This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4UGT K

Harvard Depository
Brittle Book

Winer's Handbuch der Theologischen Literatur
Walch — Bibliotheca Theologica

PENNSYLVANIA COLLEGE,
GETTYSBURG, PA.
Alcove..... Shelf .....
No.....

# Lehrbuch

der

# christlichen Kirchengeschichte

mit

besonderer Berücksichtigung der dogmatischen Entwicklung

von

**W. Bruno Lindner,**

Doctor der Philosophie und außerordentlichem Professor der Theologie, Frühprediger zu St. Pauli in Leipzig, Mitgliede der historisch-theologischen und deutschen Gesellschaft zu Leipzig, der statistischen zu Berlin, der oberlausitzer Gesellschaft der Wissenschaften zu Görlitz.

## Erste Abtheilung.

Geschichte der alten Kirche.

Leipzig, 1848.

Bei E. B. Schwickert.

911
L747le
1848
Cop. 2
V. 1

Sr. Hochwürden

dem Herrn Geheimen Kirchenrathe

**Dr. G. L. Hübel,**

Ritter des Königl. Sächs. Civilverdienstordens,

widmet dieses Werk

als Zeichen

seiner Hochachtung und Ergebenheit

der Verfasser.

# Vorwort.

Das Gesetz des geistigen Lebens, sagt die moderne Weltanschauung, ist der Fortschritt; und sie braucht dieses Axiom, um ihr durchaus unwissenschaftliches Gebahren der geistigen Errungenschaft des Alterthums gegenüber zu rechtfertigen. Wir läugnen dieses entschieden; Fortschritt ist ein völlig unwissenschaftlicher, mechanischer Begriff; ein Hinübertreten von einem Standpunct auf den andern, der mit dem früheren durchaus ohne organischen Zusammenhang ist; das Dazwischenliegende erscheint als unwichtig und kann, ohne daß der Fortschritt dadurch gehemmt, oder sein Begriff bedroht ist, übersprungen werden. Mit einem so rein mechanischen Worte und Begriffe (denn der Weg und der darauf Wandelnde sind sich gegenseitig fremde, ohne Einfluß kalt und starr einander gegenüberstehende Dinge) kann sich die wahre Wissenschaft, wenn sie ihrer Würde eingedenk ist, nicht befassen. Das Gesetz des geistigen Lebens ist die Entwicklung; aus dem Gegebenen heraus, und ohne dasselbe aufgeben zu können, entfaltet sich das Neue; die gegenwärtige Stufe läßt wesentlich die zurückgelegte nicht verkennen, weil sie organisch aus ihr hervorgegangen ist, wie die Pflanze aus ihrem Keime; immer neu gestaltet sich das Leben, und doch zu jeder Zeit wesentlich eins mit dem früheren; schneidet man die zarten und starken Wurzeln ab, mit welchen es in seinem mütterlichen Boden wurzelt, so welkt auch die reiche Krone. Hiermit ist die Regel bestimmt, nach welcher die Geschichte des geistigsten Lebens, des kirchlich-religiösen, zu behandeln ist, wenn anders das Werk auf den Namen eines wissenschaftlichen Anspruch machen will.

Die Kirche wurzelt, als in ihrem mütterlichen Boden, in der göttlichen Liebesthat der Erlösung und der vom göttlichen Geiste zur Leuchte für alle Zeiten den gottgeheiligten Menschen eingegebenen heiligen Schrift. Wie sie sich aus diesem Keime zu dem weitschattenden Baume entfaltet hat, unter dem jetzt die Völker der Erde eine sichere Stätte gefunden haben; wie menschliche Zuthaten immer versucht, das Gottgegebene mit unreinem Irdischen zu versetzen, und dadurch das Wachsthum des Baumes zu hemmen, oder das Wesen desselben durch Aufdrängung heterogener Elemente zu alteriren, wie aber der Geist des Herrn, der nie aufgehört hat, in seiner Kirche zu walten, unabläßig gearbeitet hat, das Fremdartige auszuscheiden — das darzustellen ist die Aufgabe der christlichen Kirchengeschichte. Im Allgemeinen dürfte wol die mechanische Behandlung dieser Wissenschaft in unserer Zeit von allen wissenschaftlich Gebildeten aufgegeben sein; nur wo die Unwissenschaftlichkeit ihren Sitz aufgeschlagen, in der modernen Populartheologie, die sich eben mit ihren ersten Gestaltungen, ein kreisender Berg, abmüht, wird sie noch gehegt und gepflegt. Alle wissenschaftlichen Vorarbeiter dieses Gebiets haben die Nothwendigkeit anerkannt, irgend ein leitendes, Alles durchdringendes, bedingendes, zur Entfaltung führendes Princip zu Grunde zu legen. Allein auch bei dieser organischen Auffassung der Kirchengeschichte hat der Freund der Wahrheit vielfache Abirrungen zu beklagen. Während ein Theil der Historiker auch die geistigsten Bewegungen aus politischen Motiven, aus nationalen Sympathien und Antipathien u. s. w. ableiten will; läßt ein anderer nur die nach einem gewissen Rhythmus (zu dem freilich häufig genug der Schriftsteller selbst den Tact und die Melodie spielt), sich bewegende und entfaltende Idee Alles, auch die äußerlichsten Dinge, gestalten; diese Schule, wie sie das unendliche Sein Gottes in ein bloßes sich selbst Denken verwandelt, hat das Pneumatische zum rein Logisch-Dialektischen degradirt. Eine dritte Classe huldigt einem (sit venia verbo) modernen Hylozoismus, indem sie die Gesetze der physischen Entwicklung auf das Gebiet des Geistigen überträgt; Electricität, negative und positive Polarität, Magnetismus, und wie die hochtrabenden Worte weiter lauten, umsausen und verwirren in vielen Schriften das Ohr des Lesers. Und leider hat sich auf diese Abwege des idealen Spiritualismus und hylozoistischen Materialismus auch die gläubige Theologie unserer Zeit vielfach verlocken lassen. Nie dürfen wir vergessen, daß die Kirche auf der einen Seite ein organi-

sches Wesen ist, das sich aus einem göttlichen Grunde in menschlicher Form entwickelt, und auf der andern Seite ein Gebiet der Freiheit, das nach anderen Gesetzen, als den der physischen Entwicklung, regiert wird, und dessen Erscheinungen mit einem geistigen Maße gemessen werden müssen. (1 Cor. 2, 13. 14.) Denn nun und nimmermehr gehört, nach der neuerdings beliebten Theorie, der Mensch zum Thierreiche, sondern, wie schon die alten KVV. sehr richtig gesehen, er vereinigt in sich das Naturleben (das vegetative und animalische) und vollendet es durch das geistige Leben der freien Intelligenz. Nach diesen Anschauungen und Grundsätzen hat sich der Verfasser bestrebt, seine Kirchengeschichte auszuarbeiten.

Was das Formelle betrifft, so ersucht er die geehrten Leser, zu bedenken, daß ein Lehrbuch das Recht hat, die Resultate der geistigen Arbeit seines Verfassers zu geben und sich der Pflicht zu überheben, den Leser den ganzen Weg mitzuführen, auf welchem er dazu gelangt ist. Manches, was im Buche aphoristisch oder dunkel erscheint, erhält die nöthige Klarheit und Rundung durch den mündlichen Vortrag, dem es zu Grunde gelegt werden soll. Hinsichtlich der Literatur hat sich der Verf. eine gewisse Freiheit vorbehalten; wo wenig Vorarbeiten vorhanden sind, hat er sie fast vollständig angeführt; wo eine reiche Auslese sich darbot, nur die wichtigsten, das Ganze übersichtlich zusammenfassenden, oder eine neue Epoche der Auffassung und Darstellung bezeichnenden Schriften.

In den Abschnitten von der Ausbildung einzelner Lehren hat er besonders die Dogmen von der Inspiration, von der Erlösung, von den Sacramenten und von den letzten Dingen berücksichtigt; erstere drei, weil von ihrer Bestimmung die Hauptunterschiede der drei christlichen Confessionen abhängen, letzteres, weil es in unserer Zeit vielfach Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen geworden ist, und vielleicht noch in größerem Maße werden dürfte.

Das Zeugniß glaubt er sich geben zu dürfen, daß er die vorhandenen Vorarbeiten, so weit sie ihm zugänglich waren, redlich benutzt hat. Ueberall Neues zu bringen, darauf ist er gar nicht ausgegangen, denn er weiß, daß man die Geschichte nicht machen, noch anders machen kann. Wo er eine, ihm richtig scheinende, Darstellung gefunden, hat er sie dankbar benutzt; selbst oft dieselben Worte gebraucht, die er bei seinem Vordermanne gefunden; denn er hielt es für Thorheit, etwas bereits gut Gesagtes

anders zu sagen, nur um es anders gesagt zu haben. Allen den trefflichen Forschern, deren Werke er benutzt, sagt er hiermit seinen herzlichsten Dank; sollte das Werk in eines solchen Hände kommen, so wird er das Seine leicht erkennen und sich den Dank aneignen. Ueberall den Namen dessen zu nennen, dem er eine Anschauung oder eine Notiz verdankt, hielt er für unnöthig und unangemessen. Diejenigen, die um der Sache, nicht um ihres Namens Ehre, willen gearbeitet haben, werden ihm darob nicht zürnen.

Der theologische und wissenschaftliche Standpunct des Verfassers ist der der evangelisch-lutherischen Kirche; nachdem er lange auf die verschiedenste Weise die Wahrheit gesucht, hat er in ihr volle Befriedigung für sein Herz wie für sein wissenschaftliches Streben gefunden, und erkannt, daß ihre Lehre die biblisch reinste, logisch klarste, speculativ tiefste ist. Uebrigens hat er sich bestrebt, jedem anders Denkenden die gebührende Anerkennung nicht zu versagen; bittet aber für seinen Standpunct um die gleiche Gerechtigkeit.

Möge das Werk dazu dienen, unserer theuren Kirche ein oder das andere Herz zu gewinnen oder wieder zu gewinnen; vor allem aber die Ehre unseres himmlischen Herrn und Meisters zu fördern! *Ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα — τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.* Col. 1, 16.

# Einleitung.

## §. 1.

### Begriff der Kirche.

Die Kirche ist congregatio Sanctorum, d. h. die im Glauben wurzelnde, von ihm aus sich auf alle Lebensgebiete verbreitende Gemeinschaft der Getauften; gegründet und zusammengehalten durch den heiligen Geist. Ihr Einigungspunct ist der Glaube; er spricht seine Uebereinstimmung mit dem göttlichen Worte, so wie sein Verständniß (cognitio) desselben in dem Bekenntnisse (Symbol, der nach der norma normans des göttlichen Worts entworfenen norma normata) aus, seine fiducia in dem Genuß der Sacramente. Einheit und Reinheit des Glaubens und des Sacraments sind die wesentlichen Bedingungen der Kirche; als gemeinschaftbildender, in Gemeinschaft sich bethätigender aber schafft sich der Glaube auch eine, seinem Wesen adäquate Form im Cultus und in der Verfassung; auch hier ist Einheit (Angemessenheit an das Wesen) nothwendig, nicht aber Einerleiheit. Die Kirche hat ein Lebensgesetz (die göttlichen Gebote) und ein Lehrgesetz (ihr Bekenntniß). Beide stellt sie als Ideal eines christlichen Wandels und einer christlichen Erkenntniß auf, und zu dieser Höhe sucht sie ihre Mitglieder zu führen; sie darf sich daher nicht an den niedern Standpunct derselben accommodiren, durch laxere Bestimmungen in Bezug auf das Leben (wie z. B. die neueren Ehegesetze), noch auf die Lehre (wie z. B. die neueren Unglaubens- und Halbglaubensbekenntnisse); zu den Schwachen läßt sich die Kirche mit mütterlicher Liebe in der Seelsorge herab und sucht sie zur Höhe ihrer Erkenntniß in Leben und Lehre zu erziehen; die Widerspenstigen straft sie mit mütterlichem Ernste in der Kirchenzucht, die nur völlig Unverbesserliche, offenbare und hartnäckige Uebertreter des Lehr- und Lebensgesetzes der Kirche, als deren Wesen durchaus nicht zu Assimilirende, ausscheiden darf. Eine andere Thätigkeit der Kirche ist das Heranbilden neuer Mitglieder durch den Katechumenenunterricht und die Mission. Diese letzteren Functionen übt die Kirche nothwendig als lebendiger Organismus aus. Jeder Organismus (wie z. B. der menschliche Körper) hat ein Streben, sich Alles möglichst zu assimiliren (wie denn unsere ganze leibliche und geistige Thätigkeit ein Assimiliren der von Außen an uns gebrachten leiblichen und geistigen Nahrung ist; unser Denken z. B. besteht darin, daß wir die An-

schauungen verarbeiten und zu unserm Eigenthum machen, wie die leibliche Nahrung im Assimiliren der Speisen), und das nicht zu Assimilirende auszustoßen. Diese Assimilationssucht bethätigt die Kirche in der Kirchenzucht (so lange sie nicht ausstößt), in der Seelsorge, der Mission, dem Katechumenenunterrichte; die Aussonderungskraft in der Kirchenzucht, sobald sie Excommunication wird. Diejenigen, welche die Assimilationsthätigkeit als Proselytenmacherei und die Absonderungskraft als Exclusivismus und Glaubenstyrannei verschreien, fassen das Wesen der Kirche mechanisch auf, indem sie verkennen, daß dieselbe ein lebenskräftiger Organismus ist; und weil sie jeglicher tiefern Einsicht in dasselbe ermangeln, sind sie nicht stimmfähig.

Die Kirche hat lebende Mitglieder (ecclesia militans) und vollendete (ecclesia triumphans), daher darf sie nie ihre Continuität, ihren Zusammenhang mit dem Glauben der Väter aufgeben, ohne sich von der ecclesia triumphans loszureißen; veranschaulicht ist sie im Bilde der jüdischen Theokratie (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν, τοῦ Χριστοῦ* Ebr. 12, 22.). Sieht man blos auf den Glauben ihrer Glieder, und läßt als solche nur wahrhaft Wiedergeborne gelten, so heißt deren Gemeinschaft ecclesia invisibilis; sieht man auf das Bekenntniß und die äußere Organisation der Kirche (in Particular- oder Landeskirchen, geschieden durch Confessionsunterschiede), so heißt sie ecclesia visibilis. Zeichen der wahren Kirche sind: Reinheit der Lehre und des Sacraments, Einheit und Universalität, und Reinheit des Wandels; nur das erste dieser Merkmale ist von derselben realisirt worden (die Kirche ist zwar nicht irrthumsunfähig [infallibel], wol aber irrthumsfrei), zwar nicht in allen einzelnen Gliedern, wol aber im Bekenntnisse der durch die Reformation wiederhergestellten evangelisch-apostolischen, und deshalb wahrhaft katholischen Kirche. Diese Lehre führt nicht zur Stabilität, denn dieses reine Bekenntniß ist zu erweitern, zu vertiefen, auszubeuten; ein Stillstand, ein Rückschritt würde vielmehr eintreten, wenn man die bisherige geistige Errungenschaft der Kirche wegwerfen, oder verkümmern und verengern wollte.

Hebt man den Begriff des Glaubens so hervor, daß darüber der zweite der Gemeinschaft sein Recht verliert, will man die Prädicate der wahren Kirche nur für die ecclesia invisibilis gelten lassen, und die Möglichkeit läugnen, daß die ecclesia visibilis sie realisiren könne, so verfällt man in den Fehler des kirchlichen Idealismus, der unter anderem daran schuld ist, daß vor Luther alle Versuche, eine evangelische Kirchengemeinschaft der römischen Kirche gegenüber zu gründen, scheiterten, und daß in jüngster Zeit, in welcher diese Ansicht fast allgemein herrschte, die Kirche als Corporation dem Staate gegenüber ein Recht nach dem andern nicht verlor, sondern freiwillig aufgab; erst jetzt scheint man zur Besinnung und zur Umkehr gekommen zu sein; gebe Gott, nicht zu spät!

Ebenso kann man in den entgegengesetzten Fehler verfallen, wenn man den Begriff der Gemeinschaft auf Kosten des Glaubens festhält, und dem Aeußeren ungebührlichen Werth beilegt (wie die römische Kirche thut). Nur ein gesun-

der kirchlicher Realismus, der beide Momente gleichmäßig berücksichtigt, auch der sichtbaren Kirche die Möglichkeit der Vollendung und die theilweise Realisirung des Ideals zugesteht, vermeidet diese Fehler und macht eine Kirchengründung möglich.

Die meisten Streitigkeiten in der christlichen Kirche haben ihren letzten Grund in einer Differenz über das Verhältniß des Geistes zur Materie, des Subjectes zum Object, angewendet auf die Begriffe der Kirche, der Offenbarung, des göttlichen Wortes. Die göttliche Offenbarung wurde von Einigen materiell (als eine Mittheilung des Göttlichen) aufgefaßt; von Andern formell (als fortdauernde Kraftmittheilung an den Menschengeist, das Göttliche zu finden und zu entwickeln). Eine materielle Offenbarung, niedergelegt im Wort und Buchstaben der heiligen Schrift, läßt keine mechanische Vermehrung oder Verminderung (Perfectibilität des Christenthums hinsichtlich des Stoffes), sondern nur eine Entwickelung, eine Ausbildung und Ausbeutung zu (Grundsatz der evangelischen Kirchen; die reformirte faßt das Wort Gottes aber mehr organisch, d. h. sie läßt [in thesi] nur das im Wort Gottes vermöge einer gesunden Auslegung bestimmt Ausgesprochene als Dogma [und zum Theil selbst als Ritus] gelten; die lutherische Kirche faßt das göttliche Wort mehr kritisch: sie läßt auch dem menschlich Gebildeten, sofern es nur dem Evangelio nicht widerspricht, ein Recht widerfahren, erkennt also eine kirchliche Tradition, nur nicht mit und neben, sondern unter dem göttlichen Worte an). — Eine formelle Offenbarung läßt eine Fortbildung über die Schrift hinaus und selbst gegen die Schrift (die zur bloßen Entwickelungsphase wird) gelten (Grundsatz des Romanismus: Schrift und Tradition*); der schwärmerischen Secten: Schrift und lumen internum [bei den rationalistischen Schwärmern der Neuzeit: Schrift und Vernunft oder Schrift und Geist]. Letztere setzten die Tradition (der Vernunft oder des lumen internum) sogar über, die römische Kirche nur neben das Schriftwort). — Die realistische Auffassung der Kirche mußte die Einheit besonders hervorheben; Mannichfaltigkeit wurde bald als damit unvereinbar angesehen, Einheit auch im Aeußerlichen gefordert und zwar für jede kirchliche Einrichtung göttliche Autorität festgestellt (röm. Kirche). Die idealistische Ansicht degradirt das Aeußerliche zu bloßem irrelevanten, durch Menschen festgesetzten und daher willkührlich zu verändernden Symbol und Cärimonienwerke (schwärmerische Secten); zwischeninne steht der gesunde kirchliche Realismus, der Angemessenheit an das Wesen für nothwendig, Einheit im Aeußerlichen zwar für wünschenswerth und anzustreben, aber nicht für absolut nothwendig erklärt (Mannichfaltigkeit als Prinzip hat der Protestantismus nie aufgestellt); der die äußeren kirchlichen Handlungen als Träger, und zwar nicht als werth- und bedeutungslose, sondern dem Inhalte adäquate, zum Theil göttlich geordnete Träger religiöser Ideen in Ehren hält. (Lehrbegriff der protestantischen Kirchen, besonders klar und rein entwickelt in der lutherischen Lehre.)

*) Tradition nennen wir alles zur göttlichen Offenbarung hinzutretende Menschliche.

Die Kirche kann nur gedeihen und wachsen durch allseitige Ausbildung sämmtlicher Geisteskräfte und sämmtlicher Lehren; sowie durch gleichmäßige Beachtung der Lehre und des Lebens. Jede Einseitigkeit (sei es die unverhältnißmäßige Hervorhebung der Lehre oder des Lebens, einer einzelnen Lehre oder einer einzelnen Geisteskraft), rächt sich dadurch, daß sie das gemeinsame Wachsthum (das συνοικοδομεῖσθαι Eph. 2, 22.) hindert und zur Häresie führt, welche am gesunden Organismus der Kirche eben so entsteht, wie ein Absceß am Organismus des menschlichen Körpers, dadurch, daß ein Theil zu viel des Blutes, das gleichmäßig durch den ganzen Körper strömen soll, für sich in Anspruch nimmt, und unverhältnißmäßig anschwillt. Jede Häresie ist eine Einseitigkeit; wir finden so einseitige Hervorhebung des Lebens über die Lehre (z. B. im Pietismus und Rationalismus); einseitige Hervorhebung der Lehre über das Leben (im Orthodoxismus [nicht der Orthodoxie] und der falschen Philosophie alter wie neuer Zeit); einseitige Auffassung der Religion durch das Gefühl (Pietismus), die Phantasie (schwärmerische Secten) und den Verstand (Rationalismus). Aber eben als Organismus muß die Kirche dergleichen Störung ihres organischen Wachsthums überwinden, und wo dies nicht möglich ist, ausscheiden. Dies ist die Genesis der Häresien. Fehlt aber der Kirche die Kraft, das Heterogene und Anorganische, ihrem Wesen nicht zu Assimilirende auszuscheiden, so ist dies ebenso ein Krankheitssymptom, wie dies beim menschlichen Körper der Fall ist; eine Kirche ohne Kirchenzucht ist sicherlich einer gewissen Asthenie verfallen.

Von den Häresien unterscheidet man die Schismata, welche sich nicht sowol auf Lehre und Leben, als vielmehr auf Cultus und Verfassung beziehen. Merkwürdiger Weise gaben die Zerwürfnisse um dergleichen äußerliche, daher das Wesen minder, als Lehrstreitigkeiten berührende Dinge an Erbitterung und Hartnäckigkeit den ersteren nichts nach. Eine solche Cultus- oder Verfassungsform, oder einseitig ausgebildete und aus dem Nexus der Gesammtentwickelung gerissene Lehre wird dann eine Lieblingssünde, in Betreff welcher bekanntlich sonst klare und tüchtige Köpfe gewöhnlich mit unbegreiflicher Blindheit geschlagen sind. Die kirchlichen Wirren und Streitigkeiten kann man gewissermaßen als das Fieber betrachten, in welchem sich der verborgene Krankheitsstoff des Unglaubens oder Aberglaubens auf die Oberfläche drängt und austobt, um ausgeschieden zu werden.

## §. II.

### Kirchengeschichte und ihre Behandlung.

Aufgabe der Kirchengeschichte ist es, ein Bild der jedesmaligen Zeit so darzustellen, daß dieselbe, mit ihren Entwickelungen und Veränderungen, sowol in ihrem Zusammenhange mit der Vergangenheit (als Wirkung), als auch mit der Zukunft (als Ursache) klar vor das Auge tritt. Mit Recht verschmäht daher die neuere Kirchengeschichte das mechanische, chronikenartige Aufzählen

der bloßen Facta nach der Zeitfolge. Weit übersichtlicher ist die pragmatische Methode, welche größere Zeiträume zusammenfaßt, und das in der Zeit getrennte und vereinzelte Homogene in der Darstellung vereinigt; und mit dieser ist die organische zu verbinden, welche den Causalnexus der einzelnen Begebenheiten erörtert. Um die Kirchengeschichte auch für unsere Zeit nützlich zu machen, muß der Historiker an jede Begebenheit den Maßstab eines festen und bestimmten Standpunctes und der größten gegebenen Vollendung*) legen, so daß jedes Ereigniß in seiner präparatorischen, die Vollkommenheit nur anbahnenden, und eine Ergänzung fordernden Mangelhaftigkeit erkannt wird; denn die ganze Kirchengeschichte stellt die allmählige, oft zwar unterdrückte, nie aber vernichtete Wirkung des heiligen Geistes in der Menschheit, sein Ringen mit den widerstrebenden sündlichen Elementen dar; dieselbe erscheint oft gefesselt und getrübt, aber immer bricht sie ihre Fesseln, und streift eine Unvollkommenheit nach der andern ab, um, auf dem errungenen Boden weiterbauend, die Menschheit ihrer Vollendung näher zu führen. Die Forderung der Indifferenz, des Stehens über den Partheien, die so häufig an den Kirchenhistoriker gestellt wird, ist (abgesehen davon, daß sie Unmögliches verlangt) unwürdig; in den Bewegungen der Kirche muß er mit vollem Herzen mitten inne stehen und selbst einen festen Standpunct einnehmen; denn ohne solchen kann er ja einen prüfenden Maßstab nicht anlegen und ein richterliches Urtheil nie fällen, und muß nothwendig in die mechanische Methode verfallen. Die Kirchenhistoriker, die sich der größten Unpartheilichkeit gerühmt haben, sind stets die partheiischesten gewesen, und haben für die eigentliche Herrlichkeit der Kirche kein Auge gehabt, während sie die Lobredner des Lauen und Mittelmäßigen waren. Dagegen wird mit Recht vom Kirchenhistoriker gefordert, daß er das Gesetz der Objectivität nicht verletze, d. h. seiner subjectiven Stellung und Stimmung nicht die Wahrheit der Facta zum Opfer bringe, sei es durch unrichtige Darstellung, oder durch eine Auswahl, welche die Einsicht der vollständigen Acten verhindert, und dadurch das Schlußurtheil zu Gunsten einer bestimmten Sache besticht. Der Historiker mag für seine Person einer oder der andern Seite günstig sein, sie wird ihre menschlichen Schwächen und Mängel haben, die er nicht verschweigen noch bemänteln darf. Weltliche Motive, menschliche Leidenschaft, persönliche Unwürdigkeit finden sich in jeder Zeit und bei jeder Richtung; verkennen wir aber über diesen Subjectivitäten, die der über sie hinschreitende

*) Ueber alle Erscheinungen ist ein Urtheil vom Standpuncte unserer Zeit nicht nur gestattet, sondern sogar nothwendig, soll anders die Kirchengeschichte pragmatisch sein. Nur dürfen wir dabei nicht ungerecht sein, und übersehen, daß jede Thatsache und jede Persönlichkeit ein Erzeugniß ihrer Zeit ist; darnach sind sie zunächst zu beurtheilen. Wo starkes Licht ist, ist starker Schatten; große Männer, wie gewaltige Begebenheiten haben energische Formen, oft auch energische Fehler; bei diesen aber mit Vorliebe zu verweilen, ist unhistorisch und mikrologisch, zu deutsch spießbürgerlich. Antithetische Zeiten schaffen starke und gewaltige Charactere, synthetische können sich mit milderen begnügen.

Geist des Herrn doch zu einer Harmonie und zu einem Gesammtzwecke verarbeitet, die Wirksamkeit dieses letzteren, so sündigen wir gegen das Gesetz der Objectivität, und die ganze Kirchengeschichte erscheint uns als ein Chaos von Subjectivitäten ohne stetiges, durchgreifendes Gesetz der Entwickelung und Gestaltung. Die Einwirkung ungöttlicher, sündlicher (namentlich politischer) Motive ist weder hinwegzuläugnen, noch auch so zu einem überwiegenden, oder vielleicht gar zum einzigen Factor der kirchlichen Entwickelung zu machen, daß darüber das göttliche Walten verkannt und beeinträchtigt wird.

Da sich die Kirche in Verbindung mit, und im Gegensatze zu der Welt entwickelt, so sind auch solche Reactionen des weltlichen Sinnes in den Bereich der Kirchengeschichte zu ziehen, welche das genuin christliche Element so getrübt enthalten, daß sie (den Begriff der Häresie überschreitend) fast nicht mehr christlich erscheinen (z. B. der Manichäismus). Da überhaupt jede Häresie eine abnorme Ausbildung irgend einer Einseitigkeit ist, so hat sie auch gewöhnlich ein gewisses Recht, namentlich als Rückschlag gegen eine ebenso abnorme Verkennung der Wichtigkeit dessen, was die Häresie zum Schiboleth nimmt. Dieses Recht nicht zu verkennen und nur die Extravaganz zu verwerfen, fordert von uns das Gesetz der Objectivität. Ueberhaupt läßt sich die genetische, organische und deshalb nothwendige Entwickelung des kirchlichen Lebens und Lehrbegriffes nur dann recht darstellen, wenn man zeigt, wie dieselbe durch das Anstreben der Häresien gegen dieselbe, oder durch das Trachten derselben, sich innerhalb der Kirche Recht und Geltung zu erwerben, bedingt und gefordert ist. Das ist die Bedeutung der Häresie, daß sie, wie jedes Böse in Gottes Hand zum Guten dient, die reine Entwickelung der Kirche, die sie auf der einen Seite hemmte und trübte, auf der andern fördern und beschleunigen mußte.

Eben so wichtig ist es, daß der Kirchenhistoriker in den Bereich seiner Darstellung aus der politischen und außerchristlichen Geschichte nur das aufnehme, was von entscheidendem Einflusse auf die Gestaltung der christlichen Kirche war; alles unnöthige Beiwerk (wie z. B. die Darstellung und Geschichte des Muhammedanismus) stört die Anschaulichkeit und Uebersichtlichkeit. Nur so weit dergleichen mit der christlichen Kirche in (feindliche oder synkretistische) Berührung tritt, gehört es in die christliche Kirchengeschichte. Auch unter den Begebenheiten dieser letztern selbst werden (um die zu große Ausdehnung zu verhindern) nur solche Facta zu besprechen sein, welche den Geist der Kirche zu einer gewissen Zeit klar aussprechen, und im Gesammtbilde nicht fehlen dürfen.

Wir theilen die Kirchengeschichte folgender Maßen ein:

**I. Abschnitt.** Kirche der alten Zeit, 1—8. Jahrh.; Entwickelung des Christenthums in der Form griechisch-römischer Bildung.

1. Periode: — 311 n. Chr. Politisch: Die Kirche unter dem Drucke des heidnischen Staates; — dogmatisch: Abweisung des Synkretismus mit Juden- und Heidenthum; Ausscheidung des genuin Christlichen.

2. Periode: — 814. Politisch: äußerlich günstige Stellung der Kirche im christl. Staate; Ausbildung der Hierarchie und Versuch einer Feststellung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche mit vorwiegender Macht des erstern; — dogmatisch: speculative Ausbildung der einzelnen Dogmen den Häresien gegenüber.

**III. Abschnitt.** Kirche der mittleren Zeit, 9—15. Jahrh.; Kampf der römisch-griechischen mit der germanischen Bildung.

1. Periode: — 1294. Politisch: Vorherrschen der Kirche durch die im Papstthum concentrirte Hierarchie, nach vergeblichem Anstreben der Staatsmacht; Ausbildung des canonischen Rechtes; — dogmatisch: Reproduction und dialectische Revision des kirchlichen Dogma's durch die Scholastik; erste Regungen des Protestantismus.

2. Periode: — 1517. Politisch: allmählige Emancipation der einzelnen Staaten vom Joche der Hierarchie; Bildung eines christlichen Staatsrechtes, so wie eines freieren Kirchenrechtes dem römisch-canonischen gegenüber; Entwickelung nationaler Bildung; — dogmatisch: allmähliges Anstreben des germanischen Geistes gegen den römischen; immer klarer und reiner hervortretender Protestantismus.

**III. Abschnitt.** Kirche der neueren Zeit, 16—19. Jahrh.; Sieg der germanischen Bildung in der Reformation.

1. Periode: — 1648. — Politisch: die protestantische Kirche erkämpft rechtlich gesicherte Existenz; neues Vorherrschen der Staatsmacht über die Kirche, und in der Kirche selbst einreißendes Beamtenthum; — dogmatisch: Zurückführung des Lehrbegriffs auf die apostolische Einfachheit, und Sicherung desselben gegen die Starrheit des römischen Materialismus und die Flüssigkeit schwärmerischen Spiritualismus.

2. Periode: — 1847. — Politisch: immer größeres Vorherrschen der Staatsmacht und des Beamtenthums, wogegen der Pietismus durch Hervorhebung des Prinzips des allgemeinen christlichen Priesterthums vergeblich ankämpft; gegen Ende Ringen nach Selbständigkeit und freie Verfassung der Kirche; — dogmatisch: Wahrung der kirchlichen Lehre gegen die Einseitigkeiten des schwärmerischen Gefühls und des kritisirenden Verstandes; eine Zeitlang Sieg des ersteren im Pietismus, des letztern im Rationalismus. Gegen Ende Wiedererwachen einer gläubigen (zum Theil kirchlichen) Wissenschaft und eines regen christlichen Lebens; auf der andern Seite Steigerung des Rationalismus zum Antichristenthum; Versuch des wissenschaftlich geläuterten Pietismus, sich in der Union eine Kirche, des Antichristenthums, in den freien Gemeinen eine Weltkirche zu gründen.

## §. III.

### Ueberblick über die Bearbeitungen der Kirchengeschichte.

Seit Lucas Apostelgeschichte (64 n. Chr.) bis um 150 haben wir keine gleichzeitigen kirchengeschichtlichen Notizen; um 150 Hegesippus 5 BB. ὑπομνήματα τῶν ἐκκλ. πράξεων; bis auf Fragm. bei Eus. verloren. — Eusebius v. Cäsarea, der Vater der christlichen Kirchengeschichte, vor 350; Chronicon oder παντοδαπὴ ἱστορία (armen. aufgefunden, ed. J. B. Aucher, Ven. 1818. 2 vol. 4.); — ἱστορία ἐκκλησιαστική in 10 BB. — 324, besonders durch Mittheilungen von Actenstücken wichtig. — Dessen Kirchengeschichte ist fortgesetzt im 5. Jahrh. von 4 gelehrten Griechen, Socrates (Rechtsgelehrter zu Constantinopel), 306—439, 6 BB. Hermias Sozomenus (desgl.) 325—423, 9 BB. Theodoretus (Bischof v. Kyrrhos), 325—427. 5 BB. Philostorgius (in arian. Interesse), 300—425. 12 BB. nur in Auszügen vorhanden in Photius bibl. 40., — im 6. Jahrh. von Theodorus Lector, 339—518, und Evagrius (Rechtsgelehrtem zu Antiochien) — 594, 6 BB. (Ed. Henr. Valesius. Par. 1659. 3 Th. Fol. Guil. Reading Cantabr. 1720. 3 Th. Fol. Eusebius allein: Heinichen, Lips. 1827 sq. 3 BB. 8.)

Unter den Lateinern zeichnen sich aus: Rufinus (Presbyter zu Aquil. Ende des 4. Jahrh.), Uebers. u. Forts. des Eus. — 395. 2 BB. ed. Cacciari a Bononia. Rom, 1740. 2 vol. 4. *Sulpicius Severus* (gallischer Rechtsgel.), historia sacra. 2 BB. — 400. ed. Hofmeister. Tig. 1708. *Magn. Aur. Cassiodorus* (gemeinschaftlich mit Epiphanius Scholasticus) historia tripartita, Auszüge aus den Griechen in 12 BB. (kirchengeschichtl. Handbuch des Mittelalters) ed. Beatus Rhenanus. Bas. 1539.

Das Mittelalter lieferte nur chronikenartige Auszüge und Fortsetzungen der ältern Werke; unter den Orientalen: Nicephorus Callisti, Geistlicher zu Constant. im 14. Jahrh. in 23 BB. — 911 (übrig nur 18 BB. bis 610). ed. Fronto Ducaeus. Par. 1630. 2 vol. fol. *Eutychius* (Saïd Ibn Batrik Patr. von Alex. † 940) — 937 (in Pococke patr. Alex. annales Oxon. 1658. — Unter den Occidentalen: *Haimo*, (Bisch. von Halberstadt. † 853.) in 10 BB. *Anastasius* (Presbyter u. Bibliothekar. † um 886.), Chronographia tripartita. *Beda Venerabilis*, Chronicon —724. Die Kirchengeschichte einzelner Völker wurde mit Glück bearbeitet (Gregorius v. Tours, Beda Venerabilis, Adam Bremensis), so wie nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften die kirchenhistorische Kritik (bes. durch Laurentius Valla) begann.

Wo in dem Lehrbuche diese Namen ohne weiteren Zusatz citirt sind, ist die Kirchengeschichte derselben zu verstehen.

Nach der Reformation regte sich zuerst die lutherische Kirche, deren ausgezeichnetste Gelehrte unter der Redaction von Matthias Flacius Illyricus die große Kirchengeschichte der Centuriae Magdeburgenses 1557—74. 13 Bde. Fol. (jeder ein Jahrh.) (Bd. 1—6 ed. Semler, Nürnb., 1757—65. 4. Forts. u. Auszug von Lucas Osiander. Tüb. 1592 sq. 8 Bd. 4.) ausarbeiteten.

In kirchlichem Sinne sind ferner folgende Kirchengeschichten geschrieben: *Christ. Eberh. Weissmann*, Introd. in memorabilia hist. eccl. Tub., 1718. 2 Bd. 4. (Hal., 1745. 2 Bd. 4.) *J. Fr. Buddeus*, h. e. V. et N. T. 2 Bd. 4. ed. 2. Hal., 1719. 4. *J. Lr. Mosheim*, institt. h. e. antiquae et recent. libr. 4. Helmst., 1755. 4.

Compendien im kirchlichen Sinne schrieben: Seckendorf, Gotha, 1666—70. (1735.) Rechenberg, Leipzig, 1697. (1789.) Schmid, Helmst., 1701. (1739.) Pfaff, Tüb., 1721. (1741.) Mosheim, 1751. (1801.)

In der reformirten Kirche sind Verf. von Kirchengeschichten: *Joh. Heinr. Hottinger*, h. e. N. T. Tig., 1655. 9 Bd. 8. *Frid. Spanheim*, summa h. e. LB. 1689. *Jac. Basnage*, hist. de l'église. Rotterd., 1699. 2 Bd. fol. *Sam. Basnage*, Annales politico-eccl. Rott., 1706. 3 Bd. fol. *Herm. Venema*, institt. h. e. V. et N. T. LB. 1777. 7 Bd. 4.

Compendien schrieben: Jablonsky, Fr. a. O., 1753. Turretin, Genf, 1754.

Die Periode der rationalistischen Aufklärung hat ebenfalls mehre umfassende Werke geliefert; den Uebergang bilden: Sigm. Jac. Baumgarten, Auszug der Kirchengesch. Halle, 1743. 4 Th. und Joh. Matth. Schröckh, christl. Kirchengesch. 45 Bd. 8. 1768—1810. Entschieden rationalistisch (dürr und pelagianisch) sind: *Joh. Sal. Semler*, h. e. sel. capp. Halle, 1767. 3 Bd. 8. H. P. C. Henke, allgem. Geschichte der christl. Kirche. Braunschw., 1788. J. E. Ch. Schmid, Handb. der christl. Kirchengesch. Gießen, 1801. (1824.) 6 Bd. 8.

Kürzere Lehrbücher dieser Richtung sind: Schröckh, Berl., 1777. (1828.) Spittler, Gött., 1782. (1812.) Münscher, Marb., 1804. (1826.)

Als sich eine gläubigere Wissenschaft Bahn brach, gewann auch die Kirchengeschichte einen neuen Schwung und eine allseitigere wissenschaftliche Durchbildung; hieher gehören die größeren Werke von C. L. Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. 3 Bd. Bonn, 1824 sq. A. Neander, allgem. Geschichte der christl. Religion u. Kirche. Hamb., 1825 sq. 5 Bd. J. G. V. Engelhardt, Handbuch der Kirchengeschichte 3 Bd. Erlangen, 1832 sq. A. F. Gfrörer, Geschichte der christlichen Kirche. Stuttg., 1841 sq. Böhringer, Kirchengesch. in Biographien, Zürich, 1842 sq. Vom kirchlichen Standpuncte aus: H. E. F. Guericke, Handb. der Kirchengesch. Halle, 1833. 2 Bd. 8. (ed. 6. 1846.) Unter den Reformirten: F. Schleiermacher, Vorles. über die Kirchengesch. ed. Bonnell. Berlin, 1840. 8. *J. Matter*, hist. du Christ. etc. Par., 1838. (ed. 2.) 4 vol. 8. Dsbr. v. Hamelsveld, allgem. Kirchengesch. Harl., 26 Bd. 8. (Holländ.).

Kürzere Lehrbücher: Stäudlin, Hann., 1806. (1838.) Danz, Jena, 1818. Augusti, Leipzig, 1834. Hase, Leipz., 1834. (1844.) Riedner, Leipz., 1846.

Kirchengeschichten in mehr ascetisch-populärer Art sind: Roos, Verf. einer christl. Kirchengesch. Tüb., 1796. 8. 2. Bd. Milner, Geschichte der K.

Christi. Gnadau, 1819. 5 Bd. 8. C. Judä, Gesch. der christl. Kirche. Berl. 1838. H. Thiele, kurze Gesch. der christl. Kirche. Zürich, 1840. Die populären Bearbeitungen der Kirchengesch. von dem nordteutschen und calwer Vereine von Westermeyer u. Barth.

Die römische Kirche trat zunächst mit einem großen Werke gegen die magd. Centurien hervor; *Caesar Baronius* (Cardinal), annales ecclesiastici, 12 Bd. fol. Rom. 1588—1607; fortgesetzt von Odoricus Raynaldus. Tom. 13—21. Rom. 1646 sq. und Jac. de Laderchio. T. 22—24. Rom. 1728. (Geringere Fortsetzungen lieferten: Abr. Bzovius. Rom. 1616. 8 Bd. und Henr. Spondanus. 2 Th. Par., 1640. Gesammtausgabe von Mansi Luc. 1738—59. 38 Bd. Fol. nebst der critica hist.-chronol. in annales Bar. von Ant. Pagi). *Orsi*, storia eccl. Rom. 1748. 20 Bd. 4. Fortgesetzt von Becchetti. Rom. 1770. 26 Bd. 4. *Casp. Sacharelli*, hist. eccl. Rom. 1772. 25 Bd. 4. *Alexander Natalis*, selecta hist. eccl. capp. 24 vol. Par. 1676—86. (Ven. 1759 ed. Mansi 9 Bd. fol.) *Cl. Fleury*, hist. eccles. Par. 1691 sq. 20 Bd. 4. Fortges. von J. C. Fabre Par. 1726. 18 Bd. 4. und A. la Croix. Par. 1776. 6 Bd. *G. M. Ducreux*, siècles chrét. etc. Par. 1775. 9 Bd. 8. Deutsch Wien, 1781. 10 Bd. 8. *Fr. Timol. de Choisy*, hist. de l'égl. Par. 1706 sq. 11 Bd. 4. und 8. *Bon. Racine*, Abrégé de l'hist. eccl. Deutsch Wien, 1784. sq. 20 Th. 8. *At. H. de Berault-Bercastel*, hist. de l'égl. Deutsch Augsburg, 1821 sq. 12 Bd. 8. C. Royko, christl. Relig.- und Kirchengesch. Prag, 1789. 4 Th. 8. Fr. L. Gr. v. Stolberg, Gesch. der Rel. Jesu Chr. Hamb. 1806 sq. 15 Bd. 8. (Bd. 16—40 von Fr. v. Kerz. Mainz, 1825 sq. Th. Katerkamp, Kirchengesch. 5. Bd. Münster, 1823 sq. J. Np. Locherer, Gesch. der christl. Rel. u. Kirche. Ravensb. 1824 sq. 9 Bd. *L. Jos. At. de Potter*, hist. philos. polit. et crit. du Christianisme et des égl. chrét. Par. 1838 sq. 8 Bd. 8.

Kleinere Werke und Compendien lieferten Berti. Pisa, 1761. (1783.) Royko. Prag, 1785. Dannenmayer. Wien, 1806. Alber. Pesth, 1793. 2 Bd. (1825. 5 Bd. 8.) Schmalfuß. Prag, 1792. Gmeiner. Grätz, 1803. Michl. Münch. 1807. Molkenbuhr. Paderb. 1820. Rueff. Sulzb. 1824. Hortig. Landsh. 1826. (ed. Döllinger. ib. 1833.) Ritter. Bonn, 1826. (1836.) Klein. Grätz, 1827. Ruttenstock. Wien, 1832. v. Rauscher. Sulzbach, 1829. v. Reichlin-Meldegg. Freib. 1830. Döllinger. Regensb. 1836.

Tabellen und Karten zur Kirchengesch.: J. L. Vater. Halle, 1803 (1833 von Thilo). Möller, Hierographie. Hlb. 1824. *Matter*, tables chronol. Par. 1827. 8. *Schöne*, tab. hist. eccl. Berl. 1828. *Held*, hist. eccl. synopt. enarr. Kopenh. 1832. Lange, Tabellen zur Kirchen- und Dogmengesch. Jena.

Auch einzelne Unterabtheilungen der Kirchengeschichte wurden in größeren Werken behandelt:

Die Dogmengeschichte von *Dion. Petavius* de theol. dogm. Paris

1644. 5 Th. Fol. Antw. 1700. 6 Th. Fol. ed. Clericus. *L. Thomassin* dogm. theol. Paris, 1684. 3 Bd. Fol. W. Münscher Handb. der christl. Dogmengsch. Marb. 1817 sq. 4 Bd. 8.

Kleinere Werke von Meier. Gießen, 1840. 8. Engelhardt 1839. Augusti 1805 (1835). Schnappinger. Karlsr. 1807. Berthold. Erl. 1822. Ruperti. Berl. 1831. Baumgarten-Crusius. Jen. 1832 (Leipz. 1840). Lenz. Helmst. 1834. Münscher. Cass. 1832 (von Cölln). Hagenbach. Leipz. 1840. Klee. Mainz, 1837.

Tabellen von Vorländer. Hamb. 1835. Hagenbach. Basel, 1834. Kliefoth Einl. in die Dogmengsch. Parchim, 1839.

Die Symbolik. Ph. Marheinecke christl. Symb. Heidelb. 1810. 3 Bde. 8.

J. A. Möhler Symbolik. Mainz, 1832 (43). E. Köllner Symbolik aller christl. Confess. Hamb. 1837. 2 Th. H. E. F. Guericke allg. christl. Symb. Leipz. 1839 (1845).

Kleinere Werke von Marheinecke. Berl. 1812 (1830). Winer (tabellenartig), Leipz. 1824 (1837). Hilgers. Bonn, 1841. Planck. Gött. 1796 (1822).

Die Archäologie. *J. Bingham* Origines. Lond. 1708. 10 vol. 8. (lat. von Grischovius. Halle, 1722. 10 Bd. 4. 1751. 11 Bd. 4.). *F. Th. Mamachii* Origines et Antiqq. Christ. Rom, 1749. 5 Bd. 4. (auf 20 berechnet). Augusti Denkw. aus der christl. Archäologie. Leipz. 1816. 12 Bd. 8. *A. A. Pellicia* de christ. eccl. polit. lib. IV. Neap. 1777. 3 vol. 8. (ed. Ritter. Col. 1829.) A. Binterim die vorzügl. Denkw. der christkath. Kirche. Mainz, 1825. 6 Th. 12 Bd. *E. Martène* de ant. eccl. rit. Antv. 1736. 4 Th. Fol. (ed. 3.). *Jul. L. Selvaggi* antiq. christ. instit. Neap. 1772. 6 Th. 4.

Kleinere Werke von Blackmore. Lond. 1722. (deutsch von Rambach. Bresl. 1768. Walch. Leipz. 1733. Baumgarten. Halle, 1747. (ed. Semler ibid. 1766). Volborth. Gött. 1789. Augusti. Leipz. 1819. (Handb. Leipz. 1836.) Schöne Berl. 1819. 3 Bd. Rheinwald. Berl. 1830. Locherer. Frankf. a. M. 1832. Böhmer. Bresl. 1836. Siegel. Leipz. 1836.

Die Patristik. *L. Ell. du Pin* Nouvelle bibl. des aut. eccl. Par. 1686. 47 Bd. 8. (Fortges. Par. 1718. 2 Bd. u. von Goujet. Par. 1736. 3 Bd.) *W. Cave* script. eccl. hist. liter. Lond. 1688. *Tillemont* Mémoires. Par. 1693. 16 Th. 4. *J. A. Fabricius* bibl. graeca. Hamb. 1705. 14 Bd. 4. (ed. Harles. Hamb. 1790. 12 Bd.) *Casp. Oudinus* Comment. de script. eccl. Lips. 1722. 3 Bd. Fol. *R. Ceillier* hist. des aut. sacrés et eccl. Par. 1729. 23 Bd. 4. *G. Lumper* hist. theol.-crit. de vita script. et doctr. PP. Augsb. 1784. 23 Bd. 8.

Kleinere Werke von Stolle. Jen. 1733. 4. Walch. Jen. 1770. (ed. Danz. 1834.) Oelrichs. Leipz. 1791. Schönemann. Leipz. 1792. Winter. Münch. 1814. Busse. Münster, 1828. Locherer. Mainz, 1837. Annegarn. Münster, 1839. Möhler. Regensb. 1839. Danz. Jen. 1839. Permaneder. Landsh. 1841.

Die Hauptsammlungen der Schriften der KVV. sind: Magna bibl. vett. PP. Par. 1654. 17 Th. fol. Maxima bibl. vett. PP. Lugd. 1677. 27 Th. fol. *A. Gal-*

*landi* bibl. vett. PP. Ven. 1768. 14 Th. fol. *Roessler* Bibl. der KVV. Leipz. 1776. 10 Bd. 8. (Auszüge deutsch). *J. E. Grabe* Spicilegium ss. PP. et haer. Oxon. 1698. 2 Th. 8. *M. J. Routh* reliquiae sacrae. Oxon. 1814. 4 Th. 8.

Die Missionsgeschichte. *J. A. Fabricius* salutaris lux evang. toti orbi exoriens. Hamb. 1731. 4. C. G. Blumhardt Versuch einer allgem. Missionsgeschichte. Basel 1828. 3 Bd. J. Wiggers Gesch. der. ev. Mission. Hamb. 1845. sq. 3 Bd. 8.

Kleinere Werke von Gratianus. Tüb. 1766 u. 1778. Brown. Lond. 1814. Schmidt. Leipz. 1845. Tabellen von Sondermann. Nürnb. 1846.

Die Statistik. J. Wiggers kirchl. Statistik. Hamb. 1842. 2 Bd. 8.

## §. IV.

## Kirchengeschichtliche Quellen und Hülfswissenschaften.

Die sogenannten stummen Quellen (Denkmäler, Inschriften, Symbole, Cärimonien[1]) u. dgl.) sind für die Kirchengeschichte von unbedeutendem Werthe.

1) *J. Ciampini* vett. monum. Rom. 1747. 3 vol. fol. Helmsdörfer christl. Kunstsymbolik und Iconographie. Frankf. a. M. 1839. 8. *Didron* Iconographie chrétienne. Par. 1843. 4.

Wichtiger sind die Urkunden, hauptsächlich die Briefe und Gesetzsammlungen[2]), die Acten der Kirchenversammlungen[3]), die Predigten und Liturgien[4]), die Bekenntnißschriften[5]). Zu ihrem Verständnisse dient die kirchliche Philologie[6]) und Diplomatik[7]).

2) Staatsgesetze: Codex Theodosianus und Codex Justinianeus. *Steph. Baluzii* Collectio capitularium regum Francorum. Par. 1677. 1780. M. G. Haiminsfeldii coll. constitt. imperalium. Frankf. a. M. 1713.

Päpstliche: Bullarium Romanum. Luxemb. 1727. 19 Bd. fol. Fortgesetzt v. Graf Spetia. 1835—44. 8 Bd. Fol.

*Car. Coquelines* ampliss. coll. bullarum, privilegiorum et diplomatum pontiff. Rom. Bonn 1739. 28 Bd. fol.

Mönchische: *Luc. Holstenius* Codex regularum monasticarum et canonicarum (Rom. 1661. 4 Bd. 4.) Aug. Vind. 1759. 6 Bd. fol.

3) Conciliorum omnium coll. regia. Par. 1644. 47 vol. fol.
*Mansi* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Flor. u. Ven. 1759. 31 Bd. fol.

4) *Assemani* Cod. liturgicus eccl. univ. Rom. 1794. 13 Bd. 4.
*Muratori* lit. Rom. vetus Ven. 1748. 2 Bd. fol.
*Pinius* lit. antiqua Hisp. Goth. Mozarab. et Rom. 1749. 2 vol. fol.
*Renaudot* Lit. orient. collectio. Par. 1716. 2 Bd. 4.
*Goar Εὐχολόγιον*, s. rituale Graec. Ven. 1780. fol.

5) *Walch* bibl. symbol. vetus. Lemg. 1770. Hahn Bibl. der Symbole und Glaubensregeln der apostol.-kath. Kirche. Bresl. 1844. 8.

6) *du Frêsne* Glossar. ad script. med. et infimae latinitatis. Par. 1733. 6 Bd. fol.
*Ejusdem* Glossar. ad script. med. et inf. graecitatis. Lugd. 1688. 2 Bd. fol.
*Carpentier* Glossar. nov. ad script. med. aevi cum lat. tum gall. Par. 1766. 4 Bd. fol.
*(Adelung)* Gloss. man. ad script. med. et inf. lat. Hal. 1776. 6 vol.
Diese sämmtliche ed. Henschel. Par. 1840. 6 Bd. fol.

*Suiceri* Thesaurus eccl. e patr. Graecis, ed. 2. Amstel. 1728. 2 Bd. fol.

7) *Mabillon* de re diplomatica, ed. 2. Par. 1709. fol.

Auch die Geographie[8]) und Chronologie[9]) ist mit besonderer Rücksicht auf die Kirchengeschichte behandelt worden.

8) *Caroli a St. Paulo* Geographia sacra ed. Clericus. Amstel. 1703 fol. (dazu Nic. Sansonis Atlas antiquus sacer ed. Clericus. Ibid. 1705. fol.)
*Spanhemii* Geographia sacra et eccl. (opp. l. I. L. B. 1701. fol.)
*Orlendi* Orbis sacer et profanus illustratus. Flor. 1728. 3 Bd. fol.
*J. E. Th. Willsch* Atlas sacer sive eccl. Goth. 1843. fol.

9) F. Piper Kirchenrechnung. Berl. 1841. 4.
Wichtig für dieses Fach aus der Profanliteratur: L'art de vérifier les dates des faits historiques. Par. 1750 u. 1818. 35 tom. (Von den Benedictinern).
Ideler Handb. der mathemat. u. techn. Chronologie. Berl. 1825. 2 Bd.

Anm. Außer der gewöhnlichen Zeitrechnung ab urbe condita ist die *aera Dionysiana*, trotz vielfacher Widersprüche (die zum Theil gegründet sind) gegen ihre Richtigkeit, die gebräuchlichste und verbreitetste. Abt Dionysius Exiguus (zw. 540 u. 50) setzt das Geburtsjahr Christi in das Jahr 753 ab urbe condita. *Aera contradictionum* oder *Seleucidarum* beginnt 312 v. Chr. *Aera hispanica* 716 p. u. c. 38 v. Chr. (in Spanien und Portugal bis ins 15. Jahrhundert angewandt). *Aera Diocleliana* od. *martyrum* beginnt den 29. Aug. 284 n. Chr. (im christl. Römerreiche; jetzt noch bei den Kopten, beginnend mit 276 n. Chr.) *Cyclus indictionum*, v. 25. Sept. 312 n. Chr. an (umfaßt je 15 Jahre; die Päpste rechnen ihre Indictionen v. 1. Jan. 3 v. Chr.) *Aera Constantinopolitana* oder nach Erschaffung der Welt; letztere setzt das Concil von Constantinopel (Oecum. VI.) 681 auf den 1. Sept. 5508 v. Chr. (bei den Russen bis 1700; bei den Griechen noch jetzt (auch bei den Juden).

# I. Zeitalter.

Die ältere Kirchengeschichte. 1—8. Jahrhundert.

## Periode I.

Die christliche Kirche unter dem Druck.

### Abschnitt I.

Gründung derselben durch Christus und die Apostel.

#### Cap. I.

Zustand der vorchristlichen Welt.

##### §. 1.

##### Zustand der heidnischen Welt.

Man muß unterscheiden zwischen dem gemeinen Heidenthume des Volks und dem gebildeten der Philosophen. Das erstere war eine Vorstellung und Verehrung der Gottheit in einer Mehrheit von Substanzen; eine Vergötterung der Naturmächte, ohne Bewußtsein der höhern Einheit derselben. Höchstens dunkle Ahnung einer solchen in der Lehre vom Fatum, der ἀνάγκη; seiner Entstehung nach war es Empirie, in der Vorstellung der Götterwelt Anthropomorphismus, in der Bestimmung des Ziels der Menschheit Eudämonismus; sein Inhalt zusammengesetzt aus mythisch-ausgebildeten Geschichten religiöser und politischer Art, religiösen Ideen oder Gefühlen in mythisch-symbolischer Form, wozu noch vielfache naturhistorische Allegorien kamen, namentlich Ideen über Kosmogenie, in historischer Form. Es gab keine Weltreligion, nur Volksreligionen. Mit den Göttern war die Menschheit nur durch Furcht, nicht durch Liebe verbunden. Zur Zeit Christi herrschte unter dem Volke der schrecklichste Aberglaube, unter den Gebildeten der trostloseste Unglaube; bei alledem aber in Beiden die Sehnsucht nach etwas Besserem, die sich an fremde Culte, an Betrüger und Goëten (Apollonius von Tyana, Alexander von Abonoteichos) um Befriedigung wandte. Im Allgemeinen waltete im orientalischen Heidenthum die Idee des Erhabenen und Gewaltigen, im Griechischen die des Schönen, im römischen die des bürgerlich Nützlichen vor.

Dem Volke gegenüber standen die Philosophen, getheilt in 2 Hauptschulen, Dogmatiker und Sceptiker. Die Dogmatiker (Pythagoras 584—504, Socrates 469—400, Plato 429—348) suchen sich mittels der Allegorie an die Volksreligion anzuschließen. Gott muß allerdings seinem Wesen nach geistig aufgefaßt werden, läßt sich aber vom Volke nur in einer Theilung, in der Mannichfaltigkeit der Erscheinung, nicht in der Totalität des Wesens begreifen; dem Volke das Con-

crete, der Glaube (δόξα), dem Weisen das Abstracte, die ἐπιστήμη. Der höchste Gott (μόνας bei Pythagoras, ὄντως ὄν bei Plato) läßt aus sich selbst mittels einer Entfaltung seines Wesens den Geist emaniren, der den rohen Stoff (ὕλη) bildet. (Das Mittelglied zwischen der ὕλη und Gott bilden bei Plato die Ideen, wahrscheinlich hypostatisch zu denken, d. h. die göttlichen Gedanken oder Anschauungen, nach denen, als Typen, er die Dinge der Welt als Antitypen schafft.) In der Welt ist dem Einzelnen Freiheit gegeben, das Ganze aber nach prästabilirter Nothwendigkeit geordnet. (Die Welt gleichsam ein Stadium, dessen äußere Grenzen gezogen sind, innerhalb deren sich aber der Einzelne nach Willkühr bewegen kann.) Das Allwesen offenbart sich in einer Stufenfolge, ganz nur der Geisterwelt, in der Sinnenwelt nur denen, die sich vom irdischen Sein, das zwischen Göttlichem und Ungöttlichem, zwischen Vernunft und Körper getheilt ist, zum rechten, himmlischen erheben, der Vernunft den Sieg über den Körper verschaffen, das Sinnenleben gleichsam tödten; d. h. den Philosophen, den Pneumatikern.

Den Dogmatikern möchten die Peripatetiker beizuzählen sein, gestiftet von Aristoteles aus Stagira, geb. 384, Plato's Schüler, der seine Vorträge in den Alleen des Lyceums (περίπατος) hielt; außerdem berühmt Kratippus 48 vor Christus. Ihre Philosophie ist Empirismus und Dialectizismus; Bestimmung der Denkgesetze. Im All ist alles bestimmt durch die Einheit der höchsten Intelligenz, so daß der Vorsehung, dem Götter- und Menschengeiste Schranken gesetzt, Willkühr wie Freiheit aufgehoben sind.

Den Dogmatikern gegenüber standen die Scepticker (Sophisten zur Zeit des Socrates und Plato, Cyrenaiker gestiftet von Aristippus aus Cyrene, Schüler des Socrates, und Epicuräer, gestiftet von Epicurus aus Gargettus bei Athen um 300). Der ewige Wechsel ohne Ordnung und Regelmäßigkeit ist das Wesen der Dinge, und mit diesem Strome unbedingt zu schwimmen das einzige Mittel, nicht darin unterzugehen. (Diese unbedingte Sorglosigkeit ist die ἡδονή Epicurs.) Das All hat keine Einheit des Zweckes, mithin nichts Göttliches. Götter kann es zwar geben, aber sie stehen durchaus nicht im Zusammenhang mit der Welt, leben in ungestörter Seligkeit und Ruhe. Etwas milder die zweite und dritte Academie im 3—1. Jahrhundert v. Chr. Es giebt zwar einen Weltzweck, auch eine göttliche Weltregierung, aber beide sind weder zu bestimmen, noch für die Menschen bindend.

Diesen verwandt sind die Stoiker, gestiftet von Zeno aus Cittium auf Cypern um 300, Pantheismus und Determinismus. Göttlichkeit ist absolute Bedürfnißlosigkeit (αὐτάρκεια); nach dieser muß auch ein Mensch streben; er erkauft sie um den Preis seiner Persönlichkeit, seines menschlichen Daseins, Zweckes. Er muß sich blind unter den Zweck und das Gesetz des Ganzen fügen, in dem er nur ein verschwindendes Moment ist; Mensch, Thier und Gott gleicherweise. Sie alle sind nur hypostasirte Naturkräfte, Darstellungen der durch das All verbreiteten Einen Gottheit in der Mannichfaltigkeit. Diese Resignation und Ruhe erlangt der Mensch durch eigne sittliche Kraft. Vergötterung der Menschennatur.

Aehnlich die Cyniker, gestiftet von Antisthenes um 380, berühmt durch Diogenes. Eine ähnliche αὐτάρκεια, als Merkmal des göttlichen Wesens. Der Mensch, sie nachahmend, muß sich auf das nothwendigste Naturbedürfniß beschränken, um so das höchste Gut, ein tugendhaftes Leben, zu erreichen, den Göttern ähnlich zu werden. Es giebt nur eine, über alle Volksgötter erhabene Gottheit; ihr Wesen ist nicht näher zu bestimmen.

Am zahlreichsten vor Christus waren die Sceptiker und die Stoiker, nur gering die Peripatetiker; das Resultat des Dogmatismus verschmolzen die Neu-

platoniker und Neopythagoräer (s. später) mit orientalischen Philosophemen. Dem heidn. Volke stellten sich die Sceptiker spottend entgegen (Lucian), die Stoiker stolz und hochmüthig; deshalb konnten sie nie ins Volk eindringen und ihre Lehre war nur Eigenthum weniger Gebildeten. Die Dogmatiker unterscheiden eine Theologia civilis und philosophica; dem Volk muß man seinen Glauben lassen, weil es zu dessen Zügelung dient, auch seine Cärimonien des Beispiels halber mitfeiern, aber in der Theorie sich darüber hinwegsetzen. Strabo I, 2. Polyb. 16, 12. Auf das Christenthum konnten diese letztern nur negativ vorbereiten; aber stellten sich ihm durchaus feindselig entgegen.

Tholuck über das Wesen und den sittlichen Einfluß des Heidenthums in Neanders Denkw. Berl. 1823. Bd. 1.

## §. 2.

## Zustand der jüdischen Religion.

Das Judenthum, als göttlich geoffenbarte Religion, verläugnet selbst in den Zeiten der Verderbniß seine göttliche Kraft nicht; als vorbereitendes Element auch nach der Erfüllung festgehalten, mußte es natürlich todt und bedeutungslos werden.

Nach dem babylonischen Exil ordnete sich die kirchliche und bürgerliche Verfassung in Palästina; der Stamm Juda verfuhr sehr exclusiv, der Stamm-Name ward Nationalname; die Israeliten als Cuthaeer (כּוּתָאֵי) sonderten sich ab; ein Theil erlangte später Aufnahme in den Nationalverband; der andere, die Samaritaner, ordnete sein Kirchenwesen selbstständig. Mitte des 5. Jahrhunderts Organisation des Staats durch Serubabel, Esra und Nehemia; Einrichtung der Synagogen; Sammlung des Codex; das oberste geistliche Gericht (Synedrium, Sanhedrin) mit 72 gesetzkundigen Lehrern.

Mit Alexander dem Großen, seit 332, bildet sich ein neues syncretistisches Element im Judenthume, das bis 167 v. Chr. mit dem nationaljüdischen ringt (ägyptische und syrische Zeit). Mit der Selbstständigkeit unter den Maccabäern siegt letzteres; der Haß gegen die fremden Unterdrücker nährt den Particularismus und verflacht die Messiashoffnung in eine politische. Die Zeichen des Verfalls stellen sich ein; Orthodoxismus, Aufklärerei und Mystizismus. Die volksthümliche Secte der Pharisäer (der Name von פָּרַשׁ absondern, wahrscheinlicher פָּרוּשׁ der Abgesonderte, als פָּרַשׁ der Erklärer, Lehrer) repräsentirt den Orthodoxismus; ihr System ist eine Mischung des Judenthums mit persisch-orientalischen Ideen; außer dem Alten Testamente eine Art Tradition und Geheimlehre (קַבָּלָה), durch allegorische Interpretation in die Schrift hineingetragen. Daneben kleinlicher Gesetzesdienst, Cärimonienwesen, einer Art Opus operatum, das höheres Verdienst giebt; überhaupt Bevorzugung des Aeußerlichen auf Kosten der wahren Frömmigkeit, Legalität, nicht Moralität. Ihnen entgegen stehen die Sadducäer (wahrscheinlicher von צַדִּיק wegen ihres Legalitätstrebens, als von einem Rabbi Zadok im 3. Jahrhundert vor Christus), die Aufklärungsmänner; das Judenthum mit Verwerfung des Prophetismus zurückgeführt auf den reinen Mosaismus, buchstäbliche Auslegung, Läugnung alles Metaphysischen; Versetzung mit griechischen (namentlich stoischen) Philosophemen von einem Fatum, nebst epicuräischer Praxis. Beide Secten mischten sich ins politische Leben; die Pharisäer erlangten unter den letzten Maccabäern den Sieg und behaupteten ihn unter den Herodiern, so wie unter der römischen Herrschaft.

Ein Theil frömmer Gesinnter zog sich anachoretenartig in die Einsamkeit zurück, und bildete unter dem Namen Essener (Ἐσσαῖοι oder Ἐσσηνοί vom

chald. אָסֵי (אַסָּי) = θεραπευταί, heilkundige, physisch und psychisch; nach Andern von חֲסִידִים Reine, Heilige), einer Art jüdischer Freimaurerei, eine geheime, mystisch-ascetische Verbindung, mit einem Mysteneide. Ihre Lehre war eine Vergeistigung jüdischer Dogmen (namentlich der Opfertheorie) vermischt mit orientalischen Philosophemen; eine mystische Verbindung der Welt mit Gott, des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste, wodurch den ersteren geheime (namentlich Heil-) Kräfte inwohnen. Dazu kam sectirerischer Hochmuth in Verkehr der Glieder mit den Ungeweihten, wie der verschiedenen Grade unter einander. Keine dieser Secten, weder der Pharisäismus mit seiner äußerlichen Werkheiligkeit, noch der Sadducäismus mit seiner vornehm kalten und flachen Dogmatik, noch der Essenismus mit seinem mystisch-partikularistischen Hochmuthe war dem Christenthum günstig, und konnte vorbereitend für dasselbe wirken.

Im Volke herrschte Unsittlichkeit und Fanatismus; die irdische Messiashoffnung, von Betrügern benutzt (Judas Galilaeus oder von Gaumala 14 n. Chr.) machte es aufrührerisch und die Fremdherrschaft drückend.

Die Samaritaner (Manasse 4. Jahrh. Tempel auf Garizim) mit weniger anthropomorphistischer Messiaslehre (הַשָּׁהֵב) und gemäßigtem Particularismus hielten sich abgesondert.

Bei vielen Juden, namentlich zur Zeit Jesu, vermischte sich ein politischer Freiheitsdrang und Tyrannenhaß mit religiösem Fanatismus, z. B. bei der Secte des Judas Galiläus (oder von Gaumala, auch Gaulonites) 14 n. Chr. Act. 5, 37. Eus. 1, 5. und bei der damit zusammenhängenden Secte (oder vielmehr religiös-politischen Verbrüderung) der *Ζηλωταί*.

*Flavius Josephus* (37 n. Chr. bis nach 93.) Antiqq. Jud. libr. XX. de bello Jud. libr. VII. — de vita sua — contra Apionem. — *M. Jost* Gesch. der Israel. seit der Zeit der Macc. Berl. 1820. 3 Thle. — Heß, Gesch. der Isr. Zürich 1766. 12 Th. — *Leo*, Vorles. über die Gesch. des jüd. Staates. Berl. 1828. Fr. Delitzsch, Gesch. der jüd. Poesie.

## §. 3.

## Annäherung zwischen Juden- und Heidenthum.

Die Welteroberung Alexanders d. Gr. brach einem colossalen, religiösen Syncretismus Bahn. Auf der einen Seite drang der griechische Göttermythus neben dem Nationalcultus in die Länder am Euphrat, in Aegypten, Nordafrika und Italien ein (heidn. Hellenismus); auf der andern die oriental. Philosopheme in die römische und griechische Mythologie (Orientalismus). Letzterer zeigt sich besonders in der neoplatonischen (mehr speculativen) und neopythagoräischen (mehr practisch-theurgischen) Philosophie, welche auf dem Grunde der alten orientalischen, pythagoräischen und platonischen Philosopheme eclectisch aus peripatetischen und stoischen Lehren und aus dem hellenischen und orientalischen Volksglauben, versetzt mit christlichen Elementen, ein speculatives Gebäude aufführte. (Apollonius von Tyana nach 50 n. Chr. Neopyth. Philo von Larissa, Antiochus von Ascalon 1. Jahrh. v. Chr. Porphyrius, Ammonius Saccas 2. Jahrh. n. Chr. Neoplat.)

Auch das Judenthum nahm an dieser Bewegung Theil; es zog viele Heiden an durch seine Einfachheit und sein Alter, die sich entweder völlig nationalisiren ließen (*προσήλυτοι τῆς δικαιοσύνης* גֵּרֵי הַצֶּדֶק oder הַבְּרִית) oder nur auf die sieben sogenannten noachischen, antipolytheist. Gesetze sich verpflichteten (*σεβόμενοι τὸν θεὸν* גֵּרֵי הַשַּׁעַר); aber auch die Juden konnten sich heidnischer Einflüsse nicht erwehren (orientalisch-persische im Samaritanismus,

Pharisäismus, Essenismus, griechische im Sadducäismus). Noch mehr waren dieser Einwirkung die Juden in der διασπορά ausgesetzt (besonders in den Euphratgegenden, Arabien, Aegypten, Kleinasien, Rom). Die Juden am Euphrat bildeten ein eignes persisch-jüdisches System aus (Chaldaismus); hohe Schulen zu Babylon, Sora, Nuhadra; Religionsurkunde: der Talmud, und zwar in einer jerusalem. Recension, bestehend aus Mischnah von Rabbi Juda Hakkadosch, Ende des 2. Jahrh. n. Chr., und Gemarah von Rabbi Jochanan ben Eliser (?) im 4. Jahrh. und in einer babyl. aus d. 6. Jahrh. — die Targumim. Die Juden in Aegypten verschmolzen das Judenthum mit griechischen, besonders platonischen Ideen (jüd. Hellenismus); diese letztern suchten sie durch allegorische Interpretation auch aus dem Canon des A. T. zu entwickeln, durch Unterscheidung zwischen dem Buchstaben (τὸ αἰσθητὸν, σαρκικόν) und dem göttlichen Sinn (τὸ νοητὸν, θεῖον), welcher letztere vermittelst des νοερόν oder πνευματικόν in uns, des Organs für göttliche Dinge, gefunden wird. Die platonische Ideenlehre wirkte auf die Ausbildung der Lehre von dem דְּבָר oder מֵימְרָא ein, woraus die Lehre vom λόγος sich entwickelte, der als der offenbare und offenbarende Gott (θεὸς προφορικός) den abstracten, in seiner Abstraction verharrenden (θεὸς ἐνδιάθετος, τὸ ὄν) manifestire. Der jüd. Hellenismus hatte seine Pharisäer, wie seine Sadducäer und Essener. Letztere vertreten die Therapeuten (von θεραπεύειν, heilen), eine ascetische, mönchsartige Secte am See Möris. (Hauptrepräsentant des Hellenismus Philo, † 40 n. Chr.).

Der römische Staat erlaubte jeder Provinz, ihre Götter zu behalten, suchte aber die Verehrung der römischen, doch ohne Strenge, zu befördern, weil ihm dies zur Einheit des Staats wünschenswerth schien. Die ältere röm. Politik widersetzte sich der Einführung fremder Götter; sie galt als Verbrechen (sacra peregrina); in der Kaiserzeit drang jedoch der Syncretismus durch, und die Regierung sah sich genöthigt Sodalitia licita und illicita zu unterscheiden.

Im Allgemeinen hatte die Zeit das Gefühl, daß sie eine kritische sei, in der ein Altes ende und ein Neues beginne; doch suchte man das Alte in sich selbst zu reformiren, und fanatisch aufrecht zu erhalten; ein eigentlich vorbereitendes Element auf das Christenthum dürfte höchstens, und auch da nur mit Maßen, im jüdischen Hellenismus anzunehmen sein.

Philonis opera ed. Thom. Mangey. Lond. 1742. 2 Bd. fol. A. Gfrörer Philo und die alex. Theosophie. 2 Th. Stuttg. 1831. C. G. L. Grossmann quaest. Philoneae. Lips. 1824. 4. Dähne geschichtl. Darstellung der jüd. alexandr. Rel.-Philos. Halle, 1834.

## Cap. II.

### §. 4.

### Leben Jesu.

Die Mittelsperson zwischen der alttestament. Prophetie und der neutestam. Erfüllung ist Johannes der Täufer; von Jugend auf Nasiräer, gewaltiger Volksprediger, der vor allen Dingen die μετάνοια fordert, als Bedingung des Eintritts in das nahende Messiasreich, zu ihr symbolisch durch die Taufe verpflichtend (vielleicht in Verbindung stehend mit der jüdischen Proselytentaufe oder den essenischen Lustrationen). Er trat auf im funfzehnten Jahre des Tiberius (Luc. 3, 1. 19 Aug. 28—29 n. Chr.). Um diese Zeit stand Christus im dreißigsten Jahr seines Alters, und so könnten wir sein Geburtsjahr wohl mit der alten Kirche ins Jahr 754 u. c. setzen (dionysian. Aera). Nach

Matth. 2, 1. 19. aber fällt dieses vor Herodis Tod, also vors Jahr 750 oder 51 u. c. (Jos. Antt. 17, 8. 1. de bell. Jud. 1, 21. mithin 3—4 Jahre vor die gewöhnliche Zeitrechnung.)

Christi Geburtstag wird verschieden schon von den Alten angegeben; am meisten Eingang gewann seine Festsetzung auf den 25. December. Die Lehrzeit Christi wird von Vielen auf ein Jahr bestimmt, eine in der alten Kirche fast traditionelle Annahme, nach welcher der Herr 30 n. Chr. Rubellio Gemino et Rufio (Fufio) Gemino gekreuzigt worden wäre. Tert. adv. Jud. 8. Lact. Instit. 4, 10. Aug. de civ. dei 18, 54. de trin. 4, 5. Allein nach dem Ev. Joh. fallen in Christi Lehrzeit 3 (Joh. 2, 13. 6, 4. 11, 55.) vielleicht 4 (5, 1.) Paschafeste, sie muß also 2, kann 3 Jahr gedauert haben. Jedenfalls fällt sein Todesjahr 32—37 n. Chr. (30 Jahr des Auftritts, 32 das Ende der geringsten Lehrzeit, 37 Abberufung des Pilatus. Jos. Antt. 18, 4. 2.)

Die Jugendgeschichte Christi wird mit Fabeln und Hypothesen ausgefüllt; es läßt sich seine Bildung weder aus dem Essenismus, noch aus dem Pharisäismus oder Sadducäismus, noch aus dem jüd. Hellenismus erweisen. Ebenso ist, was man von einem Plane Christi gefabelt hat, zu verwerfen; thöricht ist die Annahme, Christus habe nach einer mißglückten politischen Reformation seinen Plan geistiger gefaßt.

Von jeher hat der Unglaube an dem Erlösungstode des Herrn herumgerüttelt; durch Zweifel an der Wirklichkeit desselben, so wie an seiner Auferstehung, die, an sich des Christen unwürdig, auch sämmtlich leicht zu widerlegen sind.

Angebliche gleichzeitige Denkmäler sind außer den in der römischen Kirche aufbewahrten Reliquien (namentlich den sogenannten ἀχειροποιητα), besonders Christi Briefwechsel mit Abgar Uchomo von Edessa, Eus. h. e. 1, 13. die Acta Pilati, und der Brief des Lentulus, Proconsuls in Syrien, mit Christi Prosopographie.

Historisch wichtig ist das Zeugniß des Josephus, Antt. XVIII. 3. 3. *Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή, ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν σὺν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν τῶν Ἰουδαίων, πολλοὺς δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρων παρ' ἡμῖν σταυροῦ ἐπιτιμήσαντος Πιλάτου, οὐκ ἐξεπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. (Ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτα τε καὶ ἄλλα μύρια περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων.) Ἐσάτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐξέλιπε τὸ φῦλον.* Die Stelle ist ächt, aber wahrscheinlich die eingeklammerten Worte späterer christlicher Zusatz.

Das Leben Jesu ist neuerdings behandelt worden vom negativen (rationalistischen oder mythischen) Standpunkte aus von Hase. Leipz. 1840. (3. Aufl.) Strauß. Tüb. 1840 (4. Aufl.) Weiße. Leipz. 1838. Sfrörer (Gesch. des Urchristth.) Stuttg. 1838. Ammon. Leipz. 1842. In gläubiger, wenn gleich oft subjectiv willkührlicher Auffassung von Neander. Hamb. 1839 (3. Aufl.) Lange. Heidelb. 1844.

Von älteren Werken ist besonders brauchbar: Heß, Lebensgesch. Jesu. Zürich 1822. (8. Aufl.)

*G. Seyffarth.* Chronologia sacra. Leipz. 1846.

## Cap. III.

### §. 5.

### Geschichte der Apostel.

Durch die Geistesmittheilung am Pfingstfeste zu ihrem Berufe ausgerüstet, erwiesen sie sich als in der Kraft Gottes wirkend schon an diesem Gründungstage der Kirche durch die Bekehrung der 3000, so wie später in ihrem ganzen Leben. An Judas des Verräthers Stelle trat durchs Loos Matthias, durch göttliche Berufung Paulus. Am bedeutendsten wirkten Petrus, Paulus, Jacobus und Johannes.

Simon Petrus, ein feuriger, entschiedener Geist, nach dem Pfingfeste Sprecher der Apostel, Führer und Haupt der Gemeine, verkündet Anfangs in Jerusalem das Evangelium, und macht Missionsreisen im jüd. Lande; zuerst seinen Standpunkt erweiternd (Act. 10, 11.), besuchte er auch Samaria und Antiochia, um 44 n. Chr.; 52 war er auf dem Apostelconvent Vertreter der freieren Ansicht. Nach demselben wirkt er in verschiedenen Gegenden unter den zerstreuten Juden (Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadocien, Kleinasien 1 Petr. 1, 1. Eus. 3, 1. Epiph. haeres. 27, 6. Hier. catal. 1. Apocryph. Ausmalung in den περίοδοι und κήρυγμα Πέτρου). Der Sage nach war er unter Claudius (41—54) schon in Rom und traf dort mit Simon Magus zusammen; nach Hier. l. l. war er 25 Jahr Bischof daselbst. Aus 1 Petr. 5, 13. läßt sich schließen, daß er mit Marcus in Babylonien war (um 60). Nach 64 kam er wahrscheinlich nach Rom, wo er 67 oder 68 den Märtyrertod starb. Hier. l. c. 1. Clem. Rom. ad Cor. I, 5. Dion. Cor. bei Eus. 2, 25. Cajus Rom. ibid. Iren. adv. haer. 3, 1. Tert. c. Marc. 4, 5. de praescr. 36. Scorp. 15. Lect. de mm. pers. 2. Eus. 2, 22. 3, 12.

Paulus (Saul) aus Tarsus, von röm. Bürgern geboren und mit griechischer Bildung bekannt; lernt das Zeltmachen und studirt in Jerusalem als Schüler Gamaliels; als Zelot das Christenthum verfolgend, ward er zw. 35—40 durch die Erscheinung Christi auf dem Wege nach Damascus bekehrt; blieb 3 Jahre theils in Damask, theils in Arabien, und begab sich dann nach Jerusalem. Act. 22, 5. 26, 10. Gal. 1. Act. 9, 17 seq. 20. 22. Später wirkte er zu Tarsus (Act. 9, 30.) und dann mit Barnabas in Antiochia, seiner freieren Ueberzeugung nach die Heiden von der Beobachtung des jüdischen Gesetzes lossprechend. Reise nach Jerusalem 44 n. Chr. Erste Missionsreise mit Barnabas durch Cypern, Pamphylien, Pisidien, Lycaonien. Act. 13. 14. Streit mit Petrus zu Antiochia. Gal. 2, 11. Apostelconvent 52 n. Chr. — 53 zweite Missionsreise (Syrien, Cilicien, Lycaonien, Phrygien, Galatia, Macedonien, Attica, Achaja). In Corinth hielt er sich etwa ein halbes Jahr auf (Briefe an die Thessalonicher). Festreise nach Jerusalem und Rückkehr nach Antiochia 55 n. Chr. Act. 15—18. Dritte Missionsreise Act. 18—21. durch Kleinasien nach Ephesus, wo er sich länger aufhielt (Br. an die Galater und Corinther). Aufstand des Demetrius um 58. Reise Pauli nach Corinth, wo er drei Monate blieb (Br. an die Römer). Rückkehr nach Jerusalem und Gefangenschaft zu Cäsarea 60. 61. Vom König Agrippa II. nach Rom gesandt, kam er daselbst etwa im Frühjahr 62 an, und durfte unter Aufsicht predigen (Brr. an die Epheser, Colosser, Philemon und die Philipper, vielleicht an die Hebräer). Von der neronianischen Verfolgung befreit, soll er nach Spanien gegangen sein. Rom. 15, 28. Clem. Rom. 1 Cor. 5. Eus. 2, 22. 25. Vielleicht bereiste er seine kleinasiatischen Gemeinen. Phil. 2, 24. Phil. 22. Auf

diesen Reisen schrieb er den ersten Brief an Timotheus nach Ephesus und an Titus nach Creta. Nach 64 traf er mit Petrus in Rom zusammen und gerieth aufs Neue in Haft (2 Br. an Timotheus). Als römischer Bürger ward er enthauptet. Eus. 2, 25. 3, 1.

Jacobus (wahrscheinlich nicht = Jacobus minor Alphaei) *ὁ δίκαιος* und *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου*, leiblicher Bruder des Herrn, bei Christi Lebzeiten ungläubig, später erweckt und eine Säule der Kirche (Gal. 1, 19.) mit Apostelrang, war stets Vorsteher der jerusalem. Gemeine Clem. Al. b. Eus. 2, 1. strenger Beobachter des jüdischen Gesetzes, ohne ihm Werth zur Seligkeit beizulegen; 52 auf dem Apostelconvent vermittelnd. Eus. 2, 23. Jos. Antt. 20, 9. Er erlag der Rache der Juden. Eus. 2, 1. 23.

Johannes, eine feurig erregbare Persönlichkeit (*Βοανέργες* Mc. 3, 17). Anfangs in Jerusalem. Act. 3, 4. Gal. 2, 9. Niceph. 2, 42. Nach Pauli Tode zog er nach Ephesus, wo er seinen bleibenden Sitz aufschlug. Eus. 5, 20. 24. 3, 1. 23. Iren. 2, 22. 3, 3. Clem. Al. qu. d. s. 4, 2. Tert. c. Marc. 4, 5. Dort schrieb er sein Evangelium (*εὐαγγέλιον πνευματικόν*) und seine Briefe (etwa um 80 n. Chr.) mit Rücksicht auf die dort sich regenden Anfänge des Gnostizismus. Unter Domitian ward er nach Patmos verbannt, wo er seine Offenbarung schrieb. Iren. 5, 30, 3. Clem. Al. l. c. Tert. de praescr. 36. Orig. in Mth. tom. XVI. b. Eus. 3, 18. 20. 23. dem. ev. 3, 5. Hier. catal. 9. Unter Nerva ward er frei, und ging nach Ephesus zurück, wo er mit Cerinth in Kampf gerieth. Eus. 3, 3. Er starb im Anfang des 2. Jahrh., unter Trajan. Hieron. comm. in Gal. 6. Iren. 2, 22, 5. 3, 3, 4. Eus. 3, 23. 5, 24. Abdias hist. app. b. Fabr. 1, 636 seq.

Schicksale der übrigen Apostel. Thomas (*Δίδυμος* Joh. 11, 16. 20, 24. 28. 21, 2. 14, 5); er predigte das Christenthum nach der Tradition in Parthien und Persien, † zu Edessa. Nach andern in Indien (Thomaschristen), wo er Märtyrer ward. Eus. 3, 1. Socr. 1, 19. Recogn. 9, 29. Rufin 2, 5. Greg. Naz. or. 25 ad Arian. p. 438. Ambr. in Ψ. 45, 10. Hier. ep. 148. Niceph. 2, 40. Acta Thomae (Thilo I, 275).

Matthäus (Mth. 9, 9.) soll nach einigen in Aethiopien (Meroë) das Evangelium verkündigt haben, Märtyrer daselbst. Nach andern in Macedonien, Oberssyrien, Persien, Parthien und Medien, Märtyrer zu Hieropolis. Socr. 1, 19. Ruf. 10, 9. Abd. 7. Niceph. 2, 41. Isid. Hisp. de sanct. c. 77. Ambr. in Ψ. 45.

Simon (*Ζηλωτής* oder *Καναναῖος*) nach den KVV. Bruder des Jacobus Alphaei, nach dessen Tode Bischof zu Jerusalem, gekreuzigt unter Trajan. Nach andern in Aegypten, Cyrene, Mauritanien, Libyen und den brittischen Inseln, thätig, woselbst er gekreuzigt ward; nach einer dritten Tradition in Babylonien und Persien, ermordet zu Suanyr. Eus. 3, 11. 32. Nic. 3, 16. Abd. 6, 7.

Bartholomäus (בַּר־תַּלְמַי Nathanael) Joh. 1, 45; predigte in Indien, oder Lycaonien und Armenia major. Von seinem Tode sind verschiedene Erzählungen. *Εὐαγγ. B.* bei Fabric. 1, 34 seq. Eus. 5, 10. Hier. catal. 36. Chrysost. opp. VI. 269. Assem. bibl. or. III. 2, 20.

Andreas, Bruder des Petrus, Johannisjünger; predigte in Scythien, Griechenland, Kleinasien, Thrazien; gekreuzigt zu Paträ. Acta Andr., ein Evang. der Enkratiten. Fabr. II. 747. Joh. 1, 39. 45. Eus. 3, 1. Hier. ep. 148. Theodoret in Ψ. 116, 1. Nic. 2. 39. Epiph. 46, 1. 63, 1.

Judas (Lebbäus Thaddäus). Die abendl. Tradition läßt ihn mit Simon in Persien wirken, dort Märtyrer; die orientalische entweder in Syrien und Arabien, † zu Edessa; oder Märtyrer in Phönizien. Nic. 2, 40.

Jacobus major enthauptet 44 n. Chr. Act. 21, 1.

Philippus predigte in Phrygien, † zu Hierapolis; oder in Scythien. Ev. Phil. bei den Gnost. Fabr. 1, 375. Epiph. 26, 13. Joh. 1, 43. 12, 21. Theod. in Ps. 116. Nic. 2, 39. Eus. 3, 24. 31. Abd. 10. Act. Stt. zum 1. Mai und 6. Juni.

Matthias in Aethiopien Märtyrer, oder in Judäa von den Juden gesteinigt. Act. 1, 23. 26. Nic. 2, 40. Act. Stt. zum 24. Febr. Ev. Matth. und παράδοσις M. (vielleicht dasselbe). Eus. 3, 25. Clem. Al. Strom. 2, 163. 7, 318.

Die meisten dieser Traditionen entstanden aus dem Bestreben der christl. Gemeinen, sich einen apostol. Ursprung zuzuschreiben (England von Simon Zelotes, Rußland von Andreas, Spanien von Jacobus major). Doch darf man sie nicht schlechthin verwerfen, denn allerdings muß man sich das Leben der Apostel als ein stetes Wandern denken, so daß sie viele Länder berühren mußten.

Neander Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christl. Kirche durch die Apostel. Hamb. 1832. 33. *Anger* de temp. in Act. app. ratione. Lips. 1833.

---

# Abschnitt II.

## Aeußere Geschichte der Kirche.

### §. 6.

### Ausbreitung derselben.

Das Christenthum konnte seinem göttlichen Charakter gemäß zwar in jede rein menschliche Form sich fügen, ohne an geistigem Gehalt einzubüßen; trat aber allem Ungöttlichen scharf und schroff entgegen, wodurch, selbst bei anfänglicher theilweiser Uebertreibung, doch seine Reinheit wesentlich erhalten ward. Das Heidenthum war durch den Unglauben und Spott seiner eigenen Bekenner im tiefsten Grunde erschüttert; aus Mangel an Gründen suchte man es durch fanat. Verfolgung der Gegner zu halten. Die allgemeine Stimmung war gegen das Christenthum; selbst die Sehnsucht nach etwas Besserem führte mindestens eben so vielen Abentheurern und Gösten in die Arme, als dem Evangelium (Simon Magus, Elymas, Alex. v. Abonoteichos Act. 8. 13.). Daß die älteste Kirche vielfach das Charisma der Wunder besaß, kann nur Hyperkritik läugnen; die alten Apologeten weisen häufig darauf hin, selbst die kritisch sichtenden, und die Gegner läugnen es auch nicht, sondern begnügen sich, solche Thaten für dämonisch auszugeben. Act. 13. Iust. M. Apol. I. p. 45. Iren. 2, 22. Orig. c. Cels. 1, p. 35. 3, p. 128. 8. p. 420. 437. ed. Hoeschel. Tert. de an. 47. Was solche auffällige Thatsachen anregten, vollendete die weltumbildende geistige Kraft des Evangeliums, die sich in der Herrlichkeit des christlichen Wandels bei aller Niedrigkeit zeigte, als Heldenmuth in Verfolgung, Seelenruhe in Leiden, Iust. M. Ap. 2, p. 63. Tert. ad Nat. 1, 18. Sittenstrenge, Bruderliebe gegenüber der heidnischen Lxheit und Selbstsucht, Tert. apolog. 39. Viel that auch die allgemeine Verständlichkeit und Faßlichkeit der christlichen Religion, ohne daß sie flach gewesen wäre, gegenüber der philosophischen Unverständlichkeit. Tert. apol. 46. Zu diesen innern Mitteln kommen als äußere die Zerstreuung des jüd. Volkes über alle Welt und der enge Zusammenhang der Provinzen des röm. Reichs unter einander und mit Rom und den Welthandelsstädten Alexandria, Antiochia, Ephesus und Corinth, die zugleich Mittelpunkte der Missionsthätigkeit wurden; damit hing die weitere Verbreitung der lateinischen und grie-

chischen Sprache zusammen. Von den Städten aus drang das Evangelium aufs Land; Landgemeinen erwähnt Plin. ep. 90. Clem. Rom. 1 Cor. 42. Orig. c. Cels. 3, 119.

Das N. T. erwähnt die Verbreitung des Evangeliums in Syrien, Cilicien, Parthien, Arabien, Kleinasien, Griechenland, Italien. 1 Petr. 5, 13. Die spätere Missionsgeschichte ist durch Traditionen getrübt, weil jedes Land nach apostol. Ursprung strebte. In Edessa sichere Spuren des Christenthums 160—170, besonders verdient Bardesanes, Abgar Maan ward Christ. Von Parthien aus (Petrus, Thomas. Eus. 3, 1.) kam das Evangelium nach Persien (Bardesanes). Eus. praep. ev. 6, 10. auch nach Medien und Bactrien. In Persien im 2. Jahrh. unter den Sassaniden scheint es schon Macht gewesen zu sein, daher Mani es mit dem Parsismus zu verschmelzen suchte. In Arabien, wo viele Juden waren, wirkte Paulus, vielleicht Bartholomäus (Evangel. in arab. Sprache), der alex. Katechet Pantänus um 180, Origenes nach 200. Eus. 6, 19. Ostindien, Thomaschriften auf Malabar. Greg. Naz. or. 25. Der Name Indien ist sehr weit im Alterthum; Pantänus Eus. 1, 10. Philost. 3, 4. — Afrika. Christianisirt von Alexandria und Carthago aus. Die alexandrinische Gemeine nach einer Sage von Marcus gegründet; sie hatte zeitig gekehrte Männer (Apollos, Barnabas), von da aus kam das Ev. nach Cyrene und zu den Kopten (Beweis die Gnosis und das εὐαγγ. κατ' Αἰγυπτίους). Christenverfolgung in Thebais. Eus. 6, 1. Evangelium in der Landessprache, Anfang des 3. Jahrhdts. Aethiopien. Act. 5. Nordafrika von Rom aus bekehrt; bedeutende Gemeine zu Carthago (Tertullian † 220). Christenverfolgung in Mauritanien. Tert. ad Scap. 4. Synode von 87 Bischöfen unter Cyprian um 250. — Europa. Rom Mittelpunkt. Gallien. Christenverfolgung zu Lugdunum und Vienna 177; erste Kenntniß von Kleinasien aus durch Handelsverkehr, Mitte des 3. Jahrh. 7 Missionaire von Rom aus (Dionysius von Paris, Saturninus von Toulouse). Irenäus nach 177 Bischof von Lyon; christliche Gemeinen in der Germania cisrhenana und transrhenana. Iren. 1, 10. Spanien. Rom 15, 24. Clem. Rom. 1 Cor. 5. (τέρμα τῆς δύσεως am passendsten von der pyrenäischen Halbinsel). Tert. adv. Jud. 7. (rhetor. Stelle). Britannien. König Lucius bittet bei dem röm. Bischof Eleutherus um Missionaire, Ende des 2. Jahrhunderts (wahrscheinlich Sage).

## §. 7.

## Gegenwirkung durch Staat und Volk.

Der römische Staat, der von allgemeinen Menschenrechten, namentlich der Gewissensfreiheit, keinen Begriff hatte, und die Religion blos als Staatsanstalt, die in alle bürgerlichen Verhältnisse aufs tiefste eingriff, betrachtete, duldete fremde Culte nicht. (Cic. de leg. 2, 8.) Dazu bot die äußere Form des Christenthums den Gegnern manche Angriffspuncte; die enge Verbindung seiner Glieder galt als ἑταιρία, als verbotene geheime Association, der Brudername als Zeichen einer solchen; Proselyten zu machen war auch den erlaubten Religionen verboten. Tacitus Ann. 2, 85. Orig. c. Cels. 5, 254. 8, 400. 438. Die Weigerung der Christen, die röm. Götter und Kaiser anzubeten, galt als ἀθεότης, obstinatio inflexibilis und als crimen laesae majestatis, ihre Zurückgezogenheit als odium generis humani; besonders ihre Abneigung vor dem Soldatenstande zog ihnen Verfolgungen zu. Alle öffentlichen Unglücksfälle schob man auf ihre Rechnung, weil sie den Zorn der Götter entflammt (Non pluit deus, duc ad

Christianos). Ihre ergrimmtesten Feinde waren Goëten, Handwerker, die vom heidnischen Cultus lebten, Priester. (Alex. v. Abonoteichos, Goët zur Zeit Marc Aurels; sein Leben von Lucian.)

I) Die christliche Kirche wurde von den röm. Behörden anfangs für eine jüdische Secte angesehen, und theilte die Schicksale des Judenthums, somit dessen Vortheile, als eines sodalitium licitum, aber auch die Verfolgung unter Claudius, 53 n. Chr. (Judaeos impulsore *Chresto* assidue tumultuantes Roma expulit Suet. entweder Verwechslung mit Christus, oder ein Individuum dieses Namens). II) Das dauerte ungefähr bis um 60 n. Chr., zu welcher Zeit das Christenthum anfing, sich genauer vom Judenthum zu sondern, indem die freiere paulin. Fassung immer mehr durchdrang. Von da an zieht das Christenthum die Aufmerksamkeit der Behörden auf sich; Verfolgung unter Nero, 64 n. Chr. und Domitian (Tert. apol. 4). Trajan, 98—117, Hadrian, 117—138, Antoninus Pius, 138—161 und Marc Aurel, 161—180 beschränkten durch Gesetze die Willkühr der Beamten, und ordneten den Rechtsweg gegen die Christen an. Gesetze gegen die Christen gaben Trajan (gegen alle geschlossene Verbindungen [*ἑταιρίαι*] überhaupt), Antoninus und Marc Aurel. Bei öffentlichen Unglücksfällen ließ sich auch die Volkswuth nicht zügeln, besonders unter Marc Aurel. Alexander von Abonoteichos zog als Aufhetzer umher. Verfolgung zu Smyrna 167 (Märt. Polycarp), Eus. 4, 15. Lugdunum und Vienna, 177. — Sage von der Legio fulminatrix. — (Cf. Plin. ep. 10, 97. 98. Jul. Capit. Vita Ant. P. c. 9. Eus. 4, 9. 13. 15. 26. 5, 1—5. Tert. apol. 6. Iust. apol. I, 69. Seit Commodus 180—192 bis auf Heliogabal, — 219, finden Verfolgungen von Staatswegen nicht statt, wol aber dergleichen in einzelnen Provinzen tumultuarisch. Iren. 4, 9. Clem. Al. Strom. lib. II. p. 414. Eus. 2, 7. Tert. de fuga in persec. Seit Heliogabal bis auf Decius 218—249 herrscht unter Alex. Severus, 222—235, und Philippus Arabs, seit 244 Ruhe, ja sogar Begünstigung; nur Maximinus Thrax, der Mörder des Alex. Severus, 235—238, haßt die Christen und verfolgt besonders die Bischöfe. Eus. 6, 28. Orig. Comm. in Mth. III. p. 857. Unter Severus sammelte der große Jurist Domitius Ulpianus alle Gesetze gegen die Christen (de officio proconsulis) Lact. Institt. 5, 11.

Die durch lange Ruhe herbeigeführte Erschlaffung der Christen (Orig. tom. III. p. 120. 125. VI. 302. VIII. 436 ed. de la Rue) und auftauchende Schwärmereien (Eus. 6, 41.) wurden durch die Verfolgung unter Decius schrecklich unterbrochen. Seit 250 n. Chr. harte Gesetze gegen sie und gerichtliche Procedur in allen Provinzen; gegen die Hartnäckigen Todesstrafe. Wer opferte, erhielt einen Schein (libellus); viele erkauften sich dergleichen mit Geld (libellatici). Cypr. ep. 18. 21. 26. 31. Eus. 6, 41. Auch nach Decius Tode dauerte die Verfolgung fort, unter Gallus, Volusianus und Valerianus. Harte Edicte, 257 u. 258; gegen die Geistlichen Todesstrafe, gegen die übrigen Verbannung.

III) Gallienus, seit 259, erkannte 260 das Christenthum als religio licita an, und gab die confiscirten Güter zurück. Eus. 7, 13. Der dadurch gesicherten Religion konnte die Verfolgung unter Domitius Aurelianus seit 270 nicht viel schaden. Von 275—303 genossen die Christen eine, nur durch Partialverfolgungen hie und da gestörte Ruhe. Diocletian, seit 284, gab den Orient an Maximinus Herculius ab, 286, und nahm seinen Schwiegersohn, Caj. Galerius Maximianus, als Cäsar an. Dessen Aufhetzungen bewirkten die letzte große Verfolgung; den Anlaß dazu gab die Weigerung christlicher Soldaten zu opfern am Vermiralienfeste zu Nicomedia, 303. Die Verfolgung, tumultuarisch

begonnen, wurde planmäßig fortgesetzt. Ein Edict machte alle Christen zu Sclaven, und nahm ihnen alle Ehrenstellen. Die Auslieferung der heiligen Schriften wurde verlangt; die meisten lieferten nur häret. Bücher aus; wer eine Bibel auslieferte, hieß traditor. Im Orient wüthete die Verfolgung am heftigsten; aufs neue 308—310. Nur in Gallien, Britannien und Spanien schützte Constantinus Chlorus, ein Eclectiker, die Christen. Eine fürchterliche Krankheit zwang dem Galerius 311 das erste Toleranzedict ab. Eus. 8 u. 9. Lact. de morit. persec. c. 7—31.

Auch von den Juden hatten die Christen Verfolgungen zu erleiden. Act. 4, 19. 5, 29. cap. 6. 7. Stephanus, erster Märtyrer, etwa 35 n. Chr. Saulus. — Eine neue brach unter Herodes Agrippa aus, 44 n. Chr.; Märtyrer der ältere Jacobus. Act. 12. Gegen Ende des Reiches, zwisch. 60—66, eine dritte; Märtyrer der jüngere Jacobus. Der Zerstörung Jerusalems entgingen die Christen durch die Flucht nach Pella. Eus. 3, 5. Der Pseudomessias Barchochbah (Bar-cosibah), 132—135, forderte die Christen zur Empörung auf, und auf ihre Weigerung hin ließ er sie in Palästina, Cyrenaica, Aegypten und Cypern morden. Nach dem Untergange des Reiches nahmen die Juden regen Antheil an allen heidnischen Verfolgungen.

## §. 8.

## I. Gegenwirkung von Seiten der Gelehrten.

### II. Apologeten.

I. Die älteren Philosophenschulen nahmen anfangs, außer gelegentlichen Seitenblicken, vom Christenthum gar keine Notiz; so die Stoiker des 2. Jahrh. Epictetus, Marc Aurel und die ihnen verwandten M. Cornelius Fronto und der Arzt Cl. Galenus; der Aristoteliker Alexander von Aphrodisias und die Sceptiker Crescens und Sextus Empiricus. Die Neoplatoniker bekämpften das Christenthum nicht sowol polemisch, als vielmehr durch die factische Entgegensetzung eines vergeistigten Heidenthums. (Plutarch v. Chäronea, Apulejus v. Madaura, Numenius v. Apamea, besonders Maximus v. Tyrus im 2. Jahrh.)

In offenen Kampf mit dem Christenthum tritt zuerst der gemeine Scepticismus, der seinen Angriff auf alles positiv Dogmatische überhaupt richtet; seine Hauptwaffen sind sophistische Dialectik und seichter, elender Witz, der nichts Heiliges schont. — Lucian v. Samosata, gemein empirisch-sceptischer Spötter. Gegen das Christenthum: *περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς*, Vergleichung eines cynischen Fanatikers Peregrinus Proteus mit Christus und Paulus und Apollonius, und vielleicht *ἀληθὴς ἱστορία* abgeschmackt fabelhafte Reisebeschreibung, Carricaturen der biblischen Wunder zum Theil enthaltend. Celsus, Sceptiker, der neuplaton. Sätze zur Bekämpfung des Christenthums entlehnt; *λόγος ἀληθής*, gegen den Origenes eine Streitschrift *κατὰ Κέλσου* schrieb.

Erst im dritten Jahrhundert trat auch der, eben einen neuen Aufschwung nehmende Neoplatonismus (durch Potamon, Ammonius Saccas, Plotinus u. Porphyrius) mit dem Christenthume in directen Gegensatz, nachdem er durch sein größeres Leben den Sceptizismus und die Stoa aus Schule und Leben beinahe verdrängt hatte. Christus gilt den Neoplatonikern für einen großen Weisen; seine Anbetung und Göttlichkeit ist ein Mißverstand seiner Jünger; nur beging er den großen Fehler, statt an das Heidenthum, sich an das Judenthum anzuschließen, in welchem der Gegensatz des Monotheismus (*τὸ θεῖον*) und des Polytheismus (göttliche Offenbarungsorgane, *θεοὶ μεριποί*) fehle, ersterer als

Gegenstand geistiger Contemplation für die Pneumatiker, letzterer als Gegenstand sinnlicher Anschauung fürs Volk. Philostratus aus Lemnos schrieb in antichristlicher Tendenz sein Leben des Apollonius v. Thana. Porphyrius, †304, Phönizier κατὰ Χριστιανῶν λόγοι 15 BB. (bis auf wenige Fragm. Eus. 6, 19. verloren) und περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας (ein theol. System aus angeblichen Orakelsprüchen, wovon bedeutende Fragmente Eus. praep. ev. und dem. ev., bei Theodoret und Augustin de civ. dei. Ein unbedeutendes Werk gegen die Christen λόγοι φιλαλήθεις πρὸς τοὺς Χριστιανούς lieferte Hierokles, Statthalter in Bithynien, meist Compilation.

Ueber den Neoplat.: Eunapii vita Porphyrii Socr. 3, 23. Aug. de civ. dei 10, 28. Lact. instit. 5, 2. 3.

II. Gegen diese Angriffe traten die bedeutendsten christlichen Lehrer als Apologeten auf, theils mit einfach klarer Darlegung des christlichen Lehrgehalts, theils mit forensisch kunstvoll ausgearbeiteten Vertheidigungsreden. Verloren sind die Werke von Quadratus. (Eus. 3, 37. 4, 3. Hier. catal. 19. Phot. cod. 162.) Aristides (Eus. l. c. um 130 n. Chr.), Melito, Bisch. v. Sardes, Apollinaris, Bisch. v. Hierapolis und Miltiades, athen. Rhetor, (Eus., 4, 26. 5, 17) um 170. Justinus Martyr; von ihm besitzen wir eine kleinere Apologie an den römischen Senat, unter Marc Aurel, nach 160, und eine größere an den Kaiser Antoninus Pius (um 140 geschrieben), und eine dritte gegen das Judenthum dial. c. Tryph. Judaeo. Tatian, Apologie, λόγος πρὸς Ἕλληνας, um 172. Eus. 4, 29. Hier. catal. 29. Theophilus, B. v. Antiochia. 3 BB. ad Autolycum περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως zwischen 170 u. 180. Eus. 4, 24. Hier. 25. Athenagoras πρεσβεία περὶ τῶν Χριστανῶν an die Kaiser Marc Aurel u. Commodus um 177. Hermias, διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, Spottschr. gegen das Heidenth. ohne bedeutenden Werth. Clemens v. Alex., λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας. *Tertullianus*, de idololatria, Apologeticus, ad nationes libr. II., ad Scapulam. *Minucius Felix*, Octavius apologet. Dialog zwischen 220—30. Hauptwerk: *Origenes*, κατὰ Κέλσου. 8 BB. *Arnobius v. Sicca*, Ende des 3. Jahrh., disputt. adv. gentes. 7 BB. *Cyprianus*, de idolorum vanitate und de gratia adv. Judaeos.

Die apologetische Methode besteht in Vertheidigung der christlichen Grundsätze durch Nachweis theils ihrer innern Vortrefflichkeit, theils analoger heidnischer Lehren; Zurückweisung heidnischer Angriffe und Verläumdungen, Forderung eines rechtlichen Verfahrens gegen die Christen. Die Alexandriner pflegen heidnische und christliche Lehrsätze einander gegenüber zu stellen, das Christenthum schon wissenschaftlicher aufzufassen, und im Bewußtsein seiner göttlichen Kraft die Apologetik als eine Art Condescendenz anzusehen. Zum Behuf der Vergleichung legten sie Sammlungen altheidnischer Citate an, hauptsächlich aus den prophetischen heidnischen Apocryphen (den sibyllin. BB., dem Hermes Trismegistus und Hystaspes od. Gustasp. Diese Sammlungen hießen στρώματα, Teppiche, ihres bunten Inhalts wegen. Ganz eigenthümlich apologetisch steht Tertullian da in seinem Werke de testimonio animae naturaliter Christianae, in welchem er aus den unwillkührlichen Aeußerungen des religiösen Bewußtseins auf eine Art angebornen Monotheismus schließt.

Daniel, Tatian der Apologet. Halle, 1837.

# Abschnitt III.

## Kirchenverfassung und Cultus.

Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. Wittenb., 1837. Planck, Geschichte der christl. kirchl. Gesellschaftsverf. Hann., 1803. *Voelli* et *Justelli*, bibl. jur. can. vet. Par. 1662.

## Cap. I.

### Kirchenverfassung.

### §. 9.

### Gemeindeverfassung.

Mit Anweisung des jüdischen Priesterthums, als eines das Volk bevormundenden und zwischen Gott und Menschen vermittelnden Standes, ordnete die Gemeinde ihre Verfassung nach dem Grundsatze vom allgemeinen Priesterthum aller Christen 1 Petr. 2, 9. Apoc. 1. 6., wornach Jeder das Recht hatte, nach seiner Gabe in Wort und That zum Besten der Kirche mitzuwirken (zu taufen, weihen, lehren, strafen). Die Art und Weise seiner Mitwirkung wurde bestimmt nach dem Charisma (1 Cor. 12. 14.) Charisma ist eine durch Einwirkung des heiligen Geistes gesteigerte natürliche Geistesgabe, und deren unterschied man zwei Classen, Lehrgaben und pract. Gaben. Die Lehrgaben waren theils nur momentan, theils dauernd. Die momentanen sind a) die Gabe des Zungenredens (γλώσσαις λαλεῖν, Glossolalie); sie bestand darin, daß der Glossolale in einer Art von Ekstase oder Optaste Empfindungen, für deren einheitlichen, überwältigenden Eindruck die discursive Sprache nicht ausreicht, in einer unverständlichen, wahrscheinlich abrupten, rhapsodenartigen Gebets- oder Hymnenform aussprach (das Weltbewußtsein trat vor dem Gottesbewußtsein zurück), welche der ἑρμηνευτής erst den Zuhörenden verständlich machte (χάρ. τῆς ἑρμηνείας). b) Die Gabe der Prophetie (προφητεία); sie bestand darin, daß der Prophet, fortgerissen vom Geist, erweckliche, namentlich elenchthische Reden an die Versammlung hielt. Da ihm aber das kritische Bewußtsein im prophetischen unterging, stand ihm einer zur Seite, der das χάρισμα τῆς κρίσεως τῶν πνευμάτων besaß. Das stets präsente Lehr-Charisma war c) das der Didaskalia, die Gabe, den christlichen Lehrinhalt in verständlicher, logisch geordneter und gesichteter Rede vorzutragen, entwickelt mehr in speculativer Form (σοφία, γνῶσις), oder in mehr lehrhaft practischer (πίστις). Die practischen Charismen, welche zur Diaconie, der Gemeindeverwaltung befähigten, waren besonders das χάρισμα τῆς κυβερνήσεως, und das χάρισμα τῶν ἰαμάτων, die Gabe der Krankenheilung durch Gebet. Je nach seiner charismatischen Befähigung nun sollte Jeder der Gemeinde dienen.

Doch stellte sich eine gewisse äußere Ordnung bald als nothwendig heraus, wie denn nie in der Gemeine das allgemeine Priesterthum anarchisch sich geltend machte. Die Apostel und ihre Stellvertreter (Titus, Timotheus, Silas u. s. w.) übten eine patriarchalische Autorität aus; schon im N. T. findet sich ein bestimmtes Amt. 2 Cor. 3, 6. 4. 1. 6, 3. 1 Cor. 4, 1. Tit. 1, 7. Eph. 4, 11. Das Apostelamt war göttliche Einsetzung. Matth. 10, 16. 28. 19. Joh. 20, 21.

In der weitern Ausbildung der Verfassung schließt sich die christl. Kirche, nach ihrer Eigenthümlichkeit, auf jede nicht an und für sich ungöttliche Form ohne Beeinträchtigung ihres Wesens eingehen zu können, an die bereits bestehende Form der jüdischen Synagoge an. Die Apostel ernannten in jeder Gemeine Aelteste, Presbyteren oder Episcopen (beide Namen ursprünglich identisch: Act. 20, 17. 28. Tit. 1, 5. 7. Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 1. 8. Clem. Rom. 1 Cor. 42. Act. 15, 6. 22. 1 Tim. 5, 17. 1 Petr. 5, 1. 2. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1. Hieron. Comm. in Tit. 1, 7. ep. 82. 84. Ambrosiast. Comm. in 1 Tim. 3. und Eph. 4. Const. app. 3, 11. Chrysost. in Phil. 1. hom. 1. Theod. ad Phil. 1, 1. und 1 Tim. 3.); auch *ποιμένες, ἡγούμενοι, προεστῶτες τῶν ἀδελφῶν* genannt. Ihr Amt war die Leitung der Gemeine im Allgemeinen und die Sittenzucht; gern nahm man auch auf Lehrfähigkeit bei ihrer Wahl Rücksicht. Act. 6, 4. Eph. 4, 11. 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 9. Der Name deutet nicht auf ein gewisses Alter, sondern ist Ehrenname, wie *γερουσία*, senatus, in der Synagoge זְקֵנִים und סַנְהֶדְרִין. — Das zweite Amt war das der *διάκονοι* und *διακονίσσαι*, gewöhnlich 7, Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 8. 12.; ihre Hauptpflicht war die Einsammlung und Vertheilung der Almosen, die Pflege der Armen und Kranken; sie wurden von den Gemeinen gewählt, auf Anrathen der Apostel, damit diese sich ganz dem Lehren widmen konnten. Act. 6. Sie entsprachen in der Synagoge den גַּבָּאִים oder חַזָּנִים. Beide Arten von Beamten wurden durch Gebet und Cheirotheſie geweiht. 1 Tim. 4, 14. 5, 22. 2 Tim. 1, 6. Act. 6, 6. Außerdem wählten die Gemeinen zur Verbreitung des Evangeliums *εὐαγγελισταί*.

Nach der Apostelzeit übernahm das Presbyterencollegium die Oberaufsicht, in welchem sehr bald Einer eine Art Präsidium führte, als primus inter pares (seit dem 2. Jahrh.) und den Titel *ἐπίσκοπος κατ' ἐξοχήν* erhielt; sei es daß dieser Vorsitz nach einem gewissen Turnus wechselte, oder eine Auszeichnung auf Lebenszeit war. Einreißende Spaltungen machten eine Einheit der Verwaltung wünschenswerth, und die Verfolgungen ließen nicht leicht mittelmäßige Männer zu dieser Ehre gelangen. Durch diese Verhältnisse steigerte sich die Macht der Bischöfe, sie entschieden auf den Synoden, und leiteten die Gemeinden; im 2. Jahrhundert finden wir bereits eine höhere Weihe, so wie ausschließliche Rechte des Bischofs (Ordination und Firmelung zu vollziehen). Chrys. hom. in 1 Tim. 3, 8. Hier. ep. 83. Das Presbyterium stand ihnen berathend zur Seite.

Da dies erste frische Wehen des Geistes nachließ und namentlich vielfach Unberufene sich zum Lehramt drängten, so stellte sich die Nothwendigkeit eines bestimmten Lehrstandes bald heraus, welcher sich organisch aus denen entwickelte, die das stets präsente Charisma der Didaskalie besaßen. Das allgemeine Recht zu lehren ward darneben anerkannt, doch des Mißbrauchs wegen mehr und mehr beschränkt und an Bedingungen geknüpft, const. app. 8, 32. Eus. 6. 19. Im 3. Jahrh. hatte fast jede Gemeine ihren Lehrstand. Bald trug man auf diesen der Ordnung wegen auch die priesterlichen Verrichtungen über, namentlich die Ausspendung der Sacramente; und es brachen sich falsche alttestamentliche Vorstellungen von einer vermittelnden Stellung desselben zwischen Gott und der Menschheit allmählig Bahn, die auch zu einer höhern Weihe führten (ordinatio, relatio in ordinem). Als *Κλῆρος* nach Art der jüdischen Hierarchie (entweder *ὃν ὁ κλῆρός ἐστιν ὁ Θεός*, oder *οἱ εἰσιν ὁ κλῆρος τοῦ Θεοῦ*) schied sich der Lehrstand immer schroffer vom Volke, dem *λαός*. Dieses letztere versah noch eine Zeitlang die niedern Kirchendienste, bis bei wachsender Geschäftsmasse auch für diese eigene, halbclericalische, Beamte angestellt

wurden, im Laufe des 2. und 3. Jahrh., nämlich die Ὑποδιάκονοι, subdiaconi, zur Unterstützung der Diaconen; die Ἀκόλουθοι, Acolythi oder Acoluthi, Gehülfen des Bischofs (nur im Occident); die Ἐξορκισταί, ebenfalls nur im Occident, zur Beaufsichtigung der ἐνεργούμενοι und später zum Gebet über die Katechumenen; die ἀναγνῶσται, lectores, zur Verwahrung der codices und Vorlesung der heiligen Schrift bei den Versammlungen, und die πυλωροὶ oder θυρωροί, Küster, die über die äußere Ordnung wachten. Bischof, Presbyteren und Diaconen bildeten den höhern Clerus (ordines majores), die übrigen den niedern (ordines minores), Eus. 6, 43.

Der Einfluß der Gemeine erhielt sich zunächst bei der Wahl der Geistlichkeit; der Clerus schlug vor (testimonium), die Gemeine verwarf oder bestätigte (suffragium). Ein Bischof wurde von den Bischöfen seiner Provinz gewählt, von der Gemeine bestätigt; oft wählten auch die Gemeinen selbständig. Ebenso hatte die Gemeine eine Stimme bei der Excommunication und Absolution von Mitgliedern. Größern Einfluß gewannen nur einzelne Persönlichkeiten, wie die Confessores und die seniores plebis in der nordafricam Kirche, eine Art christlicher Volkstribunen. Ambrosiast. in 1 Tim. 5. Optat. de schism. Don. ed. du Pin. p. 169.

Unter dem Clerus selbst bildete sich eine doppelte Richtung aus; eine episcopale, welche die Rechte, welche die Bischöfe aus Observanz ausübten, zum Gesetz stempeln wollte; sie behauptete, der Bischof habe seine Gewalt unmittelbar von Gott (jure divino), als Nachfolger der Apostel und somit Stellvertreter Christi; das Presbyterencollegium stehe unter ihm, und er habe es nur bei wichtigen Angelegenheiten zuzuziehen, nicht um Beschlüsse zu fassen, sondern um diesen Geltung und Feierlichkeit zu geben. Ihr entgegen stand die presbyteriale Parthei; sie ließ den Bischof nur als primus inter pares gelten, eingesetzt um der Ordnung willen (jure humano), nur Uebereinstimmung mit dem Presbyterencollegium giebt seinen Beschlüssen Kraft, wie er denn seine Macht nur hat als vorsitzendes Glied des Presbyteriums. Der Streit zwischen beiden zieht sich durch die ganze Periode, die presbyteriale Parthei aber verliert immer mehr Boden, weil das Volk den Episcopalen sich zuneigt.

Anfangs trieben die christlichen Lehrer neben ihrem Amte ein Gewerbe, meist aber gingen sie wol aus dem gebildeten und wohlhabenden Stande hervor, 1 Tim. 3, 2. Allein bald trat eine Besoldung von Seiten der Gemeine ein, und es ward für sie gesammelt, entweder jeden Sonntag, oder in Africa z. B. jeden ersten Monatssonntag (divisiones, mensurae). Später verbot man sogar den Geistlichen ein Geschäft zu treiben. Concil. Illiberitanum (Elvira) I. 305. can. 18.

## §. 10.

## Verbindung der Gemeinden mit einander.

Die freie, an keine Form geknüpfte Gemeinschaft der christlichen Gemeinen unter einander mußte bald des Mißbrauchs wegen in eine Art Ordnung gebracht werden. Betrüger, Spione, Irrlehrer hintergingen die christliche Gastfreundschaft. Eus. 4, 23. Cypr. ep. 3. Daher wurde jeder christliche Reisende mit einer Art Legitimationsschein versehen, der ihm Aufnahme sicherte (ἐπιστολαὶ συστατικαί, ἐκκλησιαστικαί, κοινωνικαί, ἐγκύλιοι, ep. commendatoriae, communicatoriae, circulares). Um nicht verfälscht werden zu können, erhielten sie bald eine bestimmte Form (γράμματα τετυπωμένα, literae,

ep. formatae). Die Bischöfe pflegten bei ihrem Amtsantritt Schreiben an ihre Mitbischöfe zu erlassen (ἐπ. ἐνθρονιστικαί).

Die Apostel und die ersten Boten des Evangeliums wendeten sich fast ausschließlich an die großen Städte, von dort aus kam das Christenthum aufs Land. Die Landgemeinen wurden entweder von einem Presbyter aus der Stadt versehen, oder wählten sich einen eignen Bischof (χωρεπίσκοπος). Die Muttergemeine behielt aber stets einen gewissen Einfluß. Wenn in einer großen Stadt ein kirchliches Gebäude nicht mehr ausreichte, so wurden Nebenkirchen angelegt (filiae), denen ebenfalls Presbyter vorstanden. Der Bischof der Mater hatte so einen gewissen Amtsbezirk (διοίκησις, παροικία), dem er vorstand, und dessen Cleriker und Gemeindeälteste er über wichtige Dinge zu Rathe zog (Diöcesansynode).

Gleich natürlich bildet sich ein Uebergewicht des Bischofs der Metropole über die der Provinzialstädte; die Bischöfe einer Provinz versammelten sich in der Hauptstadt zu Berathungen (Provinzialsynoden), auf welchen der Metropolit als primus inter pares den Vorsitz hatte. Unter den Metropolen selbst hatten wieder die von den Aposteln gegründeten Gemeinen ein größeres Ansehen (sedes apostolicae), besonders Rom, Antiochia, Alexandria, Ephesus, Corinth, Jerusalem.

Zur Zeit, als die Synoden gewöhnlich wurden, hatte sich in den Gemeinen das Episcopalsystem bereits so ausgebildet, daß dieselben auf den Provinzialsynoden durch den Bischof repräsentirt wurden. Anfangs traten dergleichen nur bei wichtigen Anlässen zusammen; bald zu bestimmter Zeit, jährlich einmal oder zweimal, zunächst in Kleinasien, Griechenland und Africa, nach 150 n. Chr. im 3. Jahrh. schon verbreitet. Tert. de jejun. 13. Cypr. ep. 75. Can. app. 36. Nach 250 wird ihre Berufung regelmäßiger; jede Diöces verpflichtet, einen Repräsentanten zu stellen; ihre Beschlüsse (κανόνες) erlangen Gültigkeit für die Provinz, und werden benachbarten Synoden durch Synodalschreiben (ἐπ. συνοδικαί, κανονικαί, ep. synodales, canonicae) bekannt gemacht. In unwichtigeren Fällen ward nicht stets eine Synode berufen, sondern wenn ihre Erledigung schnell nöthig war, entschied der Metropolitanbischof observanzmäßig als Commissionär der Synode. Durch diese Verfassung wuchs auf der einen Seite die Macht der Bischöfe, als einer gesetzlich entscheidenden Corporation, auf der andern Seite wurde ihre Isolirung und Willkühr gehindert. Die ursprünglich collegialische Form neigt sich bald mehr zur Monarchie, mit Bevorzugung des Metropoliten, hin; doch erfolgt die Durchführung monarchischer Verfassung weit schwerer, als in den einzelnen Gemeinen, weil die Gesammtheit der Bischöfe einen mächtigern Widerstand leisten konnte, als das Presbytercollegium. Zunächst erscheint diese Verfassung in Africa, mit der Metropolis Carthago, und in Italien mit der Metropolis Rom.

## §. 11.

## Katholische Kirche.

Gerade was dem Heidenthum abging, der Gedanke einer allgemeinen Weltreligion, das war seit Anfang der christlichen Kirche der Mittelpunkt ihres Lebens und Strebens. Gesteigert wurde die Idee der Allgemeinheit und Gleichheit durch die Verfolgungen und die engherzigen Bemühungen der Häretiker, einen Unterschied zwischen γνῶσις und πίστις auch im Christenthum geltend zu machen. Um die Reinheit der Lehre zu bewahren, wurde die Ueber-

einstimmung der von den Aposteln gegründeten Gemeinen über ein Dogma als Beweis für dessen Apostolizität festgesetzt. Aus dem freudigen Bewußtsein des Besitzes der reinen Lehre entsprang die Behauptung, daß nur in der Kirche Heil zu finden sei; der Gedanke, daß der *eine* Geist am entsprechendsten sich auch in *einer* äußern Form manifestire, hat auch eine gewisse Wahrheit. Nur in seiner falschen Consequenz, wie sie sich bald zeigt, daß, wer sich von der *einen* Form lossage, auch zugleich den allgemeinen Glauben verläugne, somit aus der Kirche scheide, und so die Hoffnung des Heils verliere, ist er zu verwerfen. Zunächst zeigen sich Spuren dieses falschen Katholizism bei Cyprian in der Schrift de unitate ecclesiae (Extra ecclesiam nulla spes salutis — habere jam non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem — esse martyr non potest, qui non est in ecclesia). Doch hatte Cyprian noch ein offnes Auge für die Irrelevanz der Form zur Seligkeit. Selbst in dieser Getrübtheit war der Gedanke der Katholizität für die Kirche heilsam, weil er sie dem Heidenthum gegenüber als geschlossenen Phalanx kämpfen ließ, und so ihren Sieg erleichterte.

Schädlich war dagegen der Gedanke, daß diese Einheit auch, außer in der Gesammtheit der Bischöfe und der Gemeinen, noch eine sichtbare Repräsentation fordere, zumal da man bald anfing, als sichtbaren Mittelpunkt der Kirche den römischen Bischofsstuhl zu betrachten, weil man allgemein die Reinheit der römischen παράδοσις anerkannte, und Rom in der That eine weise vermittelnde Stellung in der ersten Kirche einnahm und sich durch practischen Tact auszeichnete (Iren. 3, 3. Ad hanc (Rom.) ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est, omnem convenire escclesiam, h. e. eos, qui sunt undique fideles; in qua semper ab his, qui sunt undique con(ob)servata est ea, quae est ab app. traditio). Rom berief sich besonders auf den vom Herrn dem Petrus verliehenen Vorzug, der auf seine Nachfolger im Bischofsamt übergegangen sei. Theilweise erkannte man dies auch an, nämlich daß Petrus die Einheit der übrigen Apostel gleichsam repräsentire, und daß eine solche Repräsentation auch Rom zukomme. (Cypr. de un. eccl. Qui ecclesiae renititur et resistit (qui cathedram Petri, super quam fundata est ecclesia, deserit) in ecclesia se esse confidit? die Worte qui — deserit (vielleicht späterer Zusatz) id. ep. 55. ad Cornel.: Petri cathedra, ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est). Doch hielt man daneben an der gleichen Macht und dem gleichen Rechte aller Bischöfe fest. Mth. 18, 18. Joh. 20, 22. Als römische Bischöfe sich ihres Ansehens überhuben (z. B. B. Victor um 190 im Paschastreit, und im 2. Jahrh. Stephanus im Streit über die Ketzertaufe, durch Ausschließung der Gegner aus der Kirchengemeinschaft), wies man dies entschieden zurück, und vindicirte die Unabhängigkeit der Tradition anderer sedes apostolicae. (So Irenäus, Cyprian mit einer nordafrican. Synode.) Tertullian erwähnt römische Decrete, in denen sich die römischen Bischöfe als episcopi episcoporum bezeichneten. Bischof Stephanus setzte zwei spanische Bischöfe, Basilides und Martialis, die als libellatici abgesetzt worden waren und an ihn appellirt hatten, eigenmächtig wieder ein. Cyprian, von den spanischen Bischöfen befragt, entschied gegen Rom, und hielt überhaupt den Grundsatz der Gleichheit aller Bischöfe, als Nachfolger der Apostel, streng fest. (Episcopatus unus, episcoporum multorum concordi numerositate diffusus, gleichsam ein Gesammtepiscopat als Repräsentation der Kircheneinheit ep. 62.) Nichts desto weniger kam Rom bei seinen Ansprüchen einiges Aeußerliche zu statten; namentlich, daß es die einzige sedes apostolica des Abendlandes war. Doch erlangt es in dieser Periode noch kein Recht, höchstens eine gewisse Observanz.

Auch andere Metropolen miſchten ſich oft eigenmächtig in die Händel fremder Diöceſen.

## §. 12.

### Disciplin. Schismata darüber.

Um die Reinheit der Kirche auch in ſittlicher Beziehung möglichſt zu bewerkſtelligen, ſchloß man hartnäckige öffentliche Sünder, nach mehrmaliger Ermahnung aus (excommunicatio), nach apoſtol. Sitte (1 Cor. 5, 5. 2 Tim. 1, 19. 20. Gal. 1. 8. 9. 1 Joh. 2. 19. 2 Joh. 10. Apoc. 2, 2. 14. Act. 5). Ein ſolcher, als in den κόσμος, das Gebiet des Satans, zurückgetreten, konnte nur durch eine dem Katechumenenſtand ähnliche, aber härtere und demüthigendere Vorbereitung (poenitentia) zur Wiederaufnahme gelangen. Sie beſtand in vier Gradus: 1) πρόσκλαυσις, hiematio, προσκλαίων, χειμάζων, flens, hiemans. Tert. de poen. 9. Presbyteris advolvi, et caris dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere — sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus dejicere, plerumque jejuniis preces alere, ingemiscere, lacrimari, et mugire dies noctesque ad Deum. 2) ἀκρόασις (ἀκροώμενοι, audientes); ſie durften dem Vorleſen des göttlichen Worts und der Predigt an dem Orte beiwohnen, wo auch die Katechumenen und Nichtchriſten ſtanden. 3) ὑπόπτωσις (ὑποπίπτοντες, γονυκλίνοντες, genuflectentes, prostrati: Zulaſſung auch zu den Gebeten, aber nur knieend. 4) σύστασις (συνιστάμενοι, consistentes) Zulaſſung zum ganzen Gottesdienſte, zur Communion nur als ſtehende Zuſchauer. Hierauf folgt ein reuiges Bekenntniß vor der ganzen Gemeine (ἐξομολόγησις, confessio), dann die Abſolution und Wiederaufnahme (pax, reconciliatio, venire ad communionem manu ab episcopo et clero imposita, pacem dare), und von Seiten der Gemeine der Bruderkuß (φίλημα ἅγιον). Dieſe ſich nach und nach bildende Ordnung ward feſtgeſtellt auf den Concilien Elvira (Illiberis) 305, Arles (Arelate) 314, Ancyra 315, Neocäſarea 315; gefördert durch die Bemühungen eines Dionyſius von Alexandria, Gregorius Thaumaturgus um 260, Petrus von Alexandria um 306. Cyprian von Carthago und Tertullian ſchrieben beide einen liber de poenitentia.

Als man, nicht ohne Einwirkung der montaniſtiſchen Grundſätze, begann, zwiſchen peccata mortalia und venialia zu ſcheiden, ließ man die alte Bußordnung nur für die letzteren gelten. In Bezug auf die Todſünde (Mord, Unzucht, Abfall vom Chriſtenthum (Idolatria) trennten ſich die Stimmen. Einige verweigerten die Abſolution darauf gänzlich, zuerſt Tert. de pud. 12. Die römiſche und nordafricaniſche Kirche traten ihm in Betreff der Idololatrie und des Mordes bei, über Unzucht urtheilte man milder. Nach Tertullians Tode machte ſich die mildere Praxis, namentlich in Rom, geltend; alle Bereuenden nahm man wenigſtens in periculo mortis wieder auf. Africa unter Cyprian blieb ſtrenger. Cypr. ep. 2. Test. adv. Iud. 3, 28. Die zu große Strenge rief das Extrem zu großer Laxheit hervor; man dehnte, beſonders ſeit der großen Verfolgung 249 n. Chr. die ſogenannte praerogatio martyrum et confessorum, Gefallenen durch libellos pacis Wiederaufnahme auszuwirken, unverhältnißmäßig aus, und ließ von ihnen Empfohlene ohne alle Prüfung wieder zu. Solche Bekenner, von lapsis überlaufen, fielen häufig in einen gewiſſen geiſtlichen Hochmuth, und ſtellten dergleichen Scheine ohne Weiteres aus. Der Widerſtand dagegen (Tert. de pud. 22.) fand keinen rechten

Anklang. Eus. 6, 42. Gegen beide Extreme, der schroff-montanistischen Härte und der Laxheit, mußte die Kirche ankämpfen.

Schisma des Felicissimus (Kampf gegen die laxe Disciplin). Gegen Cyprians Wahl zum Bischof von Carthago 248 erklärte sich ein Theil des Clerus, zum Theil aus presbyterianischen Grundsätzen; namentlich fünf Presbyter, die sich alsbald Eingriffe in Cyprians bischöfliche Rechte erlaubten; besonders Novatus. Sie wählten eigenmächtig den Felicissimus zum Diacon, was Cyprian aus Liebe zum Frieden duldete. In der decian. Verfolgung flüchtete Cyprian eine Zeit lang, weshalb ihn seine Gegner der Feigheit und Verletzung der Hirtenpflicht anklagten. Die zahlreichen lapsos dieser Verfolgung, als sie Reue zeigten, vertröstete Cyprian auf die Herstellung der Ruhe und eine Synode. Als sie sich damit nicht begnügten, schürten die Gegner ihren Widerstand an, confessores und martyres stellten ohne Prüfung libellos pacis aus; so daß sich Cyprian offen dagegen aussprach, auf einen Ausspruch der römischen Kirche aber einer größeren Milde Raum gab. Nach dem Ende der Verfolgung 251 sandte Cyprian einige Bischöfe voraus, um eine Kirchenvisitation zu halten und Presbyter zu ernennen, und aus den Kirchenkassen die Armen zu unterstützen. Diese Absicht Cyprians sah die presbyterian. Parthei als Ueberschreitung seiner Befugnisse an; und um seine Parthei zu verstärken, nahm Felicissimus sogleich alle lapsos ohne Weiteres auf. Cyprian machte endlich diesem Unwesen mit einer nordafricanischen Synode ein Ende; eine mittlere Praxis in Bezug auf die lapsos wurde festgestellt; sie sollten, wenn sie Reue zeigten, in tödtlicher Krankheit wieder aufgenommen werden. Als die Verfolgung aufs Neue ausbrach, ließ Cyprian alle lapsos zu, um sie zu stärken. Die Parthei des Felicissimus trennte sich nun von der Kirche, und wählte den Fortunatus zum Bischofe; Rom trat auf Seiten Cyprians. Cypr. ep. 2. 12. 14. 22. 33—40. 52. 55.

Spaltung des Novatian (Kampf mit der schrofferen Richtung zu Rom). Der römische Bischof Cornelius war für die mildere Praxis, gegen ihn stand zu Rom eine Parthei unter Novatianus, einem frommen, streng ascetischen Manne, Presbyter, der für die strengere Kirchenzucht kämpfte. An ihn schloß sich Novatus aus Carthago, aus antiepiscopalem Interesse die Fahne wechselnd, an, und trieb die Sache zu einem Schisma. Beide Theile suchten die Zustimmung von Antiochia, Alexandria und Carthago zu erlangen; Fabius von Antiochia näherte sich dem Novatian, Cyprian von Carthago hielt es mit Cornelius, Dionys von Alexandria suchte zu vermitteln. Die Streitpunkte waren: 1) über das Bußwesen; Novatian behauptet nicht, die lapsi seien verdammt, wol aber die Kirche habe kein Recht, ihnen die Vergebung ihrer Sünden zu versichern; Cyprian nennt dies die Armen hinhalten; die biblische Berechtigung wies er ihm nach aus 1 Cor. 9, 22. 12, 26. 10, 33. 2) Die Lehre von der Kirche; Novatian behauptet, sie dürfe, ohne ihren Character einzubüßen, keine Unreinen dulden (daher seine Anhänger οἱ καθαροί); Cyprian wies ihm nach, daß er die unsichtbare und sichtbare Kirche verwechsle. Die mildere Praxis trug den Sieg davon; die Novatianer wählten den Novatian zum Bischof und erhielten sich einige Zeit lang als Secte. Cypr. ep. 41—52. Dion. Alex. bei Eus. 6, 45. 7, 8. Socr. 4, 28. Pacian. (ep. Barcin. 4. Jahrh.) ep. 3 contra Nov. errores (bibl. Max. Patr. tom. IV.)

Schisma des Meletius in Aegypten (nach 300 n. Chr.). Die lapsos der diocletian. Verfolgung nahm Petrus von Alexandria nach der milden Kirchenpraxis wieder auf. Meletius von Lycopolis (nach Athan. apol. c. Arian. 59. und Socr. 1, 6. vielleicht selbst lapsus) vertrat die strengere Praxis;

in antimetropolitanischem Interesse erlaubte er sich Eingriffe in des Petrus Amtsgebiet, namentlich unbefugte Ordinationen, und sagte sich endlich gänzlich von seinem Metropoliten los. Das Concil von Nicäa 325 entsetzte den Meletius, und bestätigte das Metropolitanrecht des Petrus; Meletius stiftete eine Secte, die trotz einer scheinbaren Aussöhnung längere Zeit fortbestand. Petr. ep. in Gallandi bibl. patr. IV. 109. Theodoret 1, 9. Iren. fab. 4, 7. Sozom. 1, 23. ep. Phileae (Bischof von Thmuis) Gallandi l. c. p. 67.

## Cap. II.

### Christliches Leben und Cultus.

### §. 13.

### Christliches Leben.

Das Eigenthümliche der ersten christlichen Zeit ist, daß Leben und Lehre sich gegenseitig durchdrangen und bedingten, und daß Verirrungen in der Lehre auch im Leben als verderblich galten (Orig. in Math. 33. Malum quidem est, invenire aliquem secundum mores vitae errantem; multo autem pejus arbitror esse, in dogmatibus aberrare). Wahrhaft überwältigend äußerte sich der Geist in dieser ersten Zeit des frischen Lebens (man vergleiche die herrlichen Selbstgeständnisse Cypr. ad Donat. Just. M. apol. II. Orig. c. Cels. 1, 67.) und um so reiner, als noch wenig unreine Motive zum Uebertritt vorlagen. Orig. c. Cels. 3, 29. Daß durch die Concentration aufs Christliche (nicht eine gemachte, sondern eine natürliche) die Christen in schroffen Gegensatz gegen die Welt (auch öfters Erlaubtes in ihr), geriethen, war eher Vortheil als Schaden; hätte man sich nur mehr gehütet, diese Entsagung als etwas Verdienstliches, als an und für sich hinreichendes opus operatum zu betrachten. Das christliche Leben stellte man allgemein unter dem Bilde einer militia dei et Christi dar. Durch zu fleischliche Fassung der Sündenvergebung fielen Manche in geistige Trägheit (Tert. de poen. (bes. c. 6.) Orig. in Joh. tom. 6. c. 17. Tert. ad nat. 1, 5. Im Ganzen aber war das Bild des christlichen Lebens ein heiliges und herrliches, namentlich die aufopfernde Liebe der Christen (Bruderkuß, *Φίλημα ἅγιον*. Clem. Al. Paedag. III. p. 256. 57. Armen- und Krankenpflege, hauptsächlich Pflicht der christlichen Hausfrau. Tert. ad uxorem; Cypr. ep. 61. de opere et eleemosynis. Eus. 7, 22. Cypr. ad Demetrianum — liber de mortalitate); ihr Gehorsam gegen die Obrigkeit und ihre Treue in den Staatspflichten. Tert. apologet. 42. de idolol. 15. Die Frage, ob ein Christ heidnische Cärimonien auf Befehl oder von Amtswegen, natürlich nur äußerlich, mitfeiern dürfte, wurde von der Mehrzahl verneint; allgemein verwarf man schändliche Gewerbe. Tert. de idolol. Const. app. I. 8, 31. und Theilnahme an den Gladiatorenspielen. Tert. de idolol. 6. Iren. haer. 1, 6. Cypr. ad Donat. Tert. de Spectac. 19. Alles dies rechnete man zu der *πομπὴ τοῦ διαβόλου*, der man in der Taufe entsagte; eine Uebertretung galt als Bruch des sacramentum militiae (christl. Felonie) und wurde mit Excommunication bestraft. An der Vermeidung der öffentlichen Vergnügungen erkannte man meist die Christen. Tert. de spect. 24. Cypr. ep. 6. Militärämter stellten einige als unverträglich mit dem Christenthum dar. (Tert. de cor. mil. de idol. 18.) Dabei war aber im christlichen Leben nichts finster Ascetisches, und der Vorwurf der Heiden, sie seien eine latebrosa und lucifuga natio unverdient. Tert. apol. 42. An einzelnen Tagen pflegten die Christen sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, und zu fasten und zu beten; das Ersparte gaben sie den Armen; einzelne blieben unverehelicht, lebten eingezogen und nährten sich durch

Handarbeit, ohne sich aber der Gemeine ganz zu entziehen (ἀσκηταί, ἀσκήτριαι, ἐγκρατεῖς, ἐγκρατῖται, ἀποτακτικοί, σακκοφόροι, καθαροί, continentes, abrenuntiantes). Tert. de cult. femin. Iust. M. apol. 2; ein solches Leben hieß Φιλοσοφία, und die Asceten trugen den Philosophenmantel (τρίβων, pallium). Iust. Mart. dial. cum Tryph. Auch hier mischte sich bald der Irrthum des opus operatum ein, selbst bei Kirchenlehrern. Orig. in Jerem. h. 19. §. 4. Cypr. de hab. virg. Bald fesselte man die Freiheit durch Gesetze Conc. Illib. (305.) c. 33. Die Asceten, um sich im Ueberwinden der sinnlichen Lust zu üben, hatten Weiber bei sich, zu einer geistigen Verbindung, die aber oft ausartete (ἀδελφαί, συνείσακτοι, subintroductae, ἀγαπηταί. Past. Herm. parab. III. 9, 11. Tert. de jejun. 17. Iren. 1, 6. 3. Cypr. ep. 62. Conc. Illib. c. 27. Conc. Ancyr. (314.) c. 19. Noch andere machten sich selbst arm, aus Mißverstand von Luc. 18, 24. (dagegen Clemens Alex. τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος). Doch im Allgemeinen war die christliche Ueberzeugung sowohl gegen die Ueberschätzung, als gegen die gesetzliche Einschränkung solcher Leistungen. Tert. de jejun. — ad ux. 2, 8. Clemens Al. strom. 7, p. 741. Paed. III. p. 250. In Bezug auf Kleidung waren einige rigoristisch, man solle Christi Armseligkeit nachahmen; andere freier. Tert. de cult. fem., bes. 2, 11. Clem. paedag. 2, 12. Cypr. de hab. virg. (schroffer). Eine gemischte Ehe zu schließen, widerrieth man, doch sollten die geschlossenen nicht getrennt werden; christliche Ehen wurden von den Vorstehern geprüft, und bald gestaltete sich eine Art von Einsegnung (Feier der Communion, Gebet). Ignat. ep. ad Polyc. §. 5. Tert. ad ux. 2, 8. Das Gebet galt als Mittelpunkt des christlichen Lebens, als Ausübung des Priesterthums; das ganze Leben sollte ein Gebet sein. Tert. de orat. Orig. de orat. Clem. Al. strom. 7, p. 722. 728. Die Christen richteten sich außer den Versammlungen nach den jüdischen Betzeiten (dritte, sechste, neunte Stunde).

*Cave* primitive Christianity ed. 5. 1689. *Goulfr. Arnold* die erste Liebe. 5. Ausg. 1723.

## §. 14.

## Versammlungsorte, heilige Zeiten, Feste.

Die Christen, als das priesterliche Volk, betrachteten ihr ganzes Leben als einen Gottesdienst, als ein tägliches Sichselbst zum Opfer bringen, cf. Orig. c. Cels. VIII, 400. Ohne dem Orte eine besondere Weihe zuzuschreiben, versammelte man sich täglich zu Gebet und Vorlesen der Schrift; das Local gaben vermögendere Gemeineglieder her. Rom. 16. Orig. de orat. 31. Clem. Alex. strom. 7, 715. (οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ,) Tert. de orat. 24. Clem. Al. paedag. 3, p. 256. In größeren Gemeinen fand natürlich die Versammlung in verschiedenen Privatlocalen statt. (ἡ κατ' οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησία. 1 Cor. 16, 19. 20. Col. 4, 15. Rom. 16, 5.) Dergleichen Säle richtete man nach und nach etwas ein; ein erhöheter Sitz für den Redner (pulpitum, suggestus, ἄμβων) und ein Tisch zur Austheilung des Abendmahls (τράπεζα, mensa) genügten Anfangs. Letzterer heißt schon bei Tertullian ara, altare, vielleicht mit Beziehung auf das Opfer. Eigene Versammlungshäuser (θρησκευόμοι τόποι, ἐκκλησίαι, κυριακά, dominica, προσευκτήρια) erwähnt ein Edict Galliens; zur Zeit Diocletians gab es schon prächtige Kirchen (die erste vielleicht zu Edessa um 202. *Assemani* bibl. orient. I. 391). Anfangs waren sie sehr einfach, weil die Kunst geflissentlich fern gehalten wurde, namentlich die Malerei; Bilder finden sich zuerst bei den heidn. Eclectikern (z. B. Kaiser Severus), und den gnostischen Häretikern, z. B. den Carpocratianern; von da drangen sie zunächst ins christliche Privatleben, als sym-

bolische Embleme auf Ringen, Gefäßen u. dgl., z. B. ein Hirt, der ein Lamm trägt, eine Taube, ein Fisch (Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ), ein gen Himmel segelndes Schiff, ein Anker u. dergl. Tert. de pudic. 7. 10. Clem. Al. paedag. 3, 246. 247. Ende des 3. Jahrh. finden wir Spuren solcher Sinnbilder in den Kirchen (conc. Illib. c. 33.) Sehr gebräuchlich war das Kreuzeszeichen.

Der Gottesdienst bestand Anfangs aus Betrachtung eines Schriftabschnittes und gemeinschaftlichem Gebete; man schloß sich in der Form an die jüdische Synagoge an; zunächst Vorlesen eines prophetischen Abschnittes des A. T.; dann eines neutestamentlichen, welche die Hermeneuten (nach Analogie der מתרגמים der Synagoge) übersetzten. Lateinische Uebersetzung der Schrift wird erwähnt Aug. de doctr. chr. 2, 11; dann folgte darüber eine kurze erbauliche Ansprache, die im Occident sehr zurücktrat (Sozom. 7, 19); im Orient dagegen bald die Hauptsache wurde. Auch Kirchengesang findet sich sehr früh, entweder sang man die Psalmen oder prophetische Stücke oder eigens gedichtete Hymnen.

Anfangs versammelten sich die Christen jeden Tag; später zeichnete man einzelne Tage und Zeiten aus, so daß ein ganzer, die Erlösungsgeschichte jährlich gleichsam reproduzirender Festcyclus entstand. (Es ist durchaus unnöthig, dies aus irgend einer Nachahmung jüdischer oder heidnischer Feste abzuleiten; es entfaltete sich mit innerer Nothwendigkeit aus dem Christenthume selbst.) Im Gegensatz gegen das Judenthum feierte man den Sonntag (den Auferstehungstag) statt des Sabbaths (Act. 20, 7. Apoc. 1, 10. 1 Cor. 16, 2. ungewisse Andeutungen), die erste sichere Spur Ignat. ad Magnes. 9. Ende des 3. Jahrh. enthielt man sich am Sonntag aller Geschäfte; man feierte ihn als Freudentag durch Nichtfasten und Stehen beim Gebet. Tert. de orat. 23. Als Vorbereitung auf den Sonntag feierte man die Mittwoch (feria quarta) und den Freitag (feria sexta) durch Gebet und Fasten; es waren gleichsam Wachtage im christlichen Kriegsleben (stationes, dies stationum, Past. herm. 3, sim. 5.); man beging sie durch Halbfasten (semijejunia ξηροφαγίαι) bis 3 Uhr Nachmittags. Die jüd. christlichen Gemeinen feierten den Sabbath, ganz wie den Sonntag, als Freudentag; die occidentalische Kirche, zum Beweis ihres Antijudaismus, stempelte ihn zu einem Fasttage. Tert. de jej. 14.; es entstanden über diese Differenz einzelne Streitigkeiten Tert. de or. 23. Hieron. ep. 72.

Die jüdischen Jahresfeste feierte ursprünglich wol die ganze christl. Kirche mit, aber in vergeistigtem christlichen Sinne (1 Cor. 5, 7.) Das Paschafest als Befreiung aus dem Diensthause der Sünde; das Paschalamm Typus des Opfers Christi; man feierte es in der Nacht vom 14—15. Nisan, der Tag darauf galt dem Andenken an Christi Leiden, der dritte an die Auferstehung. Als die Heidenchristen anfingen, die Majorität zu bilden, verließ man die jüdische Zeitrechnung; man bestimmte einen Sonntag, als Feier der Auferstehung, den Freitag vorher als Buß- und Fasttag zum Andenken an Christi Leiden; das Paschamahl betrachtete man als einen durch die Erfüllung in Christo abrogirten Typus; Christus habe kein Paschamahl gehalten, sondern das Abendmahl am 13. Nisan genossen, nach Gründen aus dem Ev. Joh.; die Streitfrage kam zur Sprache, als Bischof Polycarp von Smyrna den Bischof Anicet von Rom besuchte (162); Polycarp berief sich darauf, daß er mit Johannes das Passalamm gegessen, Anicet auf die römische Tradition. Man ließ den Streit auf sich beruhen. Um 171 schrieb Melito von Sardes für, Claudius von Hierapolis gegen den kleinasiat. jüd. Gebrauch. Der heftige Bischof Victor von Rom that den Bischof Polycrates von Ephesus in den Bann (um 190), weil

er der kleinasiat. Tradition nicht entsagen wollte; mußte aber von den Bischöfen seiner Ansicht (besonders von Irenäus von Lyon) sich deshalb bitter tadeln lassen. — Um Christi 40tägiges Fasten vor der Versuchung nachzuahmen, bestimmte man die Fasten vor Ostern in einigen Gegenden auf 40 Stunden, woraus später 40 Tage wurden (Quadragesimalzeit) Eus. 5, 24. — 50 Tage nach Ostern feierte man das Pfingstfest (gleichsam die Erstlinge der geistlichen Erndte und die Offenbarung des Geistes, der die Stelle des νόμος einnahm). Sämmtliche 50 Tage wurden als Freudentage durch Nichtfasten und Stehen beim Gebet begangen; hervorragend waren der 40ste Tag, zur Feier der Himmelfahrt Chr., und der 50ste (πεντεκοστή), zur Feier der Geistesausgießung Tert. de cor. mil. 3, 23. de idol. 14. Const. app. 8, 33. Conc. Illib. c. 43. — Im Orient entstand das Epiphanienfest (τὰ ἐπιφάνια), das Taufest Christi, die Offenbarung seiner messianischen Würde. Clem. Al. opp. p. 407. Aug. serm. 202, 2. (Die gnost. Basilidianer nahmen es wol eher von den Katholiken an, als umgekehrt.) — Eine Spur des Weihnachtsfestes findet sich Ende der Periode, es entstand im Occident und verbreitete sich langsam gegen Osten.

Die hohen Feste wurden auch durch nächtliche Gottesdienste verherrlicht (vigiliae, παννυχίδες), wahrscheinlich zur Erinnerung an die Verfolgungszeit, doch deutete man es auch symbolisch Tert. ad ux. 2, 4. Hieron. ad Matth. 25, 6. Lact. Instit. 7, 19. Const. app. 5, 19. — Die einzelnen Gemeinen feierten auch die Tage, an welchen aus ihrer Mitte Märtyrer gestorben waren; man versammelte sich an ihren Gräbern, und ermahnte sich gegenseitig zur Standhaftigkeit, indem man die Leidensgeschichte der Blutzeugen verlas. Eus. 4, 5. Tert. de cor. mil. 3. Cypr. ep. 34. 37. Const. app. 5, 18. Man nannte dergleichen Tage Geburtstage der Märtyrer (nämlich zum ewigen Leben), ἡμέραι γενέθλιοι, oder γενέθλια, dies natales, natalitia; man betete für die Seelen der Märtyrer.

Origenes brach der Verehrung der Blutzeugen Bahn durch seine Behauptung, daß sie bei Gott für die Lebenden intercedirten. (*Αἱ ψυχαὶ τῶν πεπελεκισμένων ἕνεκεν τῆς μαρτυρίας Ἰησοῦ μὴ μάτην τῷ ἐν οὐρανοῖς θυσιαστηρίῳ παρεδρεύουσαι διακονοῦσι τοῖς εὐχομένοις ἄφεσιν ἁμαρτημάτων. Εἰς μαρτ.* §. 30. **Sancti si dicuntur curam gerere salutis eorum, et juvare eos precibus suis atque interventu suo apud deum, non erit inconveniens. In cantic. cantic. opp. III. p. 75.**

## §. 15.

## Feier der Sacramente.

Im Allgemeinen zeigen die Einrichtungen der alten Kirche, daß man streng an der objectiven Wirkung der Sacramente festhielt, und in ihnen das Göttliche und Irdische (Zeichen und Kraft) für eben so unauflöslich zusammengeschlossen achtete, als in der Menschwerdung Christi Gottheit und Menschheit, und in dem göttlichen Worte Buchstaben und Geist. Die Sacramente begannen und förderten den geistigen Entwickelungsproceß, wie analog der physische sich gestaltet; der Geburt entsprach die Wiedergeburt durch die Taufe, in welcher der Mensch das Prinzip des neuen Lebens, den heiligen Geist, erhielt; dem physischen Ernährungsprocesse durch die Naturerzeugnisse entsprach der geistige durch das heilige Abendmahl, die Speisung durch Christi Fleisch und Blut.

Das Wesentliche des Glaubens für Juden und Heiden war der Glaube an Christus, mit dem, sie das Alte verlassend, das Neue annahmen; daher die Taufe

ein βαπτισμός εἰς Χριστόν. Der Täufling hatte ſich als κατηχούμενος, auditor einer Vorbereitung zu unterziehen (2—3 Jahre lang Conc. Illib. c. 42. Const. app. 8, 32). Ein Geiſtlicher oder gebildeter Laie als Katechet ertheilte den Unterricht; ſeinen Glauben mußte der Katechumen vor der Gemeine bekennen; man hatte zu dieſem Zwecke die allgemein gültige Kirchenlehre (παράδοσις ἀποστολική, κήρυγμα ἀποστολικόν) in kurze Sätze zuſammengefaßt, die der Täufling, zum Zeichen, daß ſie für ihn nicht etwas Todtes, Geſchriebenes ſeien, auswendig lernen und ſich abfragen laſſen mußte (ἐρώτημα 1 Petr. 3, 21.) Tert. de cor. mil. 3. de resurr. 48. Eus. 7, 9. Cypr. ep. 76. Man nannte dieſe Formel, in welcher ſich der lebendige Glaube der Gemeine gleichſam cryſtalliſirt hatte, σύμβολον (entweder Zeichen, oder tessera militaris, Loſung für den neuen Streiter Chriſti; und zwar ἀποστολικόν, weil es die apoſtoliſche Lehre enthielt. Später führte man auch die Form auf die Apoſtel zurück und ſpielte vielfach allegoriſirend mit dem Worte σύμβολον Clem. Al. strom. 5, 582. Aug. serm. p. 212. woraus auch die bekannte Fabel entſtand, jeder Apoſtel habe einen Beitrag dazu geliefert (συμβάλλειν). (Die urſprünglichſte Form dürfte wol das noch geltende symbolum Romanum ſein. Anſätze dazu ſchon im N. T. Matth. 28, 19. Act. 8, 37. 1 Tim. 3, 16. 6, 12. 1 Petr. 3, 21; andere Faſſungen bei Irenäus 1, 1. p. 44. 1, 2. p. 45. 1, 3. p. 46. Origenes de princ. praef. c. Marcion. dial. 1. Tertullian de virg. vel. 1. de praescr. adv. haer. 13. 14. adv. Prax. 2. Cyprian ep. 69 (76). 70. in den Constitutiones apostolicae 7, 41; außerdem haben wir noch ein jeruſalemiſches Symbol bei Cyr. cat. 6. ein cäſareenſiſches Socr. 1, 8., ein alexandriniſches Socr. 1, 26., ein antiocheniſches Cassian. de incarnat. 6, p. 1272., ein aquilejenſiſches Rufin expos. symb. Sie alle ſtimmen in der Sache überein, weichen aber im Ausdruck ab.) Der Täufling mußte beſtimmt ſeiner frühern Lebensweiſe, der Welt und dem Satan entſagen, um ins Reich Gottes einzutreten (ἀποτάσσεσθαι τῷ διαβόλῳ καὶ τῇ πομπῇ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ [d. h. den heidn. Götzen] abrenuntiatio diaboli). Tert. de spect. 4. Const. app. 7, 41. Dann wurde er εἰς Χριστόν, wol auch auf die heil. Dreieinigkeit getauft, durch Untertauchung (immersio); nur Kranke durch Beſprengung (adspersio, baptismus clinicorum); letzteres hielten einige für unzureichend und forderten Wiederholung; dagegen Cypr. ep. 76. Gegen Ende der Periode fing man an, den Täufling, als einen vom Teufel Beherrſchten, Energumenen, förmlich zu exorciſiren. Clem. Alex. opp. II. p. 988. Die erſtere ſichere Spur Conc. Carthag. 256.

Spuren der Kindertaufe finden wir ſchon zeitig, z. B. Iren. 2, 22. 4. Man argumentirte nicht ſowol aus Schriftſtellen, als vielmehr aus der Natur des Sacraments; das chriſtliche Leben ſollte ſchon in ſeiner erſten Entwickelung geheiligt werden, die Wiedergeburt mit dem Leben beginnen; heftiger Gegner der Kindertaufe iſt Tertullian (de baptismo). In der african. Kirche, in welcher das Dogma von der menſchlichen Verderbtheit zuerſt ſeine Ausbildung fand, ward die Kindertaufe zuerſt Dogma, auf einem Concil zu Carthago 252 wurde ihre Nothwendigkeit anerkannt und der zweite oder dritte Tag nach der Geburt feſtgeſetzt. Cypr. ep. 59. Die alex. Kirche nahm die Nothwendigkeit derſelben ebenfalls an, weil Origenes es gut mit ſeiner Lehre von den vor dieſem Leben gefallenen, und deshalb von mitgebrachter Schuld zu reinigenden Menſchenſeelen vereinigen konnte. Allgemein drang die Sitte erſt ſpät durch; man ſtellte Pathen oder Taufzeugen (sponsores, susceptores, fideijussores, ἀνάδοχοι) auf. Tert. de bapt. 18. Befohlen iſt die Kindertaufe Const. app. 6, 15. Orig. in Luc. hom. 14. in Rom 5, 9.

Auf die immersio folgt die Handauflegung (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, χειροθεσία) mit Gebet, die in der ersten Kirche von großen Geisteserweisungen begleitet war Act. 19, 6.; deshalb entstand später die Meinung, die immersio sei mehr der negative Theil der Taufhandlung, das Abthun der Sünde, die Cheirotheſie der positive, die Geistesmittheilung. Man schied beides, und wies letztere, als Firmelung oder confirmatio, den geistig besonders begabten Bischöfen zu. Andere symbolische Gebräuche bei der Taufe waren: die Salbung zum geistlichen Priesterthum, Speisung mit Milch und Honig (Symbol der Gotteskindschaft) Tert. de cor. mil. adv. Marc. 1, 14. Clem. Paed. I. p. 103., das osculum pacis (εἰρήνη), Symbol der Brüderschaft.

Streitigkeiten entstanden schon im 3. Jahrhundert, hinsichtlich der von einem Häretiker vollzogenen Taufe; Kleinasien (Synoden zu Iconium und Synnada um 200) und Nordafrica (Synode von Carthago) erklärten sie für ungültig, und forderten Wiederholung der Taufe; Rom erkannte sie, wenn rite vollzogen, für gültig an und ertheilte dem Uebertretenden nur die Cheirotheſie. Stephanus, Bischof von Rom, hob deshalb 253 mit Kleinasien die Kirchengemeinschaft auf (Eus. 7, 6. Cypr. ep. 75. als mit Wiedertäufern, anabaptistae). Zwei Synoden zu Carthago, 255 u. 256, erklärten sich für Kleinasien. Cypr. ep. 70. 73. Dionysius von Alexandrien, selbst auf Seiten der Kleinasiaten, vermittelte den Frieden. Streitpuncte. Rom (Stephanus): die Taufformel giebt der Taufe objective Gültigkeit, die Gesinnung des Liturgen hat keinen Einfluß auf die Wirkung. — Nordafrica (Cyprian): Außerhalb der Kirche ist kein heiliger Geist, folglich auch keine Taufe; ein gottloser Priester kann das Sacrament nicht wirksam verwalten. — Die vernünftigere römische Ansicht siegte im Verlaufe der Zeit. Eus. 7, 3—5. 7. 9. Tert. de bapt. Cyprian. ep. 70 sq. de rebaptismate (nicht von ihm, aber unter seinen Werken).

Das Abendmahl (εὐχαριστία) war, als versinnlichende Darstellung der täglich sich erneuernden Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo, integrirender Theil jedes Gottesdienstes; es wurde mit den Agapen verbunden, und am Anfange der Liebesmahlzeit das Brod, am Ende der Wein (ποτήριον τῆς εὐλογίας oder εὐχαριστίας) gereicht. Als wegen der mancherlei sich einschleichenden Mißbräuche (Tert. de jejun. 17. Const. app. 2, 28. Clem. strom. 7, p. 759. Paedag. 2, p. 141.) die Agapen zur todten Form ausarteten, trennte die Kirche Anfangs davon das Abendmahl, später verbot sie die Agapen ganz. — Die Elemente wurden aus den freiwilligen Liebesgaben der Gemeine genommen (oblatio, θυσία, προσφορά, welcher Name daher auf das Abendmahl überging und später die falsche Opfertheorie der römischen Kirche hervorrief); und die Annahme derselben galt als Zeichen der Kirchengemeinschaft.

Man bediente sich gewöhnlichen Brodes (κοινὸς ἄρτος), einige judaisirende Secten, die das Abendmahl mit der Passamahlzeit identificirten, nahmen gesäuertes (Epiph. 30, 16.). Der Wein wurde im Orient mit Wasser gemischt, (Symbol der Vereinigung Christi mit der Gemeine) Cypr. ep. 63. Geweihete Elemente wurden nach dem Gottesdienste von den Diaconen zu den Kranken und Fremden und Gefangenen getragen; in der griechischen Kirche nahm man dergleichen (προηγιασμένα) mit nach Haus und feierte damit das Abendmahl. Die meisten Kirchen hielten den täglichen Genuß für nothwendig (man deutete dahin die 4te Bitte); später nahm man einen Theil des Brodes mit nach Haus, und genoß es beim Morgengebet mit den Seinigen (erste Spur der communio sub una) Tert. ad ux. 2, 5. de or. 19. Die nordafricanische Kirche hatte auch eine Kindercommunion; wenn sie das Brod noch nicht essen konnten, gab man ihnen blos Wein. Man pflegte das Abendmahl bei

allen festlichen Gelegenheiten (z. B. bei Begräbnissen, Trauungen, Märtyrerfesten u. s. w.) zu nehmen. (Daher später der Wahn, als nütze es den Verstorbenen zur Seligkeit.) Ausspendungsformel: Liturg: Σῶμα Χριστοῦ! — Empfänger: Ἀμήν! — Lit.: Αἷμα Χριστοῦ! — Empf.: Ἀμήν! Const. app. 8, 13. Tert. de spect. 25. Eus. 6, 43.

---

# Abschnitt IV.

## Lehrgeschichte.

### §. 16.

### Uebersicht.

Eine größere Verschiedenheit, als hinsichtlich der Verfassung herrschte auf dem Gebiete der Lehre; indem die Kirche die Reinheit ihrer Lehre gegen jüdische und heidnische Reactionen in den mannichfaltigsten Nüancirungen wahren mußte. Der Streit in den ersten 3 Jahrhunderten dreht sich nicht um einzelne Dogmen, sondern um das Ganze der christlichen Religion, ob deren Princip Synkretismus sein könne, oder nicht. Die Anhänger dieses Systems schieden als Häretiker aus dem Verbande der Kirche. Zwei Einseitigkeiten der Richtung traten einer gesunden Entwickelung hemmend in den Weg; die Sucht, die Geheimnisse des Christenthums mit dem Verstande zu erfassen (Rationalismus in dem Ebionitismus und Monarchianismus), und die zügellose Ausschweifung der Phantasie, die vermöge des Grundsatzes, den Geist von der Form zu scheiden, die abentheuerlichsten Systeme schuf und sie in die abentheuerlichste Form kleidete (Gnosticismus, Manichäismus). Eine Ueberspannung der practisch-gesetzlichen Grundsätze gab dem Montanismus das Dasein. Die Häresien zeigen sich besonders characteristisch in zwei Irrthümern, nämlich a) in der Unterscheidung einer niedern Erkenntnißstufe, die sich an die Form halte (πίστις) und einer höhern, die den Sinn, das Wesen, suche und ergreife (γνῶσις); ferner einer gemeinen Tugend, die den Geboten genug thue (ἀρετή) und einer höheren für stärkere Geister, die die gegebenen Vorschriften noch steigere, und dadurch ein höheres Verdienst erlange (ἄσκησις). Dieser falsche Unterschied drang auch in die christliche Kirche ein, nur daß hier die γνῶσις nicht zugleich Aufhebung der πίστις war. b) in dem Synkretismus, der aus dem Heiden- und Judenthume eine Masse Irrthümer ins Christenthum mit hinüber nahm. Er zeigte sich in 4 Formen: α) Bestreben, das Christenthum mit dem abgelebten Judenthum zu verschmelzen (judaisirende Secten); β) Bestreben, das Christenthum mit der orientalisch-kabbalistischen Theosophie oder hellenischen Philosophie zu versetzen (gnostisch-manichäische Secten); γ) Bestreben, dem Christenthum eine falsch-geistliche, hochmüthig-schwärmerische Ascese aufzudringen (montanistische Secten); δ) Bestreben, mittelst der griechisch-dialectischen Philosophie die Offenbarung einseitig mit dem Verstande aufzufassen (monarchian. Secten). Es fragt sich also: ist das Christenthum etwas Neues, Selbstständiges, oder nur die Blüthe des Juden- und Heidenthums?

In den einzelnen Lehren herrschte innerhalb der christlichen Kirche viel Freiheit; doch hatten alle Kirchenlehrer den Begriff der katholischen

Kirche (nur nicht auf einzelne Dogmen ausgedehnt) gemeinsam. In den ersten 3 Jahrhunderten galt es, das spezifisch Christliche auszuscheiden und den gewonnenen Lehrgehalt den spätern Zeiten zur Ausbeutung und genauern Festsetzung zu übergeben. Bei dieser Entwickelung wurde die Kirche durch den heiligen Geist geleitet, der, wenn auch zuweilen getrübt und unterdrückt, doch nie seine verheißene Wirksamkeit gänzlich verläugnet; der sich seiner Leitung mehr und mehr entziehenden Kirche stellt er stets eine läuternde, bald reinere, bald unreinere Opposition entgegen, bis diese, im Verlaufe der Zeit geklärt, im 16. Jahrhundert durchdringt und die alte Kirche erneuert. Die auftauchenden Ketzereien nöthigten die Kirche, ihre Auffassung der Dogmen als Lehrnorm festzusetzen. Schon das N. T. unterscheidet zwischen ἀλήθεια, λόγος ἀληθείας, ὑγιαίνουσα διδασκαλία, ὑγιαίνοντες λόγοι, und ἕτερον εὐαγγέλιον, ψευδαπόστολοι, ψευδοδιδάσκαλοι, ἑτεροδιδασκαλοῦντες; αἱρετικοί, γνῶσις ψευδώνυμος, αἱρέσεις, σχίσματα. Den beiden letztern gegenüber fordert es ein πάντας τὸ αὐτὸ λέγειν, ἑνότης τῆς πίστεως, οἰκοδομὴ τοῦ συναρμολογουμένου καὶ συμβιβαζομένου σώματος Χριστοῦ 1 Tim. 6, 3. 2 Tim. 4, 3. 1 Cor. 1, 10. Gal. 1, 6—9. Eph. 4, 11. 16. Tit. 3, 10. 1 Cor. 11, 18. 19. 2 Petr. 2, 1.

Für das als apostolische Lehre Anerkannte forderte die Kirche Allgemeingültigkeit (Katholizität), und verwarf das Unapostolische mit dem paulinischen ἀνάθεμα ἔστω. Die spätere römische Kirche drehte den Satz um; das allgemein Gültige (Katholische) sollte ebendeshalb als apostolisch gelten, und mit dem ἀνάθεμα wurden Menschensatzungen und Irrthümer sanktionirt. Diese dogmatische, durch das katholische Bekenntniß vermittelte Einheit der Kirche war wichtig, denn nur so konnte sie Juden- und Heidenthum überwinden und dem Staate gegenüber in geschlossenem Phalanx kämpfen.

Im Occident hielt man sich mehr an die einfache πίστις im historisch-practischen Gewande, ohne Speculation, daher hier der Gnostizismus fast gar keine Bewegung, eine desto größere aber der Montanismus hervorrief. Syrien und Persien waren die Sitze des Orientalismus, Aegypten des Hellenismus, hier besonders heftig die gnostischen Streitigkeiten. Kalte Verstandesmenschen gab es überall; daher die weite Verbreitung des Monarchianismus. Schule und Leben stehen sich in dieser ersten Periode noch nicht so entfernt, als später, da sich die erstere von dem letzteren loszureißen begann.

---

# A. Häretiker.

---

## Cap. I.

### Judaisirende Secten.

### §. 17.

### Die sogenannten Archihäretiker.

Sie sind eigentlich Stifter außerchristlicher Secten, aber vom Christenthum angeregt, von vielfachem Einflusse auf die Entwickelung der christlichen Lehre; hervorgegangen aus dem Samaritanismus. Ihr System ist dualistischer Emana-

ismus; der in der Materie gefangen gehaltene Lichtgeist muß sich befreien und zu seinem Urquelle zurückkehren; Mittel dazu sind: Magie und Theurgie, vermöge deren man sich durch Verbindung mit höheren Geistern die Kräfte der Natur dienstbar macht; und Asceſe zur Anknüpfung dieſer Verbindung durch Heiligung des Menſchengeiſtes und Ertödtung des Organs der Materie, des Körpers. Um dieſen Kampf zu unterſtützen, läßt der höchſte Gott höhere Geiſter in Menſchen (den Stiftern) als Meſſiaſſen wirkſam ſein.

Simon Magus (aus Gitton, unter Claudius) eine Incarnation des ſchaffenden Weltgeiſtes (ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη Act. 8, 9—24. ἀνωτάτη τις δύναμις τοῦ θεοῦ Clement.) wie ſeine Geliebte Helena (Luna, Selene) die ewige Weisheit Gottes, die empfangende Weltſeele (ἔννοια). In Samarien durch den Diacon Philippus entlarvt, ließ er ſich taufen, um in den Beſitz höherer Wunderkräfte zu gelangen. An die Apoſtel ſtellt er die Bitte, ihnen den heiligen Geiſt abzukaufen (Simonie), weshalb er vom Petrus geſtraft ward. (Dieſes Zuſammentreffens mit Petrus wegen galt er den Katholikern als Repräſentant der Häreſie dem Repräſentanten der Kirche gegenüber, und dieſe Unterredung mit Petrus wurde weiter ausgeſponnen in einer apocryphiſchen Schrift des 2. Jahrh., den ſogenannten Clementinen.) — Er hatte viel Anhänger in Rom, die ihm als Gott eine Statue ſetzten (Verwechslung mit dem etrur. Gott Semon). Iust. Mart. apol. I, 26. 56. c. Tryph. 120. Bei einer projectirten Himmelfahrt in Rom ſoll er umgekommen ſein. Sulp. Sev. II, 28. Clement. recognit. 1, 72. 2, 7—14. homil. 2, 22—25. Seine Theologie war allegoriſt. Gnoſis. cf. Iren. 1, 27. Eus. 2, 13. (progenitor omnium haereticorum.) Die Simonianer ſchloſſen ſich ſpäter den Gnoſtikern an. Iren. 1, 23. Clem. Al. strom. II, p. 383. VII, p. 165. (Sylb.)

Ihm ganz ähnlich ſind die Samaritaner Menander und Doſitheus. Letzterer erklärte ſich für den Deut. 18, 18. verheißenen Meſſias; ihre Lehre ſchloß ſich dem Samaritanismus an, mit Asceſe in eſſeniſch-therapeutiſcher Art. Doſitheus verhungerte in einer Höhle. Die Doſitheaner (Δοσίθεοι) beſtanden bis ins 6. Jahrh. Orig. tom. in Jo. 14, p. 219.

Johannisjünger. Nach Johannis Tode erklärten ſie ihn für den Meſſias; ſie verſchwinden aus der Geſchichte ſehr bald, weil ſie ſich wahrſcheinlich aus Galiläa ins Innere von Aſien zurückzogen. Hier fand ſie im 17. Jahrh. ein Carmelitermönch, Ignatius a Jesu, zu Baſra und Suſter in Perſien (Narratio originis, rituum et errorum Christianorum St. Joannis. Rom. 1662). Später lernte man ihren Codex (Cod. nasaraeus oder Liber Adami, ſyriſch verfaßt) kennen (lat. von Norberg. Lond. 1815.). Sie nennen ſich Zabier (von צבע oder טבע taufen) in der alten Kirche Hemerobaptistae. Eus. 4, 22. wie Johannes ſelbſt Ἡμεροβαπτιστής, Clem. Recogn. 1, 54. 60. 2, 8, homil. 2, 23. und Mendäer (von ידע entw. μαθηταί, oder γνωστικοί) und ihren Meſſias Mando di Chaje. Die neueſten Nachrichten theilt der Evangel. Judenmiſſionar Wolf mit. (Neueſte Nachrichten aus dem Reiche Gottes. Berl. Sept. 1826. Nr. 48.) Weder Moſes noch Chriſtus haben die wahre Religion; letzterer war nur ein irdiſcher Meſſias, der wahre geiſtige Meſſias iſt Johannes, die Incarnation des höheren Aeonen אנוש oder אדם des Urmenſchen. Zur Erlöſung dient tägliche Taufe und ſtrenge Asceſe.

## §. 18.

### Ebioniten und Nazaräer.

Neben dem Universalismus des Christenthums zeigt sich in der ersten Kirche noch eine gewisse Vorliebe für das jüdische Gesetz, obwohl bereits Petrus (Act. 10, 34 sq.), noch mehr Paulus die Schranken des Particularismus niederrissen, und das Apostelconcil zu Jerusalem (Act. 15.) den Heiden die Verbindlichkeit des alttestamentlichen Cärimonialgesetzes erließ. Aengstliche Juden fanden dies zu lax, und forderten die fortdauernde Geltung desselben, als zur Seligkeit gehörig. Diesen gegenüber trieben auch die Heidenchristen die freiere christliche Ansicht auf die Spitze, selbst bis zur Verwerfung des alttestamentlichen Sittengesetzes (*πάντα μοι ἔξεστιν.* 1 Cor. 10, 23.). Es bildete sich nach und nach eine vierfache Richtung aus: 1) die judaisirenden Eiferer, Pseudopetriner; 2) die apostolisch gemäßigten Judenchristen, die für sich das Cärimonialgesetz als verbindlich achteten, nicht für die Heiden; 3) die heidenchristlichen Eiferer Pseudopauliner; 4) die apostolisch gemäßigten Heidenchristen, die ächten Pauliner, deren Ansicht sich findet Iust. M. c. Tryph. ed. Colon. p. 266.

Der Mittelpunkt der Judaisirenden war die Gemeine zu Jerusalem; nach Zerstörung dieser Stadt, und als Hadrian nach Barchochbah's vergeblicher Empörung die Juden zerstreute, siegte die paulinische Lehre immer mehr und mehr. Eus. 4, 6. Sulp. Sev. 2, 31. Ihr gegenüber verrannte sich die judenchristliche Parthei immer mehr in das Cärimonialgesetz, und sonderte sich als Häresis von der Kirche ab in doppelter Gestalt, als Ebioniten und Nazaräer.

Ebioniten (entweder vom Stifter Ebjon, oder wahrscheinlicher v. אֶבְיוֹן die Armen, d. h. Frommen. Orig. in Mth. tom. XVI. c. 12. c. Cels. 2, 1.) war vielleicht Anfangs Name aller Christen (von ihrer Verarmung durch die Gütergemeinschaft?), weil sie aus den ärmeren Klassen waren. Das Cärimonialgesetz hielten sie für nothwendig zur Seligkeit; ihre fleischlich-jüdischen Messiashoffnungen trugen sie auf Christum über, der, ein bloßer Mensch, von Johannes zum Messias geweiht, und in diesem Augenblicke (bei der Taufe) mit göttlicher Kraft begabt worden sei. Iren. 1, 26, 2. Sie läugneten seine übernatürliche Geburt und Pauli apostolisches Ansehen. Orig. in Jerem. hom. 18. §. 12; Letzterem traten sie vielfach entgegen (gegen solche der Galaterbrief), das irdische Jerusalem galt ihnen als Mittelpunkt des Gottesreiches. Ihr Codex war ein entstelltes Matthäusevangelium, das *εὐαγγ. κατ' Ἑβραίους* in bestimmter Modification als *εὐαγγ. κατ' Ἐβιονταίους*. Die Kirche schonte sie anfangs als Schwache. Iust. c. Tryph. §. 48. Orig. in Mth. tom. 16. c. 12. später schied sie dieselben als Häretiker aus.

Die Nazaräer (wahrscheinlich ebenfalls gemeinschaftl. Christenname) waren mildere Judenchristen. Das Cärimonialgesetz achteten sie für sich als verbindlich, Paulum erkannten sie als Apostel an, und verwarfen die pharisäischen Gesetzerklärungen. In Christo erkannten sie die göttliche Natur an. Das *Εὐαγγ. κατ' Ἑβραίους* als *εὐαγγ. κατὰ Ναζαραίους* war ihr Codex. Hieron. in Jes. ed. Mart. III, p. 79. 83. 250. 260.

Beide Partheien huldigten einem sinnlichen Chiliasmus. Die geschichtliche Ursache ihrer Absonderung war vielleicht das verunglückte Bestreben eines Ebioniten Thebutis, sich zum Bischof von Pella, und den Ebionitismus zur Orthodoxie zu erheben. Eus. 4, 22. Iren. 1, 26. 2. Epiph. haer. 29. 30. Tert. de praescr. 33. 48.

## §. 19.

### Gnoſtiſirende Judenſecten.

Das Judenthum, durch ſeine vielfache Berührung und Verſchmelzung mit dem Chriſtenthum, Orientalismus und Hellenismus, bei nicht völligem Aufgeben ſeiner Eigenthümlichkeit, geſtaltet ſich in einer Menge kleiner Secten (meiſt Nüancirungen einer gnoſtiſirenden Weltanſchauung mit eſſeniſch-therapeutiſcher Asceſe), von denen wir wenig mehr als die Namen wiſſen. Eus. 4, 22. erſcheinen Ἐσσαῖοι, Γαλιλαῖοι, Ἡμεροβαπτισταί, Μαλβωθαῖοι, Σαμαρεῖται, Σαδδουκαῖοι, Φαρισαῖοι: bei Epiphanius (haer. 17.) außerdem Γραμματεῖς, Ὀσσαῖοι, Νασαραῖοι, Ἡρωδιανοί, und die ſamaritaniſchen Γορθηνοί, Σαβουαῖοι, Δοσιθεοί; bei Justin. c. Tryph. 80. Γενισταί, Μερισταί, Ἑλληνιανοί, Βαπτισταί; bei Hieronymus noch Eſſnei, Marbonei. Meiſt waren ſie mildere Allegoriſten, die mit Philo neben der hiſtor. Wahrheit und zum Theil auf ihr eine höhere ethniſirende Gnoſis aufbauten.

Bedeutender ſind die *Elcesaitae* (von einem gewiſſen Elxai (Ἐλξαί), oder von חַיִל כָּסָה δύναμις κεκαλυμμένη, oder von אֵל חַי oder אֵל שַׁדַּי Epiph. h. 19. Eus. 6, 38; etwa im 2. Jahrh. entſtanden. — Mit ihnen verwandt ſind die *Sampsaei*, Σαμψαῖοι (von שֶׁמֶשׁ Ἥλιακοί, Heliognosti Philastr. h. 10.) in Peräa und Nabathäa; bei ihrem Gebete wendeten ſie ſich der Sonne zu, nicht gegen Jeruſalem (vielleicht entlehnt aus dem ſyriſch-perſiſchen Sonnendienſt). Beide Secten ſcheinen eine mehr myſtiſch-ascetiſche Richtung gehabt zu haben.

Eine mehr ſpeculativ-philoniſche Richtung nimmt der Lehrbegriff der ſogenannten Clementinen (Κλημέντια, Clementina, einer Sammlung von Schriften, fälſchlich dem Clemens Rom. zugeſchrieben, wahrſcheinlich von einem philoſophiſch gebildeten Judenchriſten des 2. Jahrhunderts. Orig. Philoc. 22.). Sie behandelten die περίοδοι Πέτρου, die Miſſionsreiſen Petri in Paläſtina und Syrien, mit Polemik gegen gemeines Juden- und Heidenthum. Sie beſtehen aus drei Schriften in drei Recenſionen; die längſte Recenſion: Recognitiones (ἀναγνώσεις) Clementis nur lat. erhalten in der Ueberſetzung des Rufin; die kürzere homiliae, 19. Homilien, in der Form platon. Dialogen. Die dritte kürzeſte; ἐπιτομή). In ihnen theilt Petrus wenigen Myſten eine eſoteriſche Lehre mit, über das Verhältniß des A. zum N. T. Die von dem Urmenſchen Adam verkündigte reine Urreligion wird von Entſtellungen gereinigt und wieder hergeſtellt zuerſt von Moſes, dann von Jeſus, welcher letzterer ſie auf die Heiden ausdehnt (Ὁ Χριστὸς ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος, ἅμα τοῖς ὀνόμασι μορφὴν ἀλλάσσων, τὸν αἰῶνα τρέχει, — τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις παραδεδόμενα κηρύσσων. Daneben jüdiſche Asceſe, mit Verwerfung des Cölibats. Eine ähnliche Lehre finden wir bei den gnoſtiſirenden Ebioniten, neben ſinnlichem Chiliasmus. In dieſen Kreis gehört auch die im Coloſſerbriefe bekämpfte Secte. Epiph. h. 30. Method. symp. dec. virg. (bibl. gr. patr. noviss. Par. 1672. tom. I, 113.)

# Cap. II.

## Das häretisch-gnostische Religionssystem.

### §. 20.

### Uebersicht.

Gnosis bezeichnet im alexandrinischen Sprachgebrauche die tiefere, philosophisch vermittelte Einsicht in das Wesen und den Zusammenhang der Religionslehren; sie war ein Charisma besonders begabter Lehrer, das weder einen höheren Rang, noch einen größeren Anspruch auf Seligkeit bewirkte. Hochmüthige Philosophen brauchten es später in dem Sinne einer Religion der Vollkommenen (τέλειοι, πνευματικοί), im Gegensatz gegen den blinden Glauben der unfähigen, sinnlichen Menge (τῶν πολλῶν, τῶν ψυχικῶν). Dieser Unterschied zwischen esoterischer und exoterischer Lehre findet sich schon im Judenthum (Essener, Sadducäer) und im Heidenthume (Philosophen, Mysterien). Die Pneumatiker wollten aus der symbolischen Hülle der populären Religion den Kern, die Idee herausschälen. Der Gnostizismus, als vollständig entwickelte Häresie, tritt im 2. Jahrh. auf. Sein Entstehen verdankt er dem Untergang der Nationalitäten, der Verschmelzung der Bildungen aller Völker unter dem römischen Scepter. In den Mittelpunkten des Verkehrs trafen Philosophen aller Nüancen zusammen, Orient und Occident berührten sich, man suchte sich zu vereinigen, faßte das Gemeinsame auf und zusammen, und erklärte dies für die Hauptsache, die Form, die symbolische Einkleidung für Nebensache; eine Art Eclectizismus, der sich von der gewöhnlichen Unionsmacherei dadurch auszeichnet, daß er eine höhere Einheit, die der Idee, wirklich aufstellt.

In den Städten, wo occidentalische und orientalische Bildung zusammentrafen, ist der Entstehungskeim dieser Häresen zu suchen. Zunächst in Antiochia und Alexandria. In Antiochia berührten sich Heidenthum (in orient.-pers. Färbung) und Juden- und Christenthum; die Verschmelzung derselben gab dem syrischen Gnostizismus mit vorherrschend persisch-kabbalistischer Eigenthümlichkeit sein Daseyn. In Alexandria trafen dieselben drei Religionsformen, das Heidenthum in hellenistischer Fassung, zusammen, und die Verschmelzung schuf den ägyptischen Gnostizismus, mit vorherrschend hellen. Eigenthümlichkeit. Das Gemeinsame fand man, indem man die religiöse Idee ihrer nationalreligiösen symbol. Hülle entkleidete, und die histor. Thatsachen des Glaubens als Bild und Träger derselben für Nebensache erklärte; das erste Kennzeichen aller Gnostiker ist demnach: Auflösung und Entwerthung der geschichtlichen Ueberlieferung. Da diese geistige Operation nur den philosophisch gebildeten Geistern möglich war, so erhoben sich nun diese mit großer Anmaßung über die niedriger stehenden Psychiker, die Autoritätsmenschen, denen sie sogar die vollkommene Seligkeit absprachen. Nichtsdestoweniger schaffen die Gnostiker an die Stelle der aufgehobenen beglaubigten Geschichte eine noch viel abentheuerlichere mit merkwürdiger Inconsequenz; und um die gefundenen Ideen auch in die Religionsurkunden hineintragen zu können, bedienen sie sich der allegorischen Interpretation; wo diese nicht ausreichte, half die Accommodationstheorie aus, indem sie auch bei Christo und den Aposteln einen doppelten Lehrtropus, je nachdem sie zu Psychikern oder Pneumatikern gesprochen, annahmen, oder eine Verfälschung des ursprünglich reinen Gnostizismus Christi durch die psychischen Apostel statuirten. Nur einige kühnere lassen Christum selbst unter psychischem Einflusse stehen und seine Lehren gnostischer Prüfung bedürfen.

Die Gnostiker wollten nicht von der Kirche ausscheiden, sondern rühmten sich nur höherer Auffassung der Kirchenlehre, und accommodirten sich der kirchlichen Symbolik (Iren. 3, 15.). Die Irrthümer derselben wurden postulirt durch das entgegengesetzte Extrem fleischlich-sinnlichen Anthropopathismus. Die Kirche entledigt sich ihrer nach langem Kampfe; die Blüthezeit des Gnostizismus ist das 2. Jahrh.; im 3. ist er schon ohne schöpferische Kraft, im 4. zerfällt er in unbedeutende Sectenhäuflein. Sein Einfluß aber zeigt sich durch die ganze Kirchengeschichte; gnostische Elemente finden sich fast bei allen Secten (Paulicianern, Katharern, Albigensern, bei den Schwärmern der Reformationszeit, im Rationalismus, Mystizismus und in der Philosophie unserer Tage; am meisten bei den Mystikern des Mittelalters und bei den protestantischen von Jacob Böhme an bis auf die Mucker)..

Quellen, bes. Iren. adv. haer. — Epiph. haer. Tert. de praescr. haeret.-scorpiace c. Gnost.

Neander prakt. Entwickelung der vornehmsten gnost. Systeme. Berl. 1818.
Matter hist. crit. du gnost. Par. 1828. 3 Bd. (deutsch v. Dörner. Heidelb. 1833.)
Baur die christl. Gnosis. Tüb. 1835.)

## §. 21.

## System.

Seine beiden Hauptdogmen hat der Gnostizismus aus dem Heiden- und aus dem Christenthum entlehnt; aus ersterem die Idee der Weltentstehung, nicht durch einen freien Willensact Gottes, sondern durch eine nothwendige Evolution, durch einen physischen Prozeß; aus letzterem die Idee der Erlösung. Sein Anfangspunkt ist ein rein empirischer, die Frage: πόθεν τὸ κακόν, woher das factisch nicht zu läugnende Böse? Woher die Mischung von Göttlichem und Ungöttlichem, reinen und unreinen Elementen in der Welt und im Menschen, die wir täglich bemerken? Ihr System läßt sich in drei Punkten übersichtlich zusammenfassen:

a) Gott und Materie. Das Heidenthum setzt Gott als Bildner der (gleichewigen) Materie, in welcher die Keime des Bösen bereits lagen; das Christenthum fordert den Glauben an die Schöpfung als einen freien Willensact Gottes. Dem letztern setzten die Gnostiker entgegen: Aus Nichts wird Nichts; Gott kann nicht Schöpfer einer Welt sein, die seinem Wesen so wenig entspricht; sie wandten sich dem heidnischen Dualismus wieder zu. Gott, seinem Wesen nach, ist die reinste Abstraction, der in sich verschlossene, somit unerkennbare Urquell alles Seins. Gegenstand des Denkens wird er nur dadurch, daß er aus seinem Wesen heraustrat, sich selbst zum Object seines Bewußtseins machte, sich objectivirte. Aus seiner Unbegrenztheit tritt er vermöge einer (nothwendigen) Selbstbeschränkung in das bestimmte Wesen einer Persönlichkeit ein; sein Selbstbewußtsein (νοῦς, ἡ πρώτη κατάληψις ἑαυτοῦ, τὸ πρῶτον κατάληπτον τοῦ θεοῦ) wird Hypostase. Aus dieser emaniren eine Reihe ähnlicher Hypostasen, die, je mehr sie sich vom Urquell entfernen, desto schwächer werden, bis die Productivkraft endlich schwindet, und die Reihe der wahrhaft seienden, und deshalb ewigen Wesen (αἰῶνες) sich schließt. Ihr Complex heißt πλήρωμα, die Fülle, weil alle wahre Realität sich hier concentrirt. (Für diese Emanation bedient man sich der Bilder des Hervorgehens aller Zahlen aus der Einheit, des Halls und des Nachhalls, der Lichtstrahlung.) — Gott gegenüber steht die Hyle, die Materie, das κένωμα (weil in ihm nur

Scheinwesen), das relative Nichts, das zwar Leben hat, aber nur Scheinleben, und daher endlich ist. Die ägyptischen Gnostiker fassen die Hyle auf als das platonische μὴ ὄν, eine todte Masse, die nichts besitzt, als Bildsamkeit; die bloße Grenze des Seins, gleichsam die todte Schale des Universums; die syrischen dagegen (ähnlich dem persischen Reiche des Arihman) als ein tobendes, rebellisches Reich, voll gährender Kräfte, an ihrer Spitze der Satan, aus dem die Dämonen emanirt sind. — Beide Reiche bestehen von Ewigkeit neben einander, ihre Berührung bringt der Hyle den Untergang.

b) Vermischung Beider; Mittelwelt; Anthropologie. Diese Berührung ging nach den ägyptischen Gnostikern vom Pleroma aus; ein Theil seiner Lichtüberfülle, oder nach andern ein mangelhaftes Erzeugniß an der äußersten Grenze der Emanation (ἡ κάτω σοφία) geräth in die Hyle, und bildet dieselbe, wodurch die Mittelwelt entsteht, in deren Gestaltungen Pleromatisches und Hylisches sich mischt; nach den syrischen Gnostikern ging sie von dem rebellischen Reiche des Satan aus, dessen Dämonen durch einen Angriff auf das Pleroma einen Theil der Lichtsubstanz in ihre Gewalt bringen, und dieselbe, um sie zu fesseln, mit hylischen Körpern umgeben, wodurch die Mittelwelt entsteht; das in ihr gefangene Lichtelement ist aber blos ψυχή, niederer Geist, sei es als ein von der letzten Grenze der Emanation Losgerissenes, sei es als ein durch die Vertheilung in unzählige Körper Abgeschwächtes. Diese Sinnenwelt konnte, ihres gemischten Charakters wegen, weder der absolut gute Gott, noch der absolut böse Satan regieren; sie ist einem psychischen Mittelwesen, dem Demiurgen, unterthan; nach Einigen ist dieser ein von den Dämonen eingesetzter Aeon, der die Seelen in ihrer Gefangenschaft bewachen muß; nach Anderen ein von dem höchsten Gotte Beorderter, sie bei ihren Befreiungsversuchen zu unterstützen, noch nach Anderen sucht er sich ein unabhängiges Zwischenreich zu gründen, und hindert die Seelen sowol zum Pleroma zurückzukehren, als in die Hyle zu versinken.

c) Offenbarung und Erlösung. Beide Begriffe fallen bei den Gnostikern zusammen; die nach dem Pleroma zurückstrebenden Seelen machen die Dämonen (oder der Demiurg) ihrer höheren Abkunft uneingedenk, der höchste Gott dagegen sucht sie deren eingedenk zu erhalten und zum Kampfe mit der Hyle zu reizen. Zu diesem Zwecke senkt er ein pneumatisches Element in den Menschengeist, das in einer Reihe ächt pneumatischer Naturen (πνευματικοί, ἀνὴρ ὁρῶν τὸν θεόν, γνωστικοί, Ἰσραὴλ νοητός) z. B. den Propheten, den Philosophen, Moses, Johannes u. s. w., in der Menschheit zwar wirkt, aber seiner Isolirtheit wegen nur schwach. (Erste Offenbarung.). Deshalb sendet der höchste Gott die höchste Potenz des pneumatischen Princips, den νοῦς selbst, als Erlöser (σωτήρ) in die Welt; und zwar entweder in einem Scheinkörper (Docetismus) oder indem sich derselbe mit dem psychischen Messias Jesus verband. Nach Einigen nämlich sendet der Demiurg einen psychischen Messias, um die Seelen sich geneigt zu machen; in diesen steigt (ihm und dem Demiurgen unbewußt bei seiner Taufe) der pneumatische herab, und wirkt für den höchsten Gott. (Zweite Offenbarung.) Nach Andern war der Zweck des Demiurgen eine Erlösung, er war aber zu schwach sie zu bewirken; nach Andern war er dem höchsten Gott feindselig. Der Soter erinnert die Seelen an ihre hohe Abkunft; die Seelen beginnen sich zu regen, Demiurg und Dämonen erschrecken, und lassen Jesum (freilich nur den psy-

chischen, den beim Tode der Soter verläßt) kreuzigen. (Nach Andern stirbt der Soter einen bloßen Scheintod, vermittelst einer optischen Täuschung.) Mit Hülfe des Soter läutern sich die Seelen durch steten Kampf mit der Hyle; die geläuterten erheben sich ins Pleroma, die übrigen beginnen den Prozeß von Neuem in anderen Körpern (Metempsychose) oder auf andern Weltkörpern; ein Theil der Lichtseelen nach dem andern verläßt so die Hyle (διάκρισις). Sind alle Lichttheile ausgeschieden, sinkt (nach den Aegyptern) die Hyle in ihr Nichts zurück, weil sie der Lebenskräfte beraubt ist; nach den Syrern verzehrt sich das Dämonenreich in ewigen Kämpfen. Der Demiurg bekehrt sich und tritt aus der Psyche ins Pneuma über. Der frühere Zustand absoluter Geschiedenheit tritt wieder ein (ἀποκατάστασις τῶν πάντων). Nur nach Einigen erhält sich auch ein psychisches Mittelreich unter dem Demiurgen (τόπος μεσότητος) fort.

Nur in den Wenigsten dringt das pneumatische Princip durch, sie reißen sich von der Form, dem Buchstaben, der Materie los. Die größte Anzahl sind stets die Psychiker (Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα, αἰσθητός, ψυχικοί, πιστικοί, οἱ πολλοί); für sie ist der Buchstaben- und Autoritätsglaube (die πίστις) im Katholizismus nothwendig, um sich daran zur Gnosis heranzubilden.

Mit dem Gnostizismus hängt eng der Docetismus zusammen; alle Gnostiker sind Doceten, aber nicht alle Doceten Gnostiker; eine eigene Secte hat er nie gebildet; schon die Hellenisten erklärten die Theo- und Angelophanien docetisch. Ein pneumat. Aeon kann mit der Materie nie in unmittelbare Berührung treten; sein Körper ist also entweder ein Scheinkörper (φάντασμα, φαντασία, δόκησις), oder zwar ein wirklicher, der aber nicht zu seinem Wesen gehört, sondern nur eine, ihm völlig fremd bleibende, momentan angelegte Hülle war (σῶμα παρασατικόν). Schon die Apostel scheinen mit docetischen Irrthümern gekämpft zu haben. Joh. 1, 1. 14. 4, 2. 3. 2 Joh. 7; so auch ihre Schüler Ign. Eph. 18. Trall. 9. Smyrn. 1—8. Hieron. adv. Lucif. 8. (ed. Mart. IV. 2, 304.) Spuren des Docetismus finden sich selbst in der katholischen Kirche.

## §. 22.

### Spuren des Gnostizismus in der apostolischen Zeit.

Wir finden dergleichen in der Lehre des Philetus und Hymenäus (τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι 2 Tim. 2, 17. 18.) in der spiritualisirenden Identificirung der Auferstehung mit der Wiedergeburt. Von dem in der apostolischen Zeit, wiewol noch im Keime sich regenden Gnostizismus handeln Stellen wie 1 Tim. 6, 20. 21. (γνῶσις ψευδώνυμος), 1 Petr. 6, 16—21. Am bestimmtesten tritt er in Corinth hervor; der hellenisch gebildete Judenchrist Apollos gnostisirte wol nur formell in seiner alexandrinisch gefärbten Speculation (ἀνδρωπίνη σοφία λόγου 1 Cor. 3.). Materiell finden sich gnostische Elemente im Antinomismus der Christusparthei (πάντα μοι ἔξεστιν 1 Cor. 8.), wie in ihrer Läugnung der Auferstehung. 1 Cor. 15. Als Häretiker erscheint zuerst Cerinth (Κήρινθος), er lebte zu Ephesus um 100, und bildet den Uebergang von den gnostisirenden Judensecten zum eigentlichen Gnostizismus. (Nach Iren. haer. 8. (28*l*) war er Gnostiker, nach Dion. Alex. und Cajus Eus. 3, 21. Iren. 1, 26. Epiph. 28. ein fleischlicher Judenchrist; die Gegend um Ephesus hatte mannichfache judaistisch-speculative Elemente Act. 20, 29. ep. ad Col.) Aus dem Judaismus (Ebionitismus) entlehnt er seine Christologie: der Mensch Jesus; der Sohn Josephs und der Maria, ohne Wundergaben, aber sehr fromm,

wird deshalb zum Messias erkohren (τῇ ἐκλογῇ Χριστός); bei seiner Taufe durch Johannes senkt sich der höchste Gottesgeist in Taubengestalt auf ihn herab; er wird dadurch über die Engel erhoben, und belehrt sie; der geistige Messias, der Gottesgeist (ὁ ἄνω Χριστὸς, ὁ Χριστὸς ἐπουράνιος) wirkt durch ihn Wunder; er verläßt ihn bei den Leiden; beim Eintritt des 2000jährigen Messiasreichs verbindet er sich wieder mit ihm, und herrscht über die Gläubigen. Das jüdische Cärimonialgesetz ist ἀπὸ μέρους noch gültig. Das Millennium faßt er unter dem Bilde eines Hochzeitsmahls ziemlich sinnlich auf. Dem Gnostizismus tritt er nahe schon durch die Unterscheidung von Jesus und Christus, sodann durch die des höchsten Gottes und des Weltschöpfers; dieser letztere (virtus, δύναμις, גְּבוּרָה, term. techn. der jüdischen Theologie, eine Art Demiurg) ist die letzte und tiefste Emanation, so weit vom höchsten Gott entfernt, daß sie ihn gar nicht mehr kennt. Sein Codex war ein wahrscheinlich nach Art des εὐαγγ. κ. Ἑβρ. verstümmeltes Matthäusevangelium; gegen ihn soll Johannes mündlich und schriftlich gekämpft haben. Nach Cajus schrieb Cerinth gegen das johanneische Evangelium die Apocalypse. Wahrscheinlich nahm Cerinth den Psychikern gegenüber einen mehr ebionitischen, den Pneumatikern einen mehr speculativ-gnostisirenden Standpunkt ein.

## §. 23.

## Aegyptische Gnostiker.

Carpocrates, Anf. des 2. Jahrhunderts, Platoniker zu Alexandria, nebst seinem Sohne Epiphanes, der frühzeitig starb und einen Tempel zu Same auf der Insel Cephalene erhielt. Uebergang vom Heidenthum zu einem eclectischen Gnostizismus, der auch das Christenthum berücksichtigt; das Christenthum in seiner geistigen gnostischen Fassung ist identisch mit dem gleich aufgefaßten Heidenthum, nicht einmal ein Fortschritt; alle Volksreligion verwerflich, so wie alles menschliche Gesetz, als Werk der bösen Geister. Gott ist die urewige Monas; von ihm fallen die weltschaffenden Engel (ἄγγελοι κοσμοποιοί) ab (gewordener Dualismus), und die von ihnen erschaffene Sinnenwelt repräsentirt die Vielheit. Aufgabe des Menschen, aus der Vielheit zur Einheit zurückzukehren, aus der Welt zu Gott, aus der Volksreligion zur Gnosis, durch Richtung des Geistes auf die μόνας, (γνῶσις μοναδική). Diese ist eine Reminiscenz aus dem vorweltlichen Leben der Seele; wer sie zur Herrschaft in sich gelangen läßt, ist ein Pneumatiker, dergleichen waren alle heidnischen Philosophen (Pythagoras, Socrates, Plato, Aristoteles u. a.); besonders rein war diese Reminiscenz bei Jesus; deshalb konnte dieser in Verbindung mit der μόνας Wunder thun und durch die menschlichen Zustände hindurchgehen, ohne von ihnen afficirt zu werden (Docetismus). Die γνῶσις μοναδική führt zur vollkommenen Sittlichkeit (θεῖα δικαιοσύνη); [illegible] That wird nur nach der Gesinnung beurtheilt, das Aeußere ist irrelevant. Alle Menschen können Jesu gleich werden; die Bildsäulen der Pneumatiker standen in den Heiligthümern der Carpocratianer zur Verehrung.

Iren. 1, 25. Clem. strom. 3, 2.

Ophiten, wahrscheinlich schon vorchristliche Häreſe (nach Orig. Euphrates ihr Stifter), später mit christlichen Ideen bereichert; die Offenbarung beschränken sie auf's Judenthum, als dessen Vollendung das Christenthum erscheint. Ihre Lehre ist eine Art Pantheismus; eine Weltseele, Quell alles Lebens, zieht das von ihr Ausgeflossene allmählig wieder an sich. Der höchste Gott wird durch seine Selbstobjectivirung (ἔννοια) Schöpfer aller Wesen; die ihm nächsten

Aeonen sind ὁ πρῶτος und ὁ δεύτερος ἄνθρωπος und πνεῦμα ἅγιον (oder μητὴρ τῆς ζωῆς); aus diesen 3 emaniren eine vollkommene männliche Lichtgestalt (ὁ ἄνω Χριστός) und ein mangelhafter weiblicher Aeon (σοφία, Ἀχαμώθ חָכְמוֹת). Die letztere tritt in die Hyle und belebt sie; sie schafft den Demiurgen Jaldabaoth (יַלְדָּ Erzeugniß, תֹּהוּ das Chaos, κένωμα), einen gegen Gott rebellischen, selbstsüchtigen Geist, den Judengott. Er zeugt 6 Geister, die Planetengeister, und schafft mit ihnen die Sinnenwelt und den Menschen, als ihr Gegenbild (Gen. 1, 26.), aber freilich nur eine todte, unbehülfliche Körpermasse. Um ihn zu beleben, bläst ihm Jaldabaoth von seinem Geiste ein (Gen. 2, 7.), entzieht sich aber dadurch selbst, ohne es zu merken, den von seiner Mutter Sophia überkommenen pneumatischen Gehalt. Dieser concentrirt sich im Menschen, und reizt ihn, sich gegen Jaldabaoth aufzulehnen. Jaldabaoth sieht dies ein, blickt voll Grimm in die Hyle, und sein finsteres, sich daselbst wiederspiegelndes Gesicht giebt dem Satan Ophiomorphos das Dasein; um die Menschen wieder zu unterjochen, giebt er ihnen ein Gebot (Gen. 3.). Allein entweder Sophia selbst (oder als ihr unbewußtes Werkzeug Ophiomorphos), in Schlangengestalt, reizt die Menschen, dieses Gebot zu übertreten, wodurch sie aus dem Zustande der Beschränkung zur selbstbewußten Erkenntniß gelangen; der Sündenfall ist also der Anfang aller Weisheit, und die Schlange Symbol der helfenden Achamoth; daher deren Verehrung und der Name der Secte. Zur Strafe verstößt Jaldabaoth die Menschen aus der höhern Sinnenwelt (Eden) in die niedere, wo sie nun seinen und der Sterngeister, wie des Ophiomorphos Lockungen ausgesetzt sind. Ophiomorphos bezwingt den größern Theil, die Heidenwelt, Jaldabaoth die Juden; eine Anzahl Pneumatiker (z. B. Moses, die Propheten u. s. w.) halten sich mit Hülfe der Sophia davon frei. Um sein Reich, das Judenthum, auszubreiten, sendet Jaldabaoth den psychischen Messias Jesus; mit ihm vereinigt sich der pneumatische Christus, der vorher die Sterngeister ihres pneumatischen Gehalts beraubt. Er bekämpft das Judenthum durch christliche Gnosis, und Jaldabaoth läßt Jesum zur Strafe kreuzigen. Nach seiner Auferstehung lebte er noch 18 Monate auf Erden, empfing von der Achamoth höheren pneumatischen Unterricht, und theilte ihn als Geheimtradition seinen Jüngern mit. Hierauf erhebt ihn Christus in den Himmel, wo er neben Jaldabaoth, diesem unbewußt, sitzend, dessen pneumatischen Gehalt an sich zieht, so wie die sich befreienden Lichtseelen concentrirt. Der Pneumatiker muß so viel Dinge als möglich in sich aufnehmen, um die darin zerstreute Weltseele mit der seinigen zu vereinigen und dem Pleroma zuzuführen, durch den Kanal Jesus. Jaldabaoth, aller Kräfte beraubt, sinkt zuletzt in die Hyle. Sein Gesetz (das alttestamentliche) muß der Pneumatiker verachten; dies führte die Ophiten, namentlich die Kainiten (siehe §. 26) zu ausschweifendem Antinomismus. Beim Eintritt in die Secte mußten die Katechumenen dem psychischen Messias Jesus fluchen. Iren. 1, 30. Epiph. 37. Orig. c. Cels. 6, 28.

Eine Unterabtheilung der Ophiten, die Sethiten (oder Sethianer) lehrten, es habe ursprünglich zwei Menschenpaare gegeben, eines von den Engeln der Hyle geschaffen (Kain, γένος ὑλικόν oder χοικόν) eines vom Demiurgen (Abel, γένος ψυχικόν). Im Kampfe unterliegt Abel, an seine Stelle aber tritt, von der Sophia geschaffen, der pneumatische Seth, der die Reihe der Gnostiker eröffnet. Die Hyliker wurden in der Sündfluth vernichtet, erstanden aber auf's Neue durch Cham; zuletzt erscheint Seth auf's Neue als Christus oder σωτήρ. Epiph. 39.

Basilides (Βασιλείδης) um 130 zu Alexandria, vielleicht geborner Syrer; nebst seinem Sohne Isidoros. Seine Offenbarung von Christus geht

durch den ganzen Orientalismus; sie beginnt mit Cham, wird durch die orientalischen Weisen (namentlich Barkoph und Parchor) bis Christus erhalten und gefördert, und durch den Hermeneuten des Petrus, Glaukias, weiter gepflanzt; die Lehren der Secte stehen in den Werken des Basilides (ἐξηγητικά) und Isidor (ἠθικά). Aus der ägyptischen Theologie entlehnt er die astronomischen Bestimmungen, seine Götter sind Vorsteher der himmlischen und der ihnen entsprechenden irdischen Kreise; nach pythagoräischer Weise drückt er die Verhältnisse durch Zahlen aus. Gott in seiner Abstraction (ὁ ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος) wird durch Vermannichfachung seiner selbst Urquell des Lebens, er entfaltet sich in seinen Kräften, als eben so vielen Hypostasen oder Namen des Unnennbaren; zunächst 4 intellectuelle: νοῦς, λόγος, φρόνησις, σοφία, dann 3 practische sittliche δύναμις, δικαιοσύνη, εἰρήνη. Mit diesen bildet er selbst die ὀγδοάς. Von diesen aus entwickeln sich die niedern Lebensstufen, jede das Abbild (ἀντίτυπος) der höhern, in je 7 geistigen Hypostasen, bis zur Zahl 365 (ausgedrückt in dem mystischen Worte Abraxas, Ἀβρασάξ). Ihm gegenüber die Hyle; durch eine Erschütterung (ταραχή, σύγχυσις) vermischen sich beide an der Grenze; die in der Mittelwelt eingeschlossene Lichtseele steigt allmählig (durch Pflanze und Thier) zum bewußten Menschengeiste empor, und als solcher ins Pleroma zurück. Ueber diesen Prozeß ist der ἄρχων gesetzt, ein unbewußtes Werkzeug des höchsten Gottes; sein Gebiet ist das Judenthum; die Pneumatiker stehen über ihm. Die göttliche Offenbarung geht nur durch die Patriarchen und Propheten; das Wahre im Heidenthum ist Plagiat aus dem Judenthum. Der Archon sendet seinen psychischen Messias Jesus, mit ihm verbindet sich Christus bei der Taufe (zum Andenken daran das einzige Fest der Basilidianer τὰ ἐπιφάνια). Jesus stirbt um seiner Sünden willen. Der Archon unterwirft sich dem höchsten Gotte, hilft bei der Diacrise und heißt deshalb διάκονος. (Rom. 8, 20. 21. Orig. tom. I. in Joh. p. 24.) Basilides ist der einzige Gnostiker, der die πίστις über die γνῶσις setzt, als Erkenntniß mit practischer Anwendung des geistig erkannten. Alle Menschen sind Sünder, weil ihnen etwas Unnatürlich-Thierisches beigemischt ist, das die Leidenschaften bewirkt, deren Complex die blinde, unvernünftige Seele (ψυχὴ προσφυής, ἄλογος) heißt. Alle Sünde ist strafbar. Die Ehe ist heilig, der Cölibat aber erlaubt, um sich von irdischen Sorgen frei zu halten.

Iren. 1, 24. Epiph. 24. Clem. strom. II. p. 363. 408. IV, 506. V, 583 sq. VI, 641. Orig. opp. vol. IV. p. 549. Hippol. opp. ed. Fabr. lib. III. p. 193. (disput. Archel. c. Man. Clem. Alex. opp. p. 794 (διδασκ. ἀνατ.).

Valentinus, zwischen 140—60 zu Rom, aus Alexandria (seine Schüler Secundus und Colorbasus); seine Voroffenbarung geht durch Orientalismus und Hellenismus, und findet ihre Vollendung im Christenthume. Die Gottheit in ihrer Abstraction, die unergründliche Tiefe (ὁ βύθος, ἡ σιγή) offenbart sich durch ihr Selbstbewußtsein (ἔννοια, ἐνθύμησις ἑαυτοῦ), und wird so Urquell alles Seins (προαρχή, προπάτωρ). Die Emanation erfolgt in συζυγίαι, in je 2 Aeonen, einem männlichen schaffenden, und einem weiblichen empfangenden, deren jeder die Ergänzung (τὸ πλήρωμα) des σύζυγος. Aus Bythos und Ennoia emaniren νοῦς und ἀλήθεια, aus diesen λόγος und ζωή, aus diesen ἄνθρωπος und ἐκκλησία, die erste heilige ὀγδοάς; aus λόγος und ζωή emanirt die zweite Geisterreihe in 5 Syzygien (δέκας), aus ἄνθρ. und ἐκκλ. die dritte in 6 Syzygien (δωδέκας). Alles Leben entsteht aus Selbstbeschränkung und beruht auf dieser; diese nothwendige Ordnung im Pleroma erhält der Aeon Horos, und stellt die gestörte wieder her, vermöge zweier Kräfte, einer negati-

ven, alles Störende fern haltenden (ἐνέργεια μεριστικὴ καὶ διορισιτική), und einer positiven befestigenden (ἐν. ἑδραστικὴ καὶ στηριστική); in letzterer Beziehung ist sein Symbol das Kreuz (σταυρός, Pfahl, Bollwerk). Der letzte Aeon Sophia (Achamoth) tritt über die ihr angewiesene Grenze, durch das Verlangen, sich mit dem Bythos selbst zu verbinden; dieses Verlangen (ἐπιθύμησις) sinkt als mangelhafter Aeon (ἡ κάτω σοφία) in die Hyle und gestaltet sie. Sie verlangt nämlich nach der ἄνω σοφία zurück, und um den Prozeß der Rückkehr zu ermöglichen, schafft sie die Sinnenwelt; in dieser giebt es pneumatische, psychische und hylische Naturen, zu deren Beherrschung schafft die Achamoth den beschränkten Demiurgen, ein bewußtloses Werkzeug des höchsten Gottes, dem in der Hyle der Satan gegenübertritt. Die Natur der pneumatischen Wesen ist eine einheitliche (οὐσία ἑνική, μονοειδής), die der psychischen Mannichfaltigkeit mit Streben nach Einheit, die der hylischen schlechthin Zerfallenheit und Zerstörungssucht (οὐσία πολυσχιδής); daher sind die Pneumatiker unvergänglich (ἄφθαρτοι), die Psychiker können, je nach ihrer Hinneigung zum Pneuma oder zur Hyle, Tod oder Unvergänglichkeit erlangen, die Hyle ist todt.

Um das gestörte Verhältniß auszugleichen, beschließt Gott die κάτω σοφία, die Weltseele zu erlösen; aus νοῦς und ἀλήθεια emaniren Χριστός und τὸ πνεῦμα ἅγιον, eine neue, zur Erlösungsöconomie gehörige Syzygie, und aus allen Aeonen (gleichsam die Quintessenz des Pneumatischen) Ἰησοῦς oder ὁ σωτήρ; dieser ist zum σύζυγος der κάτω σοφία bestimmt, muß aber seine Genossin erst erlösen. Er verbindet sich mit dem psychischen, vom Demiurgen gesandten Messias, der in einem σῶμα ψυχικόν zur Rettung der Psychiker erscheint, im Leibe der Maria, durch welchen der Soter, wie durch einen Kanal (ὡς διὰ σωλῆνος) hindurchging. Die Vereinigung geschah bei der Taufe, und dauert bis zum Tode. Der Soter erlöst die Pneumatiker (vermöge der γνῶσις oder δεκτικὴ ζωῆς διάθεσις) und führt sie ins Pleroma; der psychische Messias führt die Psychiker vermöge der πίστις in den τόπος μεσότητος, die Hyle wird vernichtet.

Epiph. haer. 31. 32. 35. Iren. I, 3, 5. 8, 4. 12, 4. 16, 3. 4. Orig. in Joh. tom. XIII. p. 48. Clem. strom. II, 375. III, 451. IV, 509. VI, 641. Tert. c. Valent.

Marcos, Aegyptier, Neopythagoräer, Dichter, Schüler Valentins. Die Gottheit in ihrer Abstraction hat ein vierfaches Sein (τετρακτύς oder τέτρας), μονότης, Alleinheit, ἑνότης, Einheit, und ihrer Substanz nach ist sie μόνας, alleinseiend und τὸ ἕν, das Einsseiende. Durch Offenbarung (Selbstwiederholung 1 + 1) wird sie δύας. Der Inbegriff der göttlichen Eigenschaften ist der λόγος, er verhält sich zur Gottheit wie die Gestalt zum Inhalt, das Wort zur Idee (daher θεὸς μορφωθείς, ὁητός). Durch seinen Einfluß auf die Hyle (τὸ μὴ ὄν, τὸ χάος) entsteht die Sinnenwelt, in welcher sich der λόγος in verschiedenen Formen auflöst (wie ein Wort in seine Buchstaben oder Laute). Die Erlösung ist Zurückführung der Mannichfaltigkeit zur Einheit. Uebrigens stimmt er mit Valentin überein.

Iren. 1, 13 sq. Epiph. 34.

## §. 24.

## Syrische Gnostiker.

Saturninus (Saturnilus), um 125 in Syrien; die Voroffenbarung geht gleichmäßig durch Juden- und Heidenthum; vor Christus ist das böse Prinzip überwiegend. Aus dem πατὴρ ἄγνωστος emanirt das Geisterreich, aus

dem Satan die Dämonenschaar. Die 7 letzten Sterngeister, an ihrer Spitze der Judengott, vereinigen sich zum Kampfe gegen die Hyle, und schaffen als ihr selbstständiges Gebiet die Sinnenwelt, in welche sie sich theilen; ihre Bildungen sucht die Hyle zu zerstören. Die Dämonen schauen einst einen Lichtstrahl aus dem Pleroma; voll Sehnsucht nach seiner Schönheit beschließen sie, ihn in ihr Gebiet zu bannen, und schaffen nach seinem Bilde den Menschen, eine Körpermasse ohne Geist. Der ewige Vater erbarmt sich des nach seinem Bilde Geschaffenen, und theilt ihm einen Lebensfunken mit, der alles Nichthylische in der Sinnenwelt entwickeln und ins Pleroma überleiten soll. Die Dämonen schaffen nun ein rein hylisches Geschlecht. Der höchste Geist, νοῦς, tritt in einem Scheinkörper in diese Schöpfung als σωτήρ ein, und lehrt die Menschen, durch Gnosis und strenge Asceſe sich zu befreien. Die Secte schied sich in τέλειοι und κατηχούμενοι, erstere hatten streng ascetische Gesetze, besonders hinsichtlich des Cölibats.

Iren. 1, 24. Epiph. 23.

Tatianus, aus Assyrien, Rhetor in Rom, von Justinus Martyr zum Christenthum bekehrt. Anfangs Katholiker, doch gnostisirend (z. B. lehrte er eine doppelte Seele im Menschen [ψυχὴ ἄλογος und λογική]; die ursprünglich sterbliche Seele wird durch Mittheilung des πνεῦμα unsterblich.) Sein Demiurg sehnt sich nach dem Lichte (er betet Gen. 1, 3.) Seine ascetischen Grundsätze waren streng; sie sind enthalten in seiner Schrift: περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ. Das A. und N. T. schied er sehr scharf, seine Exegeſe ist unlogisch, willkührlich, häretisch. (Sein εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων, das er vielleicht noch als Katholiker schrieb, verbot der sonst sehr weitherzige Theodoret. Theodoret. haer. fab. 1, 20. Epiph. 26.) Seine Anhänger hießen ἐγκρατῖται oder ἀποτακτικοί, und waren streng antijüdische Asceten; die Ehe galt ihnen als Satansdienst; starke Getränke waren verboten, selbst der Wein beim Abendmahl (daher Hydroparastatae). Nach Tatian zeichnete sich unter ihnen Julius Cassianus aus; er lehrte: Adam sei eine in die Hyle herabgesunkene Seele; von ihren Fesseln kann sich der Mensch nur durch strenge Asceſe befreien; Christus erschien in einem Scheinkörper. Er schrieb ἐξηγητικά Clem. strom. I, 320. III, 465. Zu dieser Sectenreihe gehört auch Severus und die Severianer, sie verwarfen die paulin. Briefe und die Acten. Theodor. haer. fab. I.

Iren. 1, 28. Epiph. 46. Eus. 4, 29. Orig. de orat. 24. Clem. strom. III, 460 sq.

## §. 25.

## Abfall des Systems von sich selbst.

Der Gnostizismus konnte sich in seiner schwebenden Haltlosigkeit nicht behaupten; nach kurzer Blüthe im 2. Jahrh. fing er an zu verfallen, im 3. verlor er sich bis auf geringe Spuren. Seine Speculation nähert sich zum Theil dem Katholizismus wieder mit Aufgabe bedeutender Lehrelemente, namentlich des Emanatismus, hie und da auch des Dualismus; seine Asceſe artet in den grenzenlosesten Antinomismus aus, hervorgehend aus dem Hasse gegen das Gesetz, als ein Werk des Demiurgen.

### A. Der zur Kirchenlehre einlenkende Gnostizismus.

Marcion, geboren zu Sinope im Pontus, Sohn eines Bischofs, erste Hälfte des 2. Jahrh.; bei seinem Uebertritte zum Christenthum schenkte er der Gemeinde sein Vermögen und lebte als Ascet; ein schroffer und feuriger Cha-

racter, energisch, aber excentrisch, besonders in seinem Hasse gegen das Judenthum, das er nebst dem A. T. als Werk des Demiurgs (den Unterschied zwischen Juden- und Christenthum erörtern seine ἀντιθέσεις), und gegen das Heidenthum, das er als Reich des Satans schroff vom Christenthume schied; vielleicht aus Widerwillen gegen die in seinem Vaterlande herrschende ebionitische Richtung. Wegen seines Hochmuths von seinem Vater excommunicirt, ging er nach Rom; dort machte ihn ein syrischer Gnostiker Cerdo zum Proselyten, doch nur halb; energisch von nun an in seinem Hasse gegen die Kirche, verzehrt er sich selbst in Bemühungen eine Secte zu gründen; zuletzt (wenn der Nachricht Tert. de praescr. 30. zu trauen) hielt er um Wiederaufnahme an, und erhielt sie.

Marcion wandte den Gnostizismus von der Speculation ab auf's Practische, die Ascese, und darin traf er vielfach mit der Kirche überein. Einige christliche Erfahrung, so wie feurige Liebe zu Christo läßt sich ihm nicht absprechen, wol aber Besonnenheit. Er verwarf die Emanationslehre, die Geheimtradition, die allegorische Interpretation, den Unterschied zwischen γνῶσις und πίστις (letztere allein ist Quell alles christlichen Lebens und aller Erleuchtung). Doch gab es in seiner Secte Vollkommene und Katechumenen. Für seinen Beruf erklärte er Reinigung der verderbten Kirchenlehre; er suchte sie zu leisten besonders durch kritische (aber freilich höchst willkührliche) Sichtung der Quellenschriften; der einzige Kritiker unter den Gnostikern. Er erkannte nur Paulus als Apostel an; sein Codex bestand aus 11 Briefen desselben, aber gereinigt von allen judaisirenden Interpolationen, und einem ebenso verstümmelten Lucasevangelium.

Er unterschied 3 Grundwesen: den guten Gott (θεὸς ἀγαθός), den Demiurg (θεὸς δίκαιος), d. h. den Judengott (nur uneigentlich Gott genannt, ein beschränktes Wesen) die Hyle, die sich, von Ewigkeit bestehend, im Satan später zur Persönlichkeit concentrirt. Denn er begriff nicht, wie sich in einem Wesen Güte und Gerechtigkeit einigen könnten. Der Demiurg sucht die Materie zu bilden, kann sie aber nicht völlig bewältigen, er erschafft den Menschen mit materiellem Körper und psychischer Seele, daher den Begierden ergeben. Um ihn vor Lastern zu bewahren, giebt er ihm ein Gesetz; der Mensch, zu schwach, es zu halten, fällt, und wird Beute der Hyle. Aus der Masse des gesunkenen Menschenvolkes wählt sich der Demiurg nun das Judenvolk, und sucht es durch das Gesetz und strenge Absonderung zur δικαιοσύνη zu leiten; dieselbe belohnt er mit einem, dem psychischen Standpuncte adäquaten, glücklichen Zustande (apud inferos, in sinu Abrahae). Der Masse der satanischen Heidenwelt gegenüber kann er sein Volk nicht zur Geltung bringen, obwol er einen psychischen Messias zum Kampfe gegen die Hyle sendet, um das Gericht über die Heiden zu vollziehen. Der höchste Gott voll Erbarmen sieht das Vergebliche eines Versuchs der Erlösung durchs Gesetz, und beschließt, die Menschheit aus freier Gnade zu beseligen. In Christo tritt er aus seiner Abstraction hervor, der mit ihm ganz eins ist (nur verschiedene Namen für ein göttliches Subject, Vater in seiner Abstraction, Sohn oder λόγος in seiner Offenbarung, Patripassianismus). Christus stieg in einem Scheinkörper plötzlich zu Capernaum vom Himmel herab und gab sich aus Accommodation bei den Juden für den vom Demiurgen verheißenen Messias aus. Der Demiurg lies ihn kreuzigen, doch fand er Glauben, meist aber bei den Heiden. Sein Tod diente nach dem Rathschlusse des höchsten Gottes zur Erlösung; er stieg auch in die Unterwelt hinab, um die verstorbenen Heiden zu bekehren. Später wird der Demiurg seinen Messias senden; dieser wird ein strenges Gericht halten und die

Frommen des A. T. im 1000jährigen Reiche vereinigen; Christus führt seine Frommen in das ewige Reich Gottes.

Die Ascese Marcions war streng, alle Heuchelei ward verworfen und Zeugniß für Christum gefordert; wer die Strenge nicht ertrug, sollte Katechumen bleiben. Die Marcioniten hielten auch hierin an ihrem Stifter fest; in der Dogmatik schlossen sie sich verschiedenen gnostischen Partheien an; so z. B. Marcus und Lucanus an die des Saturnin; Apelles, der berühmteste seiner Schüler, schöpfte seine Gnosis aus der abentheuerlichen Offenbarung einer Hellseherin Philumena, die er gewissenhaft (unter dem Titel φανερώσεις) aufschrieb und zu entziffern suchte. In Alexandrien schloß er sich später der alexandrinischen Gnosis an und verwarf den schroffen Unterschied zwischen Gott und Demiurg, A. und N. T. Nachdem er sich müde speculirt, wandte er sich dem Glauben zu (*μὴ γινώσκειν οὕτω δὲ κινεῖσθαι μόνον, μὴ ἐπίστασθαι, πιστεύειν δέ*). Von ihm existirt ein Werk συλλογισμοί über die Widersprüche des A. T.

Ueber Marcion: Iren. 1, 27. — Tert. c. Marc. — de praescr. haer. — Clem. strom. III, 425. V, 546. διαλ. περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστ. Basil. 1674. — Epiph. haer. 42. Ephr. Syr. opp. I, 438 sq. 468. 551 sq. Eus. 4, 15. 5, 13. 7, 12. de Mar. Pal. c. 10. Thilo cod. apocr. N. T. tom. I, p. 401 sq.

Ueber Lucan: Tert. de resurr. carn. 2. Orig. c. Cels. III, 27. — Ueber Apelles: Tert. de praescr. 30. Eus. 5, 13. Epiph. 44, 2.

Ptolemäus, ein Schüler Valentins, erkennt das A. T. an, obgleich nicht als Werk des höchsten Gottes, doch als rein sittlich; er unterschied ein dreifaches Gesetz: das eigentlich göttliche, das nur ausgebaut werden muß; das von jüdischen Aeltesten beigemischte menschliche, schlechte, und das Cärimonialgesetz, nicht schlecht, aber nur als Hülle der Idee werthvoll, nicht nach seinem buchstäblichen Sinne. Von eigentlich gnostischen Lehren wenige Spuren; mannichfach richtige Darstellung der Opfertheorie, und der immer mehr einreißenden Werkheiligkeit. Er schrieb eine epistolam ad Floram.

Iren. 1, 12. Epiph. 33.

Heracleon, Exeget (Comm. über Johannes), tief religiös, aber gnostisirend, Gegner des opus operatum. Orig. in Joh. (theilt Bruchstücke seines Comm. mit). Epiph. haer. 36. (vielleicht Clem. Al. strom. IV, 503.

Bardesanes, Schüler Valentins, um 170, aus Edessa (daher Bar daisan, Daisan, der Fluß bei dieser Stadt); ein tüchtiger Gelehrter, entweder erst Gnostiker, dann Katholik oder umgekehrt; vielleicht nur gnostisirender Katholik. In seinen Predigten lies er sich zum Standpuncte der Psychiker herab, und griff den kirchlichen Lehrbegriff nie an. Gegen eine gnost. Secte Syriens schrieb er sein Werk über das Fatum (*περὶ εἱμαρμένης*). Spuren göttlicher Offenbarung erkannte er unter allen Völkern an (daher polemisch gegen Marcions Antijudaismus). Er war Dichter und suchte durch Hymnen auf's Volk zu wirken, so wie sein Sohn Harmonius; seine Hymnen fanden Verbreitung, weshalb ihnen Ephräm Syrus, sein Landsmann, katholische entgegensetzte, die zugleich als Quelle für Bardesanes gnostisirenden Standpunct dienen können.

Epiph. haer. 56. Eus. praep. ev. 16, 10. (Fragm. seiner Schrift.)

Hermogenes, Philosoph zu Carthago um 300; er verwarf die gnost. Emanation, und setzte an ihre Stelle, daß Gott, das schaffende Prinzip, die Materie, das Empfangende, bilde; aus dem Widerstande gegen die göttliche Bildung entspringt das Böse, das aber endlich überwunden wird.

Tert. lib. adv. Hermogenem.

### B. Ausartung des Gnostizismus in Antinomismus.

Eigentlich war die Sittenzucht des Gnostizismus streng ascetisch; diesen Rigorismus hielten nur die Secten des Saturnin und Tatian fest, die vielleicht später im Mönchsthum untergingen. Die übrigen wurden sämmtlich sittliche Adiaphoristen, und versanken in die scheuslichste Völlerei und Gemeinheit, wenigstens nach dem 2. Jahrh. Ihr allgemeiner Grundsatz war: Dem von einem niedern Geiste herrührenden Gesetze müsse man trotzen, (ἀντιτάσσεσθαι, daher ihr gemeinschaftlicher Name ἀντίτακτοι,) und seine Verachtung desselben dadurch beweisen, daß man es übertrete. So verfielen die Carpocratianer, die Basilidianer (die auch den Docetismus auf die Spitze trieben), die Valentinianer, die Ophiten, die Marcosianer, die Cerinthianer oder Merinthianer (Epiph. 28.), die Dositheaner, Menandrianer und Simonianer. Nach den Basilidianern u. a. war das ganze Leben Christi ein Scheinleben; auf dem Wege zur Kreuzigung nahm er die Gestalt Simons v. Cyrene an, und gab diesem die seinige; letzterer wurde nun gekreuzigt. Sie spotteten des christlichen Bekenntnisses: zu einem gekreuzigten Heilande brauche man sich nicht zu bekennen; Verläugnung desselben (als eines psychischen) sei vielmehr die rechte Gnosis. Hieher gehören auch die Ἀδαμιανοί. Epiph. 52.

Clem. strom. III, 526.

Als besondere antinomistische Secten erscheinen:

Die Kainiten, eine Unterabtheilung der Ophiten; alle, die im A. T. als böse Menschen geschildert sind, erklären sie für Feinde des Demiurgs und Märtyrer der Wahrheit; der erste war Kain, der letzte Judas Ischarioth, der vermöge seiner Gnosis den psychischen Messias ans Kreuz brachte, und so die Zerstörung seines Reiches bewirkte, während die übrigen ihm blind nachfolgten. Alle diese sind Söhne der Sophia und wurden von den Kainiten verehrt.

Iren. 1, 35. Epiph. 38.

Die Prodicianer, von einem gewissen Prodicus; sie erklären sich für die rechten Söhne des Königs (εὐγενεῖς), über alles Gesetz erhaben, weil für Könige ein solches nicht existirt. Sie folgen nur dem νόμος ἄγραφος, das geschriebene Gesetz, so wie Cultus und Gebet gehören für die Psychiker. Ihr Codex führt den Namen Zoroasters.

Clem. strom. I, 304. III, 438. VII, 722.

Die Nicolaiten. Grundsatz: δεῖ παραχρῆσθαι τῇ σαρκί. Sie leiteten ihr Dasein von Nicolaus ab, Apoc. 2, 6. 14. 15. (wahrscheinlicher ist dieser Name symbolisch νικᾶν τὸν λαόν בְּלַע עָם) oder von dem Diaconus Nicolaus von Jerusalem, Act. 6, 5., dessen apocryphische Lebensbeschreibung sie besaßen. Name wie Existenz der Secte sind kirchenhistorische Streitpuncte.

Iren. 1, 26. 3, 11. Clem. strom. II, 411. III, 436. Epiph. 25. Eus. 3, 29. Tert. de praescr. 46.

Archontiker, eine Abart der Sethiten; das gute Prinzip (ἀλλογενὴς Σήθ) kämpft durch die ganze Weltgeschichte mit dem bösen, bis es in Christo siegt, und die 7 Archonten mit ihrem Haupte Sabaoth stürzt. Ihre heiligen Schriften hießen: συμφωνία, ἀλλογενεῖς. Epiph. 40.

## §. 26.

## Cultus der Gnostiker.

Von einer eigentlichen Gemeine war im Gnostizismus mit seiner esoterischen Lehre keine Rede; eben so wenig von deren Bethätigung im Cultus. Er

konnte nur zu gänzlicher Verachtung alles Cärimonials, oder zu prunkender Pracht, um die Psychiker zu fesseln, führen. Die meisten Secten verachteten den Cultus, die Marcosianer hatten einen mit Cärimonien überladenen Gottesdienst, z. B. eine doppelte Taufe, eine für die Psychiker auf den psychischen Messias zur Sündenvergebung, eine für den Pneumatiker, wodurch derselbe mit Christo in Gemeinschaft trat, und seinem himmlischen σύζυγος gleichsam angetraut ward. Sie begingen dieselben in einem hochzeitlich geschmückten Gemache; der Getaufte ward mit Oel gesalbt, und die hylischen Geister durch den Exorcismus ausgetrieben. Auch die Sterbenden wurden in dieser Secte gesalbt, so wie bei den Ophiten. Marcion ging einen Mittelweg; er verwarf den prunkhaften katholischen Kultus (als lenocinium); aber hatte doch einen einfacheren angeordnet; die Katechumenen wohnten dem ganzen Gottesdienste bei, weil sie dessen am meisten bedürften. Die späteren Marcioniten (Marcion wol nicht) ertheilten, wenn ein zur Taufe reifer Katechumene gestorben war, diese einem andern (vielleicht das βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν 1 Cor. 15, 29.) Tert. de resurr. carn. 48. adv. Marc. 5, 10. Chrysost. ad 1 Cor. 15, 29.

Die mystische Form des Diagramma ist noch nicht entziffert. Ein Fest, die ἐπιφάνια, feierten die Basilidianer zu Ehren der Taufe Jesu. Die katholisirenden Gnostiker accommodirten sich meist den kirchlichen Cärimonien. Möglich, ja wahrscheinlich, daß einzelne gnostische Secten die christlichen Feste, sie spiritualistisch aus- und umdeutend, mitfeierten.

## Cap. III.

### Mani und der Manichäismus.

### §. 27.

### Geschichte Mani's und der Secte.

Ueber Mani haben wir eine doppelte Relation, eine occidentalische in den Acten der Disputation, die Archelaus, Bischof von Kaskar, mit Mani gehabt haben soll; aus ihr schöpfen Cyrill von Jerusalem, Epiphanius und die Kirchenhistoriker des 4. und 5. Jahrh., ursprünglich syrisch, dann (von Hegemonius) ins Griechische, dann ins Lateinische übersetzt, in geschichtlicher Beziehung nicht sehr glaubhaft. Aus älteren Quellen ist die orientalische geschöpft. Sie stimmen darin überein: Mani, ein Sectenstifter, zog sich den Haß der Magier zu; anfangs von den pers. Königen begünstigt, wurde er später verfolgt und endlich grausam hingerichtet.

Occidental. Relation. Scythianus, ein saracen. Kaufmann, erwarb durch Reisen in Asien, Aegypten und Griechenland große Kenntniß der orientalischen und griechischen Philosophie, und lebte kurz nach der Zeit der Apostel; Briefe Mani's an ihn sind vorhanden. Seine Schriften erbte Terebinthos oder Buddas (בּוּדָּא, Terebinthus), der sich wunderbarer Geburt von einer Jungfrau rühmte. Von seiner Wittwe gingen sie auf den jungen Freigelassenen Cubricus über; er ging damit nach Persien, und gewann Eingang am Hofe. Als er aber einen kranken Prinzen nicht zu heilen vermochte, siegten die Magier über ihn, er mußte fliehen, ward ergriffen und auf der Burg Arablon lebendig geschunden. Vielleicht sagenhafte Einkleidung der Wahrheit, daß der Manichäismus aus einer Verschmelzung des Saracenismus mit dem Buddhismus entstanden sei; vielleicht gab es wirklich einen Theosophen Terebinthus, mit dem Mani in Verbindung stand, doch wohl erst im 3. Jahrh.

Oriental. Relation. Als 227 n. Chr. die nationale Saſſanidendynaſtie in Perſien die parthiſchen Arſaciden ſtürzte, erwachte auch die Anhänglichkeit an den nationalen Zoroaſtrismus wieder. Die Gelehrten ſpalteten ſich in zwei Klaſſen; die Maguſäer hielten am alten, rohen Dualismus feſt, während die Magier über die beiden Principe Ormuzd und Arihman ein ewiges Urweſen Zeruane akerene (das lebendige Wort, den gnoſt. βύθος) ſetzten. Auch das Chriſtenthum hatte ſchon großen Eingang gefunden; da kam Mani, ein geborner Perſer, aus einer Magierfamilie, ſeit ſeinen männlichen Jahren Chriſt, ſpäter Presbyter zu Ahvaz oder Ehvaz, der Hauptſtadt von Huzitis, auf den Gedanken, Chriſtenthum und Parſismus zu verſchmelzen. Er gab ſich für den Paraclet aus, und nachdem er ſeine Hinneigung zum Parſismus ſchon in Unterredungen mit Juden und Parſen kundgegeben, trat er 270 unter Shapur I. als Reformator auf. Er hatte Kenntniſſe in der Aſtronomie, Mathematik und Malerei, und war begabt mit einer glühenden Phantaſie und lebendiger myſtiſcher Beredtſamkeit. Shapur begünſtigte ihn anfangs, ſpäter vertrieb er ihn. Er reiſte nun durch ganz Aſien, bis nach China, und ſammelte Stoff für ſeinen Glaubensſyncretismus. Eine Zeitlang lebte er in einer Höhle Turkiſtans, angeblich ohne zu eſſen und zu trinken, und verfaßte eine Schrift (Ertenki Mani) über ſein Syſtem in ſymbol. Bildern. 272 nach Shapurs Tode kehrte er zurück, und wurde von König Hormuz gut aufgenommen und in einem Kaſtelle Deskereh in Khuziſtan vor den Magiern geborgen. Hormuz Nachfolger Behram aber ward von den Magiern gewonnen. In einer Disputation ward Mani für beſiegt erklärt, und da er nicht widerrufen wollte, lebendig geſchunden; 277.

In Perſien wurden die Manichäer ſpäter begünſtigt, weil es Politik der Könige war, dem Römerreiche und ſeiner katholiſchen Kirche feindſelige Unterthanen zu haben. Im Römerreiche erlies Diocletian 290 gegen ſie ein hartes Geſetz, die Häupter wurden verbrannt, die übrigen enthauptet, ihre Güter confiscirt. Doch erhielt ſich die Secte in dieſer, wie in den ſpäteren Perioden auch hier, namentlich in Africa, fort, und ſchloß ſich an alle Oppoſitionen gegen die Kirche an, welchen ſie häufig ihren dogmatiſchen Charakter aufprägt.

Schriften Mani's in Fragmenten vorhanden: ἡ βίβλος τῶν μυστηρίων — τὸ ζῶν εὐαγγέλιον (vielleicht Ertenki-Mani) — ἡ βίβλος τῶν κεφαλαίων — ὁ θησαυρὸς τῆς ζωῆς (angeblich aus dem Nachlaſſe des Scythianus). Briefe z. B. ad filiam Menochi, ad Zebenam, ad Odan, ad Cudarum. Fabricii bibl. graeca ed. Harless t. VII. p. 315.

Gegneriſche Schriften: Acta disput. Archelaei cum Manete, lat. in Zaccogni collect. monumentt. Rom. 1698. Gallandi bibl. PP. III, 569. Routh reli. sacrae. IV, 119. — Die oriental. Schriften über ihn bei Herbelot bibl. orient. Par. 1697. (s. v. Mani) de Sacy mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Par. 1793.

Epiph. haer. 66. Augustin: contra ep. Man. quam vocant fundamentalem; acta cum Felice, contra Faustum; c. Fortunatum; c. Adimantum; c. Secundinum; op. imperfectum c. Julianum; de utilitate credendi; de duabus animabus; de haer. 46. Opp. ed. Bened. tom. VIII. — Titus Bostrensis (um 360.) κατὰ τῶν Μανιχαίων libr. IV. Gallandi V, 269. — Evodius de fide — Theodoret. c. haer. 1, 26. — Alexander Lycopolit. πρὸς τὰς Μανιχαίων δόξας. Combefis. auctarium noviss. bibl. pp. II. Gallandi IV, 73. — Simplicius comment. in enchirid. Epicteti.

Baur das manich. Religionsſyſtem. Tüb. 1831.

## §. 28.

### Dogmatisches System des Mani.

Der Manichäismus entstand aus einer Vermischung oriental. Theosophie mit dem Christenthum, und ist deshalb dem syrischen Gnostizismus nahe verwandt; nur daß bei ihm die erstere vorherrscht, und das Christliche mehr als Einkleidung parsischer, zoroastrischer, brahmanischer, buddhistischer Ideen erscheint. Er ist weniger christliche Secte, als eine Religion neben dem Christenthum, wie etwa der Muhammedanismus; doch seines Einflusses wegen in der christl. Kirchengeschichte zu behandeln.

A. Gott und Materie, magusäischer Dualismus, unversöhnlicher Gegensatz der beiden Principien (ὑλαι, ἀρχαί), des göttlichen Urlichts und der Finsterniß. Gottes Lichtnatur strahlt aus in Hypostasen, er umgiebt sich, sein eigenes Wesen hypostatisch gestaltend, mit Aeonen (saecula), den Trägern seines Lichtes, die selbst Gott genannt werden können (Ormuzd mit seinen Amschaspands und Izeds). Ihrer sind zwölf, entsprechend den zwölf Bildern des Thierkreises, und dem in zwölf Zeiträumen ablaufenden Weltstadium. Sie bilden die terra lucida (das Pleroma der Gnostiker) in dem ἀὴρ τέλειος oder στύλος τοῦ φωτός. — Der Dämon, oder Archon ist nur ewig a parte ante, einst wird er vernichtet; er umgiebt sich mit Dämonen (Arihman mit den Dews), der gens tenebrarum, wohnend in der terra pestifera, voll Schmutzes, Finsterniß und Haders.

B. Mittelwelt. Angelockt von der Schönheit des Lichtes, machen die Dämonen einen Angriff auf das Lichtreich; Gott stellt ihnen als Wächter den Aeon μητὴρ τῆς ζωῆς entgegen, welcher den Idealmenschen (πρῶτος ἄνθρωπος) gebiert. Dieser zieht mit den fünf reinen Elementen (Feuer, Licht, Luft, Wasser, Erde) gegen die Dämonen aus; er wird übermannt, aber von dem ihm zu Hülfe geschickten Aeon ζῶν πνεῦμα zum Theil gerettet. Den größeren Theil desselben (Ἰησοῦς, υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθής, Jesus impatibilis) rettet der lebendige Geist, und versetzt ihn in Sonne und Mond; der kleinere Theil (ψυχὴ ἁπάντων, Ἰησοῦς, υἱὸς ἀνθρώπου ἐμπαθής, παθητικός, Jesus patibilis) wird von der Hyle verschlungen. Der lebendige Geist aber trifft Anstalt zur Erlösung der Weltseele, und schafft die Welt als Durchgangspunkt, aus welcher, vermöge des animalischen und vegetabilischen Entwickelungsprozesses, geleitet durch den Jesus impatibilis, in der Sonne, die Lichtseelen in die terra lucida zurückkehren. (Oder er benutzt die von den Dämonen zur Fesselung der Weltseele geschaffene Welt zu seinem Zwecke.) In Blüthe und Frucht, am meisten im Menschengeiste, macht sich die Lichtseele von der Hyle frei, und erhebt sich in die reine Luft. Dort vollständig geläutert, wird sie von Sonne und Mond (als nävos, in welche die Lichtseelen durch die zwölf Sternbilder als zwölf Eimer geschöpft werden) in die terra lucida übergeschifft. Das nicht völlig Gereinigte wird wie Schlacken durch die Hitze abgesondert, und kehrt zur Materie zurück, um den Reinigungsprozeß noch einmal durchzumachen.

Der Urmensch (Jesus impatibilis, dextra luminis, δεξιὰ τοῦ φωτὸς, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, υἱὸς θεοῦ, oder τοῦ ἀϋλου φωτός, νοῦς, λόγος, sermo, verbum dei) geht in aller Glorie in der Sonne empor; die gefangenen Lichttheile regen sich und streben empor. Nach dem Bilde des Urmenschen, das ihn seiner Schönheit wegen anzieht, schafft der Dämon den Menschen, in dem er, zu größerer Sicherheit, die Lichttheile concentrirt, mit so viel Hyle vermischt, daß sie am Auffluge gehindert sind. Wäre dieser allein geblieben, so wären mit seinem Tode die Lichttheile größtentheils erlöst gewesen; die Dämonen aber

suchen ihn durch ein Gebot in Abhängigkeit und Unkenntniß seines göttlichen Ursprungs zu halten, was der Sonnengeist, in Gestalt einer Schlange, verhindert. Als dies mißlingt, schaffen sie die Eva, und reizen den Menschen zum Beischlafe, dem eigentlichen Sündenfalle, wodurch immer neue Seelenkerker geschaffen werden; bei jeder Zeugung nimmt die Lichtseele an Intensität ab.

C. Offenbarung und Erlösung. Durch die Concentration der Lichtseele im Menschen hatten sich die Dämonen selbst geschadet, ohne es zu wissen; durch die Offenbarung, die mit Jesus Christus eintrat (nach Mani, nach seinen Anhängern schon mit Zoroaster, Buddha u. s. w., als eben so viel Sonnenincorporationen) hält Gott das Andenken des göttlichen Ursprungs in den Menschenseelen wach. Der Sonnengeist selbst steigt in einem Scheinkörper auf die Erde, und erlöst durch seine Lehre die Menschenseelen; sein Leiden ist symbol. Darstellung des Schicksals, das der Jesus patibilis in der Hyle erduldet. In Mani erscheint der Paraclet, der Christi Werk fortsetzt, und (namentlich den kosmologischen Theil) vollendet. Alles durch die Apostel eingemischte Unreine scheidet er aus.

An ihren Ursprung erinnert reißt sich die Seele durch Ascese von der Hyle los, unbewußt (unter Leitung des Sonnengeistes) in Pflanze und Thier, bewußt im Menschen. Für noch nicht völlig Gereinigte beginnt der Prozeß in einem neuen Körper (*μετενσωμάτωσις*). Nach der Diacrise folgt die Apocatastase durch Weltverbrennung, die Hyle mit wenigen, sich ihr assimilirenden Lichtseelen, sinkt, ein todter Erdenklos (*βωλός*), in ihr Nichts zurück.

Dieser Läuterungsprozeß (*λύτρωσις, διάκρισις*) wird geleitet und gefördert durch den in der Sonne wohnenden reinen Lichtgeist des Urmenschen (*ἡ δεξιὰ τοῦ φωτός*, dextra luminis, *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, υἱὸς θεοῦ*, oder *τοῦ ἀϊδίου φωτὸς, νοῦς, λόγος*, sermo, verbum dei); unter Mitwirkung der im Aether verbreiteten *μητὴρ τῆς ζωῆς*, oder *δύναμις θεοῦ δημιουργική*. Die bösen Geister, von dem *ζῶν πνεῦμα* an die Sterne gefesselt (daher der böse Einfluß dieser) suchen umsonst ihn zu hindern.

Die manich. Dreieinigkeit heißt: der höchste Gott, Christus (der Sonnengeist), *ζῶν πνεῦμα* (Spiritus Sanctus).

## §. 29.

## Anthropologie, Moral und Cultus der Manichäer.

Der Mensch ist ein Microcosmus; Gut und Böse in zwei Seelen in ihm geschieden, die sich nicht vermischen und in stetem Kampfe stehen. Die Sünde ist Uebermacht der bösen, die Tugend der guten Seele; diese kann unterliegen, aber, wenn sie auch das Böse nicht hindert, bleibt sie doch davon unberührt. Das Böse ist mächtig, aber nie unwiderstehlich; des Menschen Freiheit besteht in der Wahlfreiheit, Sünde geschieht im Zustande der Unfreiheit (**Malum trahens, non cogens ad peccatum**). Die Lichtseele ist auch stark, und wird durch die Offenbarung, wie durch spezielle göttliche Hülfe gestärkt, vom Sonnengeiste aus, der nur mitwirkend, nicht Alles wirkend ist. Je mehr die Menschenseele erstarkt, um so mehr tritt die göttliche Hülfe in der Heiligung zurück. Die göttliche Hülfe besteht nicht in der Mittheilung von Dogmen, sondern die menschliche Geisteskraft wird so gestärkt, daß sie die Wahrheit selbstthätig aus sich entwickelt (formelle Offenbarung), Grundbedingung alles Heils ist die Gesinnung; alles äußere, das Gesetz, wie die Gestalt und Form der Handlung irrelevant. Zu verwerfen sind: alle **fides imperata** (**imperare fidem = jugum imponere credendi**), alle Weissagungs-, Wunder- und Autoritätsargumente. Die

Vernunft muß von den credendis sich überzeugen, und zu den agendis treiben. Nur für solche, die sich zu dieser Höhe nicht erheben können, ist Gesetz und Dogma. Weil eine innere Geistesthat, wird die Sünde auch schon durch die innere That der Reue getilgt; Reue ist Ermannung der Lichtseele und Scham über ihre Schwachheit, Verdammung der bösen That, Streben nach Reinheit. Das Aeußere ist gleichgültig, und braucht deshalb nicht gebüßt zu werden.

Zur Befreiung der Lichtseele dient die Asceſe, deren volle Strenge nur für die τέλειοι bindend ist. Sie besteht im signaculum (Bundeszeichen) oris, Enthaltung von allem unreinen Wort und aller animalen Nahrung; signaculum manuum, Enthaltung von Verletzung des Thier- und Pflanzenlebens, von aller gemeinen Arbeit, und sign. sinus, Enthaltung vom Beischlaf. Die Unvollkommenen müssen für die Vollkommenen arbeiten (namentlich kochen), und erhalten auf ihre Fürbitte die Sündenvergebung (indulgentiae). Jeder τέλειος muß namentlich durch Verzehren gewisser an Lichtstoff reichen Pflanzen so viel Lichttheile in sich aufnehmen, als möglich, um seiner guten Seele Stärkung zuzuführen, und die Lichtseele aus dem unbewußten Zustande in den mit Bewußtsein ringenden Menschengeist zu versetzen, und so ihre Befreiung zu beschleunigen.

Die Manichäer wollten nicht Christen sein, sondern eine eigene Kirche (ἐκκλησία τῶν πνευματικῶν) bilden, gegenüber der katholischen, der ἐκκλ. τῶν ψυχικῶν. Sie unterscheiden zwei Grade, κατηχούμενοι und ἐκλεκτοι (τέλειοι, electi, perfecti, genus sacerdotale). Aus letzteren wurden die Vorsteher gewählt. Das Haupt war Mani, als Paraclet, nach seinem Tode ein Stellvertreter, unter diesem standen 12 Apostel (magistri) und 72 Bischöfe (Zahl der 72 Jünger). Nach diesen folgen die Presbyter, Diaconen und Evangelisten.

Ihr Cultus bestand in Taufe und Abendmahl. Die Taufe vielleicht mit Oel, wurde als Mysterium behandelt. Das Abendmahl stellt symbolisch den Jesus patibilis dar, durch die Frucht der Natur, das Erzeugniß der nach Freiheit ringenden Seele; es ward ohne Wein gefeiert. Sie feierten den Sonntag, als Festtag der δεξιὰ τοῦ φωτός; an ihm grüßten sie symbolisch durch Berührung der rechten Hand; ihr Hauptfest war das Βῆμα (suggestus) im März, zum Andenken an Mani's Martyrium. Ein prächtiger Stuhl, Symbol des göttlichen Lehrers, stand in der Versammlung auf fünf Stufen (Symbole der fünf reinen Elemente?); vor ihm warfen sie sich zur Erde. Nach Augustin scheint es, als ob sie auch die katholischen Feste, aber gewiß mit theosophisch-mystischer Ausdeutung, gefeiert hätten, wenigstens das Osterfest.

Ihre Religionsbücher waren Mani's Schriften; zum Theil nahmen sie auch das N. T. an, nur daß Mani das auf Veranstaltung des Archon eingeschwärzte Menschliche (die jüdischen Meinungen, denen sich Christus und die Apostel aus weiser Oeconomie anbequemten) durch Kritik ausmerzte. Auch hatten sie einige angeblich apostolische, stark gnostisirende Schriften, z. B. τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγ. — τὸ κατὰ Φίλιππον εὐαγγ. — Acta apostolorum (τῶν ἁπ. περιοδοι) von einem gewissen Leucius, — ἐπιστολὴ πρὸς Λαοδικεῖς; aber wohl erst die späteren Manichäer.

Mani hielt auf strenge Sittenzucht; die späteren Manichäer verfielen, hauptsächlich durch das Schlüpfrige ihrer Bildersprache, in unzüchtigen Antinomismus.

# Cap. IV.

## Montanismus.

Auszüge aus gleichzeitigen Schriftstellern Eus. 5, 14—19. Tertull. *de cor. mil.* — *de fuga in persec.* — *Scorp.* adv. gnost. — ad Scapulam — *de exhort. castit.* — *de monogamia* — *de pudicitia* — *de jejunio* — *adv. Psychicos* — *de virginibus velandis* — *de pallio* — *adv. Marc.* — *adv. Valentinianos* — *de carne Christi* — *de resurrect. carn.* — *adv. Hermogenem* — *de anima* — *adv. Praxeam* — *adv. Judaeos.* (Meist in Tertullians montanistischer Periode geschrieben.) Epiph. haer. 48. Didym. de trin. III.

Schwegler der Montanismus u. die christl. Kirche im 2. Jahrh. Tüb. 1841.

### §. 30.

### Geschichte des Montanismus.

Es ist der auf die Spitze getriebene kirchliche (oder vielmehr unkirchliche) Realismus, hervorgerufen durch das Extrem des Idealismus im Gnostizismus; schwärmerisches Gefühl, starre Objectivität sind seine Kennzeichen; er wollte nur Vervollkommnung des Christenthums in der Form sein. Er entstand in Phrygien, einer zur Schwärmerei und Ekstase hinneigenden Landschaft, deren Volk schon früher als ein mystisch-ascetisches berüchtigt war (Bacchus- und Cybeledienst). Als in den Alogern der flache Rationalismus, im Gnostizismus der excentrische Subjectivismus dort Eingang gewann, trat gegen sie Montanus auf, ein Neubekehrter in Ardaban an der mysischen Grenze gegen Phrygien. Aus ascetischem Eifer gab er sein Vermögen hin, Ertödtung der Sinnlichkeit war sein Wahlspruch. Seit Paplas hatte das Dogma vom 1000jähr. Reiche in Phrygien viel Freunde; schaurige Naturereignisse, die Verfolgung unter Marc Aurel und Anderes regten diese Hoffnung mächtig auf. In dieser Zeit, um 180, trat Montan auf; er glaubte sich in seiner feurigen Einbildung berufen, das Christenthum zu reinigen; das Volk hielt ihn für einen göttlichen Propheten, sein Hochmuth erwachte; er hatte Visionen und Entzückungen, hielt sich für inspirirt, für den von Christo verheißenen Paracleten (nicht für den heiligen Geist selbst), und steckte Viele an; zwei Prophetinnen, Maximilla und Priscilla, schlossen sich an ihn an.

Anfänglich beschränkte sich die neue Bewegung auf Phrygien, wo sich montanistische Gemeinen bildeten, gegen welche angesehene Kirchenlehrer, besonders Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis, auftraten; Synoden (vielleicht die ersten in der Kirche) zu Hierapolis und Anchialus um 170, wurden dagegen gehalten; auch mit den Alogern brach der Streit aus. Zunächst betheiligten sich am Streite die kleinasiatischen Gemeinen Galliens, besonders Lyon unter dem Bischof Irenäus; auch dort hatten sich montanistische Gemeinen gebildet, und wurden durch die Marc-Aurelsche Verfolgung in ihrer chiliast. Hoffnung bestärkt. Irenäus urtheilte mild über die Verirrung, und bewog durch einen Brief auch den römischen Bischof Eleutherus, die Kirchengemeinschaft mit den Montanisten nicht aufzuheben.

Als aber Praxeas, ein Ausläufer der Aloger, nach Rom kam, stimmte er nebst dem Presbyter Cajus den Papst um; sie gingen aber in ihrer Opposition so unklug zu Werke und so aufs entgegengesetzte Extrem (so erklärt z. B. Cajus die Apocalypse für ein Werk des Cerinth, um die dem Chiliasmus

scheinbar günstigen Stellen zu beseitigen), daß sie dem Montanismus mehr nützten als schadeten, der an und für sich in dem practisch gesinnten Abendlande Sympathien fand. Der Presbyter Tertullian erklärte sich für denselben, und verarbeitete seine Ansichten zum System; manche Excentricitäten (hinsichtlich des Prophetenthums, der Ascese, des Chiliasmus) schliff er ab. Er scheint später völlig zur Secte übergetreten zu sein. Der Montanismus organisirte sich bald als Häresie, seine Anhänger hießen Cataphryges oder Pepuziani (weil sie Pepuza in Phrygien für den Mittelpunct des Messiasreichs hielten). Seit Tertullians Uebersiedelung nach Africa wurde dieses ein Hauptsitz der Montanisten, dort auch Tertullianisten genannt (doch vielleicht in milderer Fassung).

## §. 31.

## Lehre und Disciplin des Montanismus.

Im Dogma wollten die Montanisten der Kirche angehören, und vertraten nur die buchstäblichste Fassung; sie wollten nur im Leben vervollkommnend wirken. Sie lehrten eine sich in steigernder Stufenfolge entwickelnde göttliche Offenbarung im Juden- und Christenthum; alles Heidnische ist Werk des Satans. Die erste Stufe ist die der Furcht Gottes, des Abhängigkeitsgefühls, aus Natur und Gewissen geschöpft (patriarchal. Religion, Säuglingsalter der Kirche). Hierauf folgt die Entwickelung unter dem Gesetz und den Propheten (Kindesalter), dann die unter dem Evangelium (Jugend), endlich die neue Ausgießung des heiligen Geistes durch Montan, den Paracleten (männliche Reife der Kirche); die Vollendung erfolgt im 1000jährigen Reiche. Diese Entwickelung erfolgt auf übernatürliche (magische) Weise durch das πνεῦμα, welches Einzelne zu Propheten begeistert, indem es sie durch seine Einwohnung mit Gesichten und Ecstasen begabt; solche ertheilen dann Regeln für das christliche Leben, denen unbedingt Gehorsam zu leisten ist. Das Prophetenthum ist bleibendes Charisma der Kirche; jeder kann dazu gelangen, wenn er sich vom Geiste beherrschen läßt. Der menschliche Geist verhält sich dabei rein passiv, wie die Lyra zum Plectron; selbst der geheiligte Menschengeist cooperirt in keiner Weise und zu keiner Zeit. Am gesegnetsten durch Geistesmittheilung ist die Zeit Montans, auf sie geht Joel 3.; sie geht daher der Parusie voraus. Die Mitglieder der Secte sind die πνευματικοί, und bilden die ἐκκλησία πνευματική, in welcher allein die lebendige, fortgehende Geistesoffenbarung stattfindet. Die katholische Kirche (ἐκκλ. ψυχικῶν) klebt am geschriebenen Worte.

Neben diesen Einseitigkeiten, daß sie die im N. T. stetige, durch die Heilsordnung geregelte Thätigkeit des heiligen Geistes wieder in eine rhapsodisch in Individuen wirkende verwandelten, daß sie den geheiligten Menschengeist von aller Mitwirkung ausschlossen (woher ihre Verachtung aller Wissenschaft), und daß sie neben dem Worte ein lumen internum in Ecstasen und Visionen annahmen, hat der Montanismus auch einen gewissen protestantischen Zug; dadurch, daß er die Kirche nur als im dogmatischen Grunde unwandelbar auffaßte, in der Form steigende Vervollkommnung annahm; und daß er durch die Lehre, je nach dem Bedürfnisse der Zeit erwecke Gott fort und fort Propheten, die Einseitigkeit der katholischen Kirche milderte, welche die Erleuchtung des Geistes schon anfing mit der apostolischen Succession der Bischöfe in enge Verbindung zu setzen. Da nach seiner Lehre Jeder zum Prophetenthum gelangen konnte, trat das Dogma vom allgemeinen Priesterthume der Christen hervor und in seine gebührende Würde ein.

Zur Vollkommenheit führt strenge Sittlichkeit und Ascese; an die Stelle

der freien Liebe aber setzte Montan das alte gesetzliche Wesen des A. T., und arbeitete so dem opus operatum vor. Er gab die ersten Fastengesetze; an den dies stationum mußte bis Nachmittags 3 Uhr gefastet werden, 2 (später 3) Wochen im Jahre gänzlich (mit Ausnahme des Sonntags und Sonnabends, Xerophagia); die Kost beschränkte er auf sehr dürftige Speisen. Die Flucht in der Verfolgung, überhaupt alle Versuche, ein Unglück abzuwenden, alle Vorsichtsmaßregeln verdammte er mit fatalistischer Härte; das Märtyrerthum muß man suchen und erstreben, weil es unmittelbar zu einem höhern Zustande der Seligkeit führt, ins Paradies, wohin die übrigen Gläubigen nicht gelangen. Alles, was nur in den kirchlichen Gebräuchen von fern ans Heidenthum erinnerte, verwarf Montan. — Auf den Cölibat legten die Montanisten großen Werth; Priscilla forderte ihn sogar für die Cleriker; die einmal eingegangene Ehe, zu deren Vollständigkeit die Schließung im Namen Christi und die kirchliche Einsegnung nothwendig ist, ist heilig und unverletzlich; sie dauert nach dem Tode fort; eine zweite Ehe ist Hurerei. Innere Reue und strenge Buße wirken Sündenvergebung; die priesterliche Absolution, so wie die libelli pacis sind wirkungslos. Tertullian war auch Gegner der Kindertaufe.

## Cap. V.

### Monarchianismus.

Orig. in Joh. t. II. §. 2. 18. t. X. §. 21. c. Cels. VIII, 12.

Aloger, Epiph. haer. 44.

Theodotianer, Eus. 5, 28. Epiph. 54. Theod. haer. fabb. comp. 2, 4, 5. Tert. de praescriptt. additam. 53. Novatian de trin.

Samosatenianer, Eus. 7, 27—30. Athan. hist. Arian. 71. Epist. episcc. conc. Antioch. ad P. S. Dion. Alex. ep. ad P. S. — Pauli S. X quaestiones et Dionys. responsiones (unächt bei Mansi concil. Coll. I, p. 1033 sq. Epiph. 65. Leontius Byzant. c. Nest. et Eutychem.

Praxeas, Tert. adv. Praxeam. de praescriptt. additam. 53.

Noetus, Theod. h. e. 3, 3. Hippolyt c. haer. N. (Fabric. bibl. gr. t. II, p. 51.) Epiph. 57.

Sabellius, Basil. M. ep. 210. 214. 235. Theodor. 2, 9. (Pseudo) Gregor. Thaumat. ἡ κατὰ μέρος πίστις. Athan. c. Arian. or. IV, 11. 12. 13. 25. Alex. (Alex.) ad Alex. (Constant.) ep. bei Theod. 1, 3. Arii ep. ad Alex. bei Epiph. 69. Epiph. 62. Eus. 7, 6. Arnob. conflict. c. Serap. (bibl. PP. Lugd. tom. VIII.)

Beryllus, Eus. 6, 33. Orig. in Tit. tom. IV. p. 659. (ed. Huet.)

### §. 32.

### Ueberblick.

Der Streit dreht sich um die histor. wie metaphysische Art der göttlichen Wirksamkeit; über das Verhältniß Christi zu Gott, also um einen Fundamentalartikel, der bereits in den ersten christlichen Symbolen hervortritt. Die Gottheit des Erlösers ward von Niemand angezweifelt, nur fragt es sich um das Wie? Die katholische Kirche vollendete hierin die jüdische Lehre, die Monarchianer schlossen sich an die heidnische Ansicht an. Nach dieser wirkt Gott unmittelbar auf den Menschengeist, indem er eine göttliche Kraft in auserwählte Menschen (Propheten, Gesetzgeber) legt, die dadurch nicht der Menschheit entnommen, aber über sie hinaus gestellt werden. Nachdem der Ebionitismus,

der die Gottheit Christi fallen ließ, zur Häreſe geworden war, ſuchte man das Problem, wie Chriſtus Menſch und Gott zugleich ſein könne, in dieſer Art zu löſen, daß in ſeiner menſchlichen Hypoſtaſe eine göttliche Kraft gewohnt habe, weil ein hypoſtatiſches Sein Gottes in Chriſto die Einheit des göttlichen Weſens (μοναρχία) zu gefährden ſchien. Man erklärte Chriſtum für einen bloßen Menſchen, gleich den heidniſchen und jüdiſchen Propheten, in welchem Gott dynamiſch wirkte, ſeine Kraft, wenn es ihm beliebte, zurückziehend; dieſe göttliche Kraft erhielt Chriſtus bei der Geburt oder Taufe, und ſie verließ ihn bei der Kreuzigung. Dieſe Monarchianer heißen Dynamiker. Anderen ſchien dieſe Vorſtellung der göttlichen Würde Chriſti zu nahe zu treten, ſie ließen deshalb in Chriſto nicht eine göttliche Theilkraft, ſondern das göttliche Weſen in ſeiner Totalität wohnen. Die Namen Vater, Sohn und heiliger Geiſt bezeichnen ein und dieſelbe göttliche Subſtanz und Hypoſtaſe, nur in verſchiedener Wirkungsweiſe (modus); Gott heißt Vater in ſeiner Abſtraction, Logos oder Chriſtus in ſeiner Offenbarung, Geiſt in ſeiner fortdauernden Wirkſamkeit in der Gemeinde. (Aehnlich bei Ariſtoteles der Unterſchied zwiſchen θεὸς κατὰ δύναμιν und κατ' ἐνέργειαν.) Dieſe Klaſſe heißt Modaliſten.

## §. 33.

## Lehre der einzelnen Monarchianer.

### A. Dynamiker.

Ihre Richtung iſt mehr oder minder conſequent rationaliſtiſch-dialectiſch, ſie ſind entſchiedene Gegner des Myſteriums, und wollen deshalb die Menſchwerdung Gottes dem Verſtande begreiflich machen; von den Ebioniten unterſcheiden ſie ſich dadurch, daß ſie die göttliche Kraft nicht zu einem gewiſſen Zeitpuncte in Chriſtum eintreten laſſen, ſondern ſeine ganze phyſiſche und geiſtige Entwickelung von der Geburt an unter ihren Einfluß ſtellen.

1) Aloger; die ſchlechthin negative Form des Monarchianismus, Gegenſatz zum Montanismus. Alles Myſterium läugneten ſie weg, ſo die johanneiſche Logoslehre (daher ihr Name), die beſondere Wirkſamkeit des Geiſtes in den Charismen, hauptſächlich den Prophetismus, den Chiliasmus und die Trinität. Deshalb erklärten ſie das Evang. Joh. und die Apocalypſe für Machwerke Cerinths. Im Dogma bedienten ſie ſich wahrſcheinlich orthodoxer Formeln (δοκοῦσι τὰ αὐτὰ ἡμῖν πιστεύειν Epiph.) Dies die urſprüngliche Form des Antitrinitarismus, die nackte Negation mit roher Kritik. Als das Johanneiſch. allgemeine Anerkennung erhielt, verſuchten ſie ihre Lehre exegetiſch zu begründen durch Stellen, wie Joh. 10, 30. 14, 9. 1 Cor. 8, 6. Jes. 45, 5., ſo wie durch Anwendung platoniſcher und ariſtoteliſcher Lehrſätze. In dieſer entwickelteren Form traten zuerſt auf

2) Die Theodotianer; Ende des 2. Jahrh. in Rom, doch wahrſcheinlicher aus dem Orient ſtammend und mit den Alogern zuſammenhängend (ἀπόσπασμα τῆς τοῦ Ἀλόγου αἱρέσεως). Theodotus, ein Lederarbeiter (σκυτεύς), aus Conſtantinopel, verpflanzte ſie nach Rom, und wurde vom Biſchof Victor excommunicirt, aber wol weniger ſeiner Lehre wegen, als weil er in einer Verfolgung Chriſtum verläugnet hatte. Nach ſeiner Excommunication trat er als Sectenſtifter auf. Nach ſeinem Tode wählten ſeine Anhänger den Natalius, einen verehrten Confeſſor, zum Biſchof, der aber bald zur Kirche zurücktrat; außerdem finden wir als Häupter derſelben den Wechsler (τραπεζίτης) Theodotus und einen gewiſſen Asclepiades genannt. Anfangs des 3. Jahrh. erneuete dieſelbe Häreſe Artemas oder Artemon, deſſen Secte noch um 250 be-

stand. Sie behaupteten, bis auf Bischof Zephyrinus, Victors Nachfolger, der sich von den Montanisten habe bethören lassen, sei ihre Lehre die orthodoxe gewesen. Lehre: Christus war ein bloßer Mensch, der unter besonderm Einfluß des heiligen Geistes (einer göttlichen Kraft) stand, nach Luc. 1, 31., seine übernatürliche Geburt läugneten sie nicht (Theodoret). Die Artemoniten trieben viel griechische Philosophie, besonders Aristoteles, und verfuhren mit der heil. Schrift sehr kritisch. Das alte Testament verwarfen sie, angeblich weil sie das Ansehen des N. T. nicht beeinträchtigt wissen wollten (*προφάσει χάριτος* Euseb.), wahrscheinlich aus Opposition gegen den Montanismus.

3) Paulus v. Samosata, Bischof von Antiochien, 260—70, ein eitler, hochmüthiger, habsüchtiger, prachtliebender Prälat, der sich auch in politische Händel mischte, viel bei der mächtigen Zenobia von Palmyra galt, und gegen die Kirchensitte weltliche Aemter führte (er war procurator ducenarius, d. h. mit 200 Sestertien Gehalt). Er beförderte das Beifallklatschen in den Kirchen, schaffte die alten Kirchenlieder ab, weil sie die Gottheit Christi lehrten, und lies die Psalmen singen (nach einigen seiner Gönnerin Zenobia, einer Jüdin, zu Gefallen). Durch schlaue Benutzung der kirchlichen Terminologie täuschte er mehrere Synoden, bis ihn der Presbyter Malchion, ein gewandter Dialectiker, entlarvte. Er wurde seines Amtes entsetzt, aber Zenobia hielt ihn. Als Marc Aurel 272 diese besiegt, übertrug er die Entscheidung dem römischen Bischofe, der die Absetzung bestätigte. Seine Secte Samosateniani oder Pauliani erhielt sich bis ins 4. Jahrhundert.

Lehre: Christus ist ein bloßer Mensch ohne göttliche Geburt oder Präexistenz (*Ἰησοῦς Χριστὸς κάτωθεν*); im Logos oder Pneuma stieg die göttliche Kraft auf ihn herab, nur in höherem Grade als auf die früheren Propheten (*ἐνοικῆσαι ἐν αὐτῷ τὴν σοφίαν ὡς ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ, οὐκ οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ τὴν ποιότητα*). Dieser Logos ist theils die in Gott immanente, ruhende Vernunft (*λόγος ἐνδιάθετος*), theils sprechend, handelnd, hervortretend, schaffend (*λ. προφορικός*), nur nicht Hypostase, so wenig wie die Vernunft im Menschen. Vermöge dieser Einwohnung bildete sich Christus von seiner Geburt an moralisch und intellectuell so vollkommen aus, daß er Gott ähnlich ward; in dieser Hinsicht heißt er Sohn Gottes und Gott; ewig war er, insofern Gott ihn von Ewigkeit zum Erlöser bestimmt hatte (*εἶναι αὐτὸν πρὸ αἰώνων οὐκ οὐσίᾳ ἢ ὑποστάσει, ἀλλὰ προγνώσει*). Die göttliche Kraft des Logos ist von Ewigkeit *ἀνυπόστατος*; auch die Schöpfung und die *γέννησις* des *λόγος προφορικός* ist nur eine *ἐνέργεια ἀνυπόστατος*; Gott schuf durch seine Vernunft, *ὡς δι' ὀργάνου ἢ ἐπιστήμης ἀνυποστάτου*; selbst in Christus wurde der Logos nicht hypostatisch. (Ob er das Prädicat Sohn Gottes nur auf den Menschen Jesus bezog, oder auch auf die bei der Schöpfung thätige göttliche Vernunft, ist nicht gewiß; seine Gegner warfen ihm vor, er lehre zwei Söhne, einen eigentlichen und einen uneigentlichen; er schloß sich wahrscheinlich inconsequenter Weise, wenn er von dem Logos sprach, an die kirchliche Formel an.)

B. Modalisten.

Sie glaubten, sowol der in der Kirchenlehre herrschende Subordinationismus, als auch der ebionitisirende Monarchianismus der Dynamiker beeinträchtige die Würde Christi, und wollten ihrerseits denselben so hoch als möglich stellen (*φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν τὸν υἱόν* Orig. in Mth. p. 470 ed. Huet. — *τί κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν υἱόν* Noët. bei Hippol. c. 2.). Nur war ihr Weg ein falscher, in Mystizismus auslaufender; sie erklärten nämlich Gott und Christus für ein Wesen, eine Hypostase, ganz ungeschieden, daher sie auch die Prä-

dicate der menschlichen Natur Christi ungescheut auf Gott übertrugen (z. B. das Leiden, daher ihr Name Patripassianer). Christus ist der einzig wahre Gott selbst, erschienen in einem menschlichen Körper, mithin die Menschwerdung eine neue, bisher nie gesehene Erscheinungsart (modus) Gottes.

1) Praxeas, aus Kleinasien, daher von vielen für einen Ausläufer des Alogismus gehalten, aber wol mit Unrecht, wenigstens verließ er später diesen Standpunct. Unter Marc Aurel ward er Confessor, daher sein hohes Ansehen. Unter Bischof Eleutherus kam er nach Rom, und trug ungehindert sein System vor; später ging er nach Carthago, wo er alsbald mit den Montanisten, besonders mit Tertullian, in Kampf gerieth; Tertullians Schrift gegen ihn ist die einzige, nicht einmal ganz klare Quelle, die wir haben. Praxeas stellte eine versöhnende Schrift aus, die seine Gegner als förmlichen Widerruf betrachteten. Nach Tert. 27. nahm er gar keinen Unterschied zwischen Gott und Christus an, und bezog den Namen Sohn Gottes nur auf die Menschheit Christi; nach c. 10. 14. 26. lies er aber den Logos gewissermaßen als präexistirend gelten und nannte ihn Sohn Gottes, als göttliche Offenbarung z. B. in der Schöpfung, in den Theophanien des A. T., zuletzt in Christi menschlicher Erscheinung; Gott, den Logos zeugend, macht sich selbst zum Sohn. Er war also Patripassianer. Mag ihn nun Tertullian mißverstanden, oder Praxeas seine Ueberzeugung modificirt haben, ein gewisser Widerspruch bleibt.

2) Noëtus zu Smyrna, vor 250; gegen ihn schrieb Hippolytus, und er ward seiner Lehre wegen excommunicirt; nach Theodoret wären die eigentlichen Urheber der Häresie Epigonius und Cleomenes; Noët legt den Hauptnachdruck auf den Willen Gottes: *εἷς θεὸς καὶ πατὴρ, τῶν ὅλων δημιοῦργος: ἀφανὴς μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενος δὲ ἡνίκα ἂν βουληται, καὶ ὁ αὐτὸς ἀόρατος καὶ ὁρώμενος, γέννητος καὶ ἀγέννητος, ἀγέννητος μὲν ἐξ ἀρχῆς, γέννητος δὲ ὅτε ἐκ παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησε· ἀπαθὴς καὶ ἀθάνατος, καὶ πάλιν αὖ παθητὸς καὶ θνητός· ἀπαθὴς γὰρ ὢν τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐθελήσας ὑπέμεινεν. Τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον.* (*Πρὸς τὰς χρείας*, d. h. je nachdem es sein Rathschluß, die Heilsöconomie, verlangt, daß er abstract bleibe oder concret werde.)

C. Dynamismus und Modalismus vermittelnde Monarchianer.

Sie nehmen weder die Vorstellung von Christo als einem bloßen Menschen, noch auch die völlige Identificirung Gottes und Christi an; sondern statuiren wenigstens eine vorübergehende Hypostasirung des Logos in Christo.

1) Beryllus v. Bostra, in Arabien. Er lehrte: *τὸν σωτῆρα μὴ προυφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν* (= *ὑπόστασιν*) *πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας· μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικὴν* (Eus. 6, 33.), d. h. Christus war vor seiner Menschwerdung nicht Hypostase, aber mit derselben trat ein persönlicher Unterschied ein, die Göttlichkeit des Vaters hatte in ihm Persönlichkeit gewonnen (wahrscheinlich nur zeitweilig und so, daß sie in Christo die Stelle der vernünftigen Seele vertrat); wenigstens setzte die Synode gegen Beryll 244 das Dasein einer vernünftigen Menschenseele in Christo fest. Zu dieser Synode hatte man den Origenes aus Syrien kommen lassen, der auch den Beryll dialectisch überwand und bekehrte, wofür ihm Beryll schriftlich dankte. (Hier. de vir. ill. cap. 60.)

2) Sabellius, um 250 zu Ptolemais in Pentapolis; hier galt seine

Lehre lange für orthodox, bis Dionyſius von Alexandria durch Gelehrſamkeit und biſchöfliches Anſehen ihn beſiegte (wobei er in ein anderes Extrem verfiel, ſiehe §. 41.). Die Secte des Sabellius pflanzte ſich in Rom und Meſopotamien bis ins 4. Jahrh. fort. Seine, nach Epiphanius aus dem εὐαγγ. κατ' Αἰγυπτίους geſchöpfte Lehre iſt am weiteſten und eigenthümlichſten ausgebildet. Ein minder geförderter Geiſt erkennt Gott nur in der Dreiheit ſeiner Offenbarung, der Vollkommene aber in der Einheit ſeines Weſens; ähnlich lehren die Clementinen: Gott iſt die μόνας, wenn man den Logos ihm immanent denkt; ſobald er dieſe als die weltſchaffende Hand von ſich ausgehen läßt, wird er δύας (κατὰ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μόνας δύας εἶναι νομίζεται). Philo: das ὄν ſtrahlt zwei Kräfte aus, die δύναμις βασιλική und ποιητική, die der Pneumatiker als zwei vom Urlichte abfallende Schatten erkennt (τοῖν δ' ἄλλοιν δύοιν ὡς ἂν ἀπαυγαζομένων ἀπὸ τούτου σκιῶν). Sabellius: Gott, in ſeiner Abſtraction vor der Schöpfung heißt der Vater, die göttliche Einheit entfaltet ſich (die Schlagwörter ſind: ἐκτείνεσθαι, πλατύνεσθαι, μεταμορφοῦσθαι, μετασχηματίζεσθαι, μεταπροσωποποιεῖσθαι, Sohn und Geiſt ſind alſo nur Kräfte, nur μορφαί, σχήματα, πρόσωπα, ἐνεργείαι, nicht ὑποστάσεις) zur Trias (πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς — ὁ αὐτὸς πλατύνεται εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα — ὁ αὐτὸς θεὸς εἷς τῷ ὑποκειμένῳ (der Subſtanz nach) ὤν, πρὸς τὰς ἑκάστοτε περιπίπτουσας χρείας (der Erlöſungsöconomie) μεταμορφούμενος νῦν ὡς πατὴρ, νῦν δὲ ὡς υἱός, νῦν ὡς τὸ ἅγιον πνεῦμα). So wie der Menſchengeiſt einer iſt, ſich aber in verſchiedene Wirkungsweiſen (χαρίσματα 1 Cor. 12, 4.) zerlegt; ſo wie die Sonne eine iſt, in ihr aber unterſchieden werden: die eigentliche Subſtanz, die Rundung (τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα, τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως) und die erwärmende und erleuchtende Kraft (τὸ φωτιστικὸν καὶ τὸ θάλπον). So bedient ſich Sabellius der kirchlichen Formel: εἷς θεὸς ἐν τρισὶ προσώποις (= Perſonification, Erſcheinungsform), und ſprach das Anathem über Die, welche nicht an Vater, Sohn und Geiſt glauben. Wäre Gott in ſeiner Abſtraction verharrt, ſo wäre die Welt nicht geworden (ὁ θεὸς σιωπῶν ἀνενέργητος), durch ſein ſchöpferiſches Wort, dadurch daß der λόγος ἐνδιάθετος προφορικὸς wurde, entſtand die Welt (ὁ λαλῶν θεὸς ἰσχύει). Das vorzüglichſte Geſchöpf des Logos, ſein Ebenbild, iſt die menſchliche Vernunft; um dieſe zu erlöſen, ſtieg die göttliche Kraft des Logos ſelbſt zur Erde herab, und wurde durch eine eigenthümliche Weſensmodification Perſon (ſo wie in den Theophanien des A. T.); dieſe Hypoſtaſirung iſt aber vorübergehend, Gott zieht, wie die Sonne den Strahl, ſeinen Logos wieder zurück (συστέλλεται), wenn die Menſchheit zur vollkommenen Einheit mit Gott gelangt iſt (μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει, ἵνα ᾖ ὥσπερ ἦν). Jedes der drei πρόσωπα hat ſeine eigenthümliche Wirkungsſphäre: ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοθετῆσαι, ἐν δὲ τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπῆσαι, ὡς πνεῦμα ἅγιον τοῖς ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι. Seinen Gott bezeichnete er nach Epiphan. υἱοπάτωρ.

# B. Katholische Kirche.

## §. 34.

### Merkmale der Katholizität.

Symbolum apostolicum. Canon.

Den häretischen Ausdeutungen und Verdrehungen des Dogma's gegenüber mußte die Kirche auch auf einen bestimmten wissenschaftlichen Ausdruck ihrer Ueberzeugung denken; dogmatische Erörterungen dieser Art finden sich schon in der heil. Schrift, z. B. im Römer- und Galaterbriefe, 1 Cor. 15. 1 Thess. u. s. w. Da auch die Häretiker ihre Lehren und Schriften den Aposteln unterschoben, mußte man bestimmte Merkmale der Apostolizität aufstellen; der Geheimtradition jener gegenüber bildete sich die kirchliche (*παράδοσις ἐκκλησιαστική, ἀποστολική*). Darunter verstand man die in den apostolisch-gegründeten Kirchen fortlebende Ueberlieferung hinsichtlich des apostolischen Ursprungs einer Lehre oder Schrift. Die so bewährten Schriften sammelte man, und so entstand Ende des 2. Jahrh. der Kanon, mit äußerst sorgfältiger Kritik, die selbst die aufgenommenen Schriften in zwei Klassen schied; solche, die allgemein anerkannt wurden (*γνήσια, ὁμολογούμενα*), und solche, die von Einzelnen bestritten wurden (*μικτὰ, ἀντιλεγόμενα*). Die Uebrigen wurden als *νόθα* ausgeschlossen. Im Allgemeinen ist anzunehmen, daß für alle in den Kanon aufgenommenen Schriften, für deren Aechtheit, eine große Majorität der apostolischen Kirchen sprach; was schon die geringe Anzahl des Anerkannten der Unmasse der unter apostolischem Namen laufenden Schriften gegenüber beweist; so wie die Theilnahme der kritischen Alexandriner an der Sammlung. (*ὁμολογούμενα*: 4 Evv. Acta, 13 Br. Pauli (mit Ausschluß von Hebr.), 1 Petr., 1 Joh., Apoc., *ἀντιλεγόμενα*, Kbr., Judae, 2. 3. Joh., Jac., 2 Petr.) Im 4. Jahrh. schwankt man nur noch über den paulinischen Ursprung (aber nicht die Inspiration) des Ebräerbriefs und die Apocalypse. Ende des 4. Jahrh. alle anerkannt. Verzeichnisse bei Irenäus, Tertullian, Origenes, Eusebius. Die Summe der als apostolisch anerkannten Lehren sammelte man im sogenannten *symbolum apostolicum*, in welchem sich die regula fidei gleichsam krystallisirte. Tert. de praescr. 20. 21. 36. Iren. 3, 3. 4. Erst später leitete man dasselbe von den Aposteln her, und setzte mit der apostolischen Tradition die ununterbrochene Succession der Bischöfe in Verbindung.

Neben den apostolischen Schriften blieben anfangs auch einzelne Apocryphen im kirchlichen Gebrauche, aber obwol sehr hoch gehalten, gelangten sie nicht in den Kanon, z. B. Pastor Hermae.

Schon Paulus klagt über Fälschung seiner Namensunterschrift 1 Cor. 16, 21. Col. 4, 7. 2 Thess. 3, 17. Besonders viele Pseudepigrapha liefen unter dem Namen Petri, was den Widerspruch gegen dessen 2ten Brief in der alten Kirche erklärt. Die bekanntesten Pseudepigraphen sind: Acta Petri, Pauli, Philippi, Andreae, Thomae, Joannis, *τῶν ἀποστόλων περίοδοι*; — Evangelium Thomae, de nativitate St. Mariae, historia de nativitate Mariae et infantis Salvatoris, historia certaminis apostolici, evang. de nativ. Servatoris (arab.), historia Josephi fabri lignarii (arab). *Εὐαγγ. κατ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους*, Protevang. Jacobi, *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*, liber Henoch, liber IV. Esra, — *ἀποκάλυψις Πέτρου, Παύλου* u. s. w. Testamentum XII Patriarcharum. Der Briefwechsel zwischen Christus und Abgarus; epist. Pilati ad Tiberium,

ἀναφορὰ Πιλάτου περὶ I. X., acta Pilati; epist. Lentuli ad Senatum — chriſtlich interpolirt libri Sibyllini, 8 BB. (B. 11—14 neuerdings von Mai edirt), libri Hystaspis, und Hermes trismegistus.

Einige dieſer Pſeudepigraphen enthalten nichts Widerchriſtliches, und verdanken ihr Daſein einer ſogenannten pia fraus; die meiſten aber ſind in häret. (namentlich gnoſtiſchem, ebionitiſchem und manichäiſchem) Intereſſe geſchrieben, voller abgeſchmackter Fabeln und Träumereien.

*Fabricius* Codex apocr. Ni. Ti. Hamb. 1719. *Thilo* Cod. apocr. Ni. Ti. Lips. 1823.

## §. 35.

## Apoſtoliſche Väter.

Patres apostolici nennt man die unmittelbaren Schüler der Apoſtel, von denen Schriften auf uns gekommen ſind; gewöhnlich zählt man ihrer ſieben, aber nur drei ſind nachweisbar, und ſelbſt deren Schriften nicht ohne allen Verdacht der Interpolation. Ihre Schriften dienen einerſeits vielfach zur Erklärung und Beſtätigung der in der Schrift berührten Verhältniſſe; andererſeits zum Beweis für die göttliche Eingebung der apoſtoliſchen Schriften durch den ungeheuren geiſtigen Abſtand von dieſen, obwol zwiſchen ihnen nur ein verhältnißmäßig kleiner Zeitraum liegt. Ihr Inhalt iſt meiſt practiſch; ihr Character kindlich-innige Frömmigkeit, und ein Durchdrungenſein von der Erſcheinung des Herrn, der ſie in der chriſtlichen Literatur am nächſten ſtehen.

Clemens (Phil. 4, 3.?), römiſcher Biſchof, der Tradition nach von Petrus ſelbſt eingeſetzt, geſt. Anf. des 2. Jahrh. (als Märtyrer?). Wir haben von ihm einen Brief an die Corinther, der in der alten Kirche zum Vorleſen gebraucht ward, und das Bruchſtück eines zweiten (wahrſcheinlicher einer Homilie); ſeinen Hauptbeſtandtheilen nach gewiß ächt. Unter Clemens Namen laufen viele Apocrypha; ein Brief an die im Cölibat lebenden Chriſten und Chriſtinnen (erſt im 4. Jahrh. erwähnt); die unter dem Namen Clementina (cf. §. 19.) bekannte Sammlung von Schriften, welche einen gnoſtiſirenden Ebionitismus mit der Kirchenlehre zu vermitteln ſuchen, eine Art kirchlichen Romans von der Bekehrung des Clemens durch Petrus, nachdem derſelbe alle gangbaren philoſophiſchen Syſteme durchlaufen. Sie beſtehen aus 19 Homilien, und den ἀναγνωρισμοῖς oder Recognitiones in 10 BB. Vorhanden ſind ſie in der lat. Ueberſetzung des Ruſin, und ſtammen jedenfalls aus dem 2. Jahrh. Dem Clemens werden auch zugeſchrieben die διαταγαὶ oder διατάξεις τῶν ἀποστόλων, constitutiones apostolicae in 8 BB., angeblich apoſtoliſche Regeln nach der Tradition geſammelt, in ihrer jetzigen Geſtalt kaum vor dem 3. Jahrh. entſtanden (eine ältere citirt Epiphanius); ſo wie die κανόνες ἀποστολικοί, welche (bei den Lateinern 85, bei den Griechen 50) geſetzliche Kraft erhielten. Erwähnt zuerſt auf dem Concil zu Conſtantinopel 394. Iren. 3, 3, 3. Eus. 3, 2. 13. 15. 16. 25. 26. 38. 4, 32.

Ignatius, Biſchof von Antiochia, Märtyrer unter Trajan 115 zu Rom. Wir haben von ihm ſieben Briefe, in zwei Recenſionen, einer kürzeren und einer längeren, von welchen die erſtere wol die urſprüngliche iſt. Sie ſind in episcopalem Intereſſe ſtark interpolirt. Neuerdings ſind drei derſelben von Tattam in uralter ſyriſcher Ueberſetzung aufgefunden, und zwar die kürzere Recenſion. Eus. 3, 36. Iren. 5, 28.

Polycarpus, Biſchof von Smyrna, Schüler Johannis, ein milder, verſöhnlicher Mann (cf. §. 14.), verbrannt unter Marc Aurel 168. Wir ha-

ben von ihm einen Brief an die Philipper, zum Theil griechisch, vollständig lateinisch. Er ist jedenfalls ächt, und nach dem Tode des Ignatius geschrieben. Iren. 3, 3. Eus. 3, 36. 4, 15. 5, 20. Tert. de praescr. 32. Hieron. de viris illustribus.

Angeblich gehören hierher noch folgende vier Männer:

Barnabas, eigentlich Joses, Gefährte Pauli, mit dem er kurze Zeit zerfiel, Act. 9, 27; früher Levit; bei seinem Uebertritt gab er sein Vermögen der Gemeinde zu Jerusalem Act. 4, 36. 37, ein begeisterter Zeuge (daher sein Name, Sohn der Prophetie). Der Tradition nach einer der 70 Jünger, und später Bischof von Mailand; nach andern unter den cyprischen Juden in Rom und Alexandria thätig und Märtyrer. Sein Brief *ἐπιστολὴ καθολικὴ* ist nur zum Theil griechisch, ganz in lateinischer Sprache vorhanden, läßt aber seines spielend allegoristischen Charakters wegen manche Zweifel an der Aechtheit zu, bes. Cap. 12. Uralt ist er jedenfalls.

Hermas (Röm. 16, 14?). Seine Schrift führt den Titel *Ποιμήν*, Pastor Hermae, paränet. Inhalts, Visionen und Gesichte erzählend, die ein Engel in Hirtengestalt mittheilt. Sie diente zu kirchlichen Vorlesungen; ist aber nur zum kleinen Theil griechisch, ganz lateinisch vorhanden.

Papias, Bischof von Hierapolis in Phrygien, erste Hälfte des 2. Jahrh.; Lehrer des Irenäus, Schüler Johannis; der Tradition nach Märtyrer unter Marc Aurel, nach Eus. 3, 36. 39. ein gelehrter, aber unkritischer Mann. Er hinterließ eine Sammlung traditioneller Reden Christi *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*, von der wir nur wenige Fragmente haben. Iren. 5, 33, 4. Chron. Alex. Olymp. 235, 3. Eus. Chron. Ol. 220.

Dionysius Areopagita, der Sage nach erster Bischof von Athen; die ihm zugeschriebenen mystisch-theosophischen Schriften sind von einem Platoniker des 5. oder 6. Jahrh. Eus. 3, 4. 4, 23.

Mit mehr Recht dürfte der Verfasser der epistola ad Diognetum hierher zu rechnen sein, aus der Schule Pauli. Seine Schrift ist eins der köstlichsten und geistreichsten Documente der urchristlichen Zeit. Gewöhnlich wird sie dem Justinus Martyr zugeschrieben.

*Cotelerius* sanctt. Patr., qui tempore app. floruerunt, opp. Par. 1672. Amstel. 1742. 2 Bd. fol. (von Clericus edirt). *Rusel* SS. PP. app. opp. genuina. Lond. 1746. *Iltig* bibl. patr. apost. Lips. 1690. 8. *Hornemann* scripta genuina patr. app. gr. et lat. Kopenh. 1828. 2 Bd. 4. Handausgabe: *Hefele* Patr. app. opera, Tub. 1839. 8.

## §. 36.

## Die theologischen Schulen.

Bald trat für die christliche Kirche die Nothwendigkeit ein, aus der Unmittelbarkeit der Gesinnung, Begeisterung und Erfahrung heraus in die wissenschaftliche Vermittelung zu treten, und besonders den gelehrten Gegnern und Katechumenen gegenüber Rhetorik und Dogmatik, und der Masse der Pseudepigraphen halber die Kritik auszubilden; die Vollendung des Kanons rief die Exegese hervor. Uebertretende heidnische Gelehrte und Philosophen brachten heidnische Bildung ins Christenthum herüber, und stellten sie in den Dienst der Wahrheit. Solche ausgezeichnete christliche Gelehrte sammelten nun einen Schülerkreis um sich; sie behielten, um Lernbegierige anzulocken, den Philosophenmantel (*τρίβων*) bei (z. B. Justin der Märtyrer) und errichteten völlig private, mit Clerus und Kirche in keinem Zusammenhange stehende Anstalten,

nach Art der heidnischen Rhetorenschulen. Eine solche eröffnete z. B. Athenagoras zu Alexandria. Der Ruf der Lehrer verschaffte solchen Schulen großen Zulauf, namentlich der alexandrinischen, so daß die Kirche sich ihrer annahm, und sie in kirchliche Institute verwandelte. Die Theologen der ersten drei Jahrhunderte pflegte man in drei Schulen einzutheilen; wie sich außerhalb der Kirche Gnostizismus und Montanismus feindselig gegenüber standen, so liefen innerhalb derselben eine speculativ-vergeistigende, sich dem Gnostizismus nähernde Richtung, die alexandrinische mit ihrem Haupt Origenes, und eine practisch-materielle, sich dem Montanismus nähernde, die nordafricanische mit ihrem Haupt Tertullian, neben einander her; zwischen beiden eine die gemäßigte Mitte vertretende, mehr practisch-biblische Richtung, die kleinasiatische, an ihrer Spitze Irenäus; letzterer hatte vor den beiden ersteren das voraus, daß sie sich von häretisirenden Dogmen rein in evangelischer Einfachheit hielt. Sie hatte eine würdige Nachfolgerin an der, Ende dieser Periode aufkeimenden, antiochenischen Schule. Obgleich sich diese Schulen vielfach kreuzen und abschatten, so tragen sie doch characteristische Verschiedenheiten in sich; die kleinasiatische Richtung herrschte vor in Palästina, Griechenland, Kleinasien, Italien, Gallien; die alexandrinische in Alexandria und Antiochia; die nordafricanische hatte ihre Hauptvertreter im Occident und bestimmte den späteren Character der römischen Kirche. Alle Theologen waren übrigens heidnisch durch Philosophie und Rhetorik vorgebildet.

### A. Alexandrinische Schule.

Diese die Eigenthümlichkeiten des Orients und Occidents vermittelnde Stadt prägte, wie früher dem Judenthume (§. 2.), so jetzt dem Christenthum einen speculativ-syncretistischen Character auf. Hier, wo Philosophen aller Schulen zusammentrafen, machte deren Bestreitung wie Bekehrung sehr bald ein Eingehen auf ihre Speculation, eine wissenschaftliche Auffassung und Begründung des Christenthums nothwendig; das von den Ptolemäern gegründete *Μουσεῖον* gab die Form der dort entstehenden Katechetenschule (*διδασκαλεῖον τῶν ἱερῶν λόγων* oder *μαθημάτων*, *διατριβὴ πιστῶν*, schola ecclesiastica oder catechetica). Ursprünglich war es eine Anstalt, in welcher die Katechumenen (Christenkinder und Proselyten) Unterricht erhielten, von einem *κατηχιστής* oder *κατηχητής*, welcher unter Aufsicht des Bischofs lehrte, ohne Cleriker zu sein. Der gelehrten Proselyten wegen sah man auf tüchtige philosophische Vorbildung; Origenes theilte die Geschäfte, indem er sich die Geförderten vorbehielt, dem Heraklas die Anfänger überließ. Unter ihm besonders ward die Anstalt zugleich Bildungsschule für Katecheten. Der Gründer war der Sage nach Marcus; mit Sicherheit als Katechet tritt erst Pantänus (Ende des 2. Jahrh.) auf. Die Methode der Alexandriner war eine speculativ-wissenschaftliche, namentlich einer fleischlich-materiellen Auffassung des Christenthums entgegengesetzte, und gegen diese, im Kampfe mit dem Gnostizismus, ein geistigeres, oft aufs Extreme getriebenes, System bildend, mit dem Bestreben, Gnosis und Pistis zu vermitteln.

Pantänus, wahrscheinlich ein platonisirender Stoiker, eine Zeitlang Missionar (§. 6.), um 180 Katechet. Seine (für uns verlorenen) Werke sind exeget. Inhalts.

Eus. 5, 9. 10.

Titus Flavius Clemens, aus Athen oder Alexandria, im männlichen Alter bekehrt, geistvoll und gelehrt, aber nicht systematischer Denker. Auf weiten Reisen gebildet, mit fast allen Philosophien vertraut, wurde er von

Pantänus („dem größten Gnostiker") fürs Christenthum gewonnen, und als dieser seine Reise antrat, sein Nachfolger. 202 in der severian. Verfolgung flüchtete er, und hielt sich zu Jerusalem, Antiochia und in Cappadocien auf; nach Alexandria zurückgekehrt, starb er zwischen 212 und 220. Seine drei Hauptwerke sind nach einem bestimmten Plane gearbeitet; der Logos erzieht die Menschheit mittelst der Kirche; zunächst bekehrt er die Ungläubigen (προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας), dann erzieht er sie (παιδαγωγος), endlich ertheilt er den Geförderten die Gnosis, deren Elemente in aphoristisch-bunter Form das dritte Werk στρώματα oder στρωματεῖς (Teppiche) enthält. Seine größtentheils verlorenen ὑποτυπώσεις enthielten die exeget.-dogmat. Begründung. Verloren sind ferner eine Schrift περὶ προφητείας, und eine über die Passahfeier; ein kleines ascet. Schriftchen ist noch übrig: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος. Alle Schriften voller Geistesblitze, aber rhapsodisch, ohne systematische Ordnung.

Eus. 3, 23. 5, 11. 6, 3. 6. 13. 14. Hieron. de v. ill. c. 38.

Opp. ed. Potter. Oxon. 1715. Sylburg. Par. 1645.

Origenes (Ἀδαμάντιος oder Χαλκέντερος von seinem Fleiße), der Chorag der griechischen Literatur; geboren zu Alexandria 185, von seinem Vater Leontius (einem Rhetor?) gebildet, schon früh durch Eifer und Forschungsgeist ausgezeichnet; Schüler des Clemens. Nach seines Vaters Märtyrertode wies er den Unterhalt, den ihm eine Christin gewährte, ab, weil diese mit Gnostikern verkehrte, und ernährte sich durch Unterricht in griech. Literatur und durch Abschreiben der Classiker. Von den Heiden ward er seines unerschrockenen Eifers wegen gehaßt, von den Christen verehrt, vom Bischof Demetrius zum Katecheten erwählt; er verkaufte seine Bibliothek um eine Rente von täglich 4 Obolen (2 Gr.), was bei seiner ascet. Lebensweise für ihn ausreichte. Um übler Nachrede zu entgehen, weil er erwachsene Jungfrauen oft unterrichten mußte, entmannte er sich in ascetischem Eifer selbst, was er aber später ernstlich bereute.

Um gelehrten Heiden gewachsen zu sein, studirte er unter dem Neuplatoniker Ammonius Saccas die Philosophie, und erwarb sich, bei großer Milde gegen Andersdenkende, tüchtige dialectische Bildung. Durch diese bekehrte er einen reichen Gnostiker, Ambrosius, der ihm sein ganzes Vermögen weihte, ihn immer zu literarischen Arbeiten trieb (s. ἐργοδιωκτής), und ihm stets sechs Schnellschreiber hielt. Die Anfänger übergab er sodann dem von ihm gebildeten Heraklas, und lehrte nur die höheren Wissenschaften, namentlich die Kritik, mit zu Grundelegung der sogenannten encyclopädischen Disciplinen und der Philosophie. Auf einer Reise nach Syrien predigte er als Laie für seine Freunde, Bischof Alexander von Jerusalem und Theoktistus von Cäsarea. Demetrius empfand das übel und rief ihn zurück; auf einer zweiten Reise 228, weihte ihn Theoktistus zum Presbyter in Cäsarea; Demetrius sah darin einen Eingriff in sein Diöcesanrecht, und verklagte den Origenes auf einer Diöcesansynode, weil die Entmannung nach dem Kirchenrechte vom Clericate ausschließe. Origenes ging nach Cäsarea, und wurde nun in Alexandria (auch wegen häretischer Sätze in seinem Werke περὶ ἀρχῶν) excommunicirt; allein der Orient erkannte diese Sentenz nicht an.

Auch in Cäsarea lockte sein Ruf bald viele Schüler zusammen, unter welchen sich Greg. Thaumaturgus auszeichnet; in der Verfolgung unter Max. Thrax floh Origenes nach Cäsarea in Cappadocien, und hielt sich beim Bischof Firmillianus verborgen; von da ging er längere Zeit nach Athen, und ward von christlichen Bischöfen zweimal gegen Häretiker zu Hülfe gerufen, 244 gegen

Beryll (§. 33.) und 248 gegen eine arabische Secte, welche behauptete: τὰς ψυχὰς ἅμα τῇ τελευτῇ συναποθνήσκειν τοῖς σώμασι καὶ συνδιαφθείρεσθαι. αὖθις δέ ποτε κατὰ τὸν τῆς ἀναστάσεως καιρὸν σὺν αὐτοῖς ἀναβιώσασθαι. Eus. 6, 37. Beide Male siegte seine dialectische Gewandtheit. In der decian. Verfolgung ward Origenes eingekerkert und gemartert, blieb aber standhaft, an den Folgen starb er nach seiner Freilassung 254, wahrscheinlich zu Tyrus.

Werke des Origenes:

a) dogmatische, περὶ ἀρχῶν (über die Principien entweder der Welt oder des Christenthums). Versuch einer systemat. Dogmatik, stark gnostisirend und platonisirend, daher er später viele Sätze dieses Jugendwerkes zurücknahm; außer einigen griech. Fragmenten besitzen wir nur die überarbeitete Uebersetzung Rufins (ed. Redepenning. Lips. 1836.)

Schnitzer Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Stuttg. 1836. Stromata, verloren. — de resurrectione, nur fragmentarisch.

b) apologetische: c. Celsum libr. VIII. ed. Spencer. Cantabr. 1658.

c) Exegetische und kritische: σημειώσεις, kurze Scholien, und τόμοι, längere Commentare; auch seine Homiliae (s. 245 von Schnellschreibern nachgeschrieben) sind zum Theil exegetisch; (τόμοι über Joh. Matth. u. Rom zu Alexandria verfaßt, die Homilien übers A. T. nur lateinisch vorhanden, in Syrien verfaßt). Noch spät lernte Origenes hebräisch, und unternahm eine kritische Vergleichung und Berichtigung der Handschriften und Uebersetzungen des A. T.*), Fragmente dieser Hexapla sind noch vorhanden, ed. Montfaucon. Par. 1713. Bahrdt. Lüb. 1769. Sämmtliche Commentare ed. Huetius Rothom. 1668. — Hebraicorum nominum S. S. et mensurarum interpretatio. — Ein Brief an Julius Africanus über die Geschichte der Susanna.

d) Ascetische: de oratione, zu Cäsarea verfaßt. — Auslegung des Vaterunsers an Ambrosius. — exhortatio ad martyrium im Kerker geschrieben.

Auszüge aus Origenes Schriften veranstalteten seine Verehrer Basilius und Gregorius Nazianzenus u. d. T. Philocalia, ed. Spencer Cantabr. 1685.

Opp. Orig. ed. de la Rue. 4 vol. fol. Par. 1740—59. Neu aufgelegt Lommatzsch, Berl., noch unvollendet.

Eus. 6, 1—6. 8. 14—21. 23—28. 30—33. 36—39. 7, 1. 2. Hieron. de vir. ill. c. 54. ep. 29. 41. Gregor. Thaumat. paneg. in Orig. (de la Rue. vol. 4.) Phot. bibl. 118.

Redepenning Origenes. Bonn, 1841. Thomasius Origenes Nürnb. 1837.

Die Schule des Origenes bestand in Syrien und Aegypten fort; in Aegypten gehörte dazu Heraclas, Origenes Nachfolger, nach Demetrius Tode dessen Nachfolger als Bischof von Alexandria.

Dionysius, nach Heraclas Bischof von Alexandria, 248—265, Origenes Schüler; sein Wahlspruch γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται; er zeichnete sich aus in mehreren Streitigkeiten durch Mäßigung und Milde, z. B. gegen die Chiliasten, gegen die er ein Werk περὶ ἐπαγγελιῶν schrieb; gegen Sabellius (cf.

*) Die LXX, die Ueberss. des Aquila, Symmachus und Theodotion, und der hebr. Text mit griech. und hebr. Lettern bilden die 6 Columnen; bei einigen Br. fügt Orig. noch zwei bis drei andere Ueberss. hinzu (Octopla und Enneapla). Er erfand die kritischen Zeichen des Obeliskos (wenn sich in den LXX mehr als im hebr. Text) und des Asteriskos (wenn sich weniger vorfand). Das Werk scheint von den Saracenen vernichtet worden zu sein; zu Tyrus hatte man es bis ins 4., zu Cäsarea bis ins 7. Jahrhundert.

§. 33.), gegen Novatian (vf. §. 12.). Von seinen zahlreichen Schriften haben wir nur Fragmente; s. Briefe bei Eusebius.

Eus. 6, 40. 45. 7, 7. 11. 20. 24. 25. 27. praep. ev. 14. — Opp. ed. Simon de Magistris Rom. 1727. fol. Routh reliquiae sacrae vol. 2. 4.

Noch kennen wir als hervorragende Alexandriner gegen Ende der Periode:

Pierius und Theognostus. Hieracas, Ascet zu Leontopolis, streift in der Lehre von der Dreieinigkeit und der Materie ans Häretische.

Epiph. h. 67.

In Syrien zeichnen sich aus:

Gregorius Thaumaturgus, Bischof von Neocäsarea, † 270; von Origenes für die Theologie gewonnen, und sein Freund und Schüler, glücklicher Heidenbekehrer, und der Sage nach Wunderthäter. Seine Schrift Metaphrasis in Ecclesiasten, klar und einfach; Panegyricus in Origenem, und ein Brief über Kirchenzucht, der in der griechischen Kirche canon. Ansehen hat. Ein angeblich von ihm herrührendes Glaubensbekenntniß, nach einer himmlischen Offenbarung verfaßt, ist gegen die Arianer gerichtet, und, wenigstens die zweite Hälfte, jedenfalls unächt.

Gregor. Nyss. vita Gregorii. Opp. ed. Voss. Mog. 1604. Paneg. in Orig. ed. Bengel. Stuttg. 1722.

Pamphilus, Presbyter in Cäsarea, gründete die dortige Bibliothek, und ließ viele Codices abschreiben. Er schrieb Commentare zum A. T., sie sind verloren. Unter Diocletian im Kerker verfaßte er eine Apologia Origenis in 5 BB. (das sechste fügte sein Schüler Eusebius Pamphili hinzu) gegen Methodius. Märtyrer 309.

Als Geistesgenossen und gewissermaßen Vorläufer der alex. Schule kann man betrachten:

Flavius Justinus Martyr; der erste KV. nach den apostolischen Vätern; Apologet (§. 8.), geboren zu Sichem (Flavia Neapolis) in Samaria. Seine Bildung war griechisch, und er durchlief die verschiedenen philosophischen Schulen; durch den Platonismus gelangte er zum Christenthum, und behielt als christlicher Philosoph den Tribon bei. Seine Schriften sind außer den Apologien: παραινετικὸς (ἔλεγχος) πρὸς Ἕλληνας — λόγος πρὸς Ἕλληνας — περὶ μοναρχίας. Verloren ist sein Werk gegen die Häresien. Die epistola ad Diognetum wird ihm zugeschrieben. Auf Anstiften des Cynikers Crescens in Rom wurde er unter Antoninus Pius oder Marc Aurel enthauptet.

Opp. ed. Prudent. Maranus Par. 1742. Otto Jenae, 1841. Apoll. ed. Thalemann Lips. 1755. Braun Bonn, 1830. Dial. c. Tryph. ed. Thirlby Lond. 1722.

Semisch Justin der Märtyrer. 2 Th. Breslau, 1841. *Otto* de Justino Martyre. Jenae. 1841.

Tatianus (§. 8. 24.), als Katholiker schrieb er sein Werk εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων, eine Art Evangelienharmonie.

Als Nachfolger der Alexandriner erscheinen in Aegypten: Hesychius, Bischof, der die LXX verbesserte, Märtyrer unter Diocletian 310 oder 311.

In Antiochia bildete sich nicht ohne Einfluß des Origenes die antiochenische Schule aus, deren Gründer, die Presbyter Dorotheus und Lucianus (Märt. 312.), sich besonders mit Exegese beschäftigten. Lucian besorgte eine Recension der LXX und des N. T.; die darnach gefertigten codd. heißen λουκιάνεια.

Hieron. adv. Ruffn. II. 26. p. 425. de vir. ill. 77. Eus. 8, 13. 9, 6. Theodoret. 1, 3. 4. Sozom. 3, 5. Chrysost. hom. 46.

*Matter*, Essai hist. sur l'école d'Alexandrie. Par. 1820. 2 voll. *Guericke*, Comm. hist.-theol. de schola, quae Alex. floruit catechetica. Halle 1824.

### B. Nordafricanische Schule.

Sie entwickelt ihren Character im Kampfe gegen den gnostischen und gnostisirenden Idealismus und Spiritualismus; sie verwirft alle heidnische Wissenschaft, Cultur und Philosophie, als die Mutter falscher Speculation; den Hauptnachdruck legt sie auf die apostolische Tradition, welche sie am reinsten in der römischen Kirche zu finden meinte, ohne aber in sclavische Abhängigkeit von Rom zu gerathen. Ihr Streben ist ein vorwiegend practisches, ihre Forderung eine das ganze Leben durchdringende und heiligende πίστις; obwol philosophisch gebildet, gestattete sie doch in thesi der Philosophie keinen Einfluß auf die Theologie, und war der Gnosis nicht hold; wenigstens war ihre Speculation keine ideal-begriffliche, sondern sie suchte das Ueberirdische, dessen Unbegreiflichkeit sie besonders stark hervorhob, durch irdische Bilder dem Verständnisse nahe zu bringen. Ihr Gegensatz gegen den Gnostizismus brachte sie dem Montanismus näher, bei Tertullian bis zu häretisirender Aehnlichkeit.

Quintus Septimius Florens Tertullianus, geb. gegen Ende des 2. Jahrh. wahrscheinlich zu Carthago, Sohn eines Centurio, Advocat, dann Rhetor und als solcher ausgezeichnet (Eus. 2, 2.), trat in seinem männlichen Alter zum Christenthum über, und wurde Presbyter. Von Carthago ging er nach Rom, zerfiel dort mit dem Clerus, legte sein Amt nieder und ging nach Carthago zurück. † 220. Er war feurig, energisch, und ergriff Alles mit ganzer glühender Seele; daher er als Christ alles Nichtchristliche schlechthin als satanisch verwarf, und in seinen Schriften oft verletzend hart ist. Er ist der Schöpfer der lateinischen Kirchensprache; seine Schriften sind gedrängt, bilderreich, gewaltig, rhetorisch; überall erkennt man den Rhetor und Advocaten; sein Styl giebt Zeugniß von seinem Ringen, die spröde Sprache für die christlichen Begriffe flüssig zu machen, und ist seiner Concision und Prägnanz wegen schwer verständlich, aber gedankenreich, wenngleich oft die log. Ordnung vermißt wird. Von ihm erhielt die occidentalische Kirche den ersten gewaltigen Anstoß, der ihre folgende Entwickelung bedingt. Dem Montanismus neigte er sich sehr stark zu, wiewol immer gemäßigt, und seine Theologie lebte in Nordafrica in den montanisirenden Tertullianisten fort. (S. §. 30.)

Seine Schriften umfassen fast das ganze Gebiet der Theologie, besonders wichtig sind seine practischen; außer den §. 30 genannten gehören hieher: de praescriptionibus adv. haereticos, ein juristischer Beweis, daß die Häretiker kein Recht zur Klage gegen die Kirche haben; — de baptismo — Apologeticus. Verloren sind: de censu animae; — die Vertheidigung des Montanismus in 6 BB. — de paradiso.

Aug. haer. 86. — Praedestinatus haer. 86. Hieron. de v. ill. 53. Opp. ed. Rigaltius. Par. 1635. Priorius. Par. 1664. fol. Semler. Hal. Sax. 1770.

Neander, Antignosticus, Geist des Tertullian. Berl. 1825.

Thascius Cäcilius Cyprianus (s. §. 11. 12.), Rhetor zu Carthago, seit 245 Christ, Presbyter, seit 248 Bischof von Carthago, ein ehrwürdiger Seelsorger, Märtyrer den 14. Septbr. 258. Seine Schriften sind dogmatisch und practisch: de unitate ecclesiae (252) — libri tres testimoniorum — 83 epistolae. Sein Lehrer war hauptsächlich Tertullian.

Opp. ed. Rigaltius. Par. 1648. Fell. Oxon. 1682. fol. Maranus et Baluzius. Par.

1726. *Pontii* (s. Diacons) vita Cypriani bei Rigalt. Handausg. v. Gersdorf, bibl. patr. sell. t. 2. 3. Lips. 1838.

Rettberg, Th. C. Cyprianus nach seinem Leben und Wirken. Gött. 1831.

Arnobius, Rhetor zu Sicca in Numidien unter Diocletian, ein gelehrter Mann; als er Christ ward, trug ihm sein Bischof auf, sein Glaubensbekenntniß abzulegen; so entstand sein Werk: libri VII. disputationum adv. gentes, Anfang des 4. Jahrh.; in der Lehre nicht ganz rein.

Hieron. de vir. ill. 79. Opp. ed. Sabaeus. Rom. 1542. Thysius Lugd. B. 1651. Orelli. Lips. 1816.

Methodius, Bischof von Olympus in Lykien, dann von Tyrus, Märtyrer um 310, Hauptgegner des Origenes; hieher gehören: περὶ τῶν γεννητῶν — de resurrectione — de Pythonissa adv. Orig. — Eine montanisirende ascetische Schrift συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων — ein polemisches Werk gegen Porphyrius nur in Fragmenten. Im Dialog Ξένων soll er später seine Invectiven gegen Origenes widerrufen haben, doch ist die Sache zweifelhaft.

Socr. 4, 13. Epiph. haer. 64. Phot. bibl. 234. 235.

### C. Kleinasiatische Schule.

Eine Frucht des johanneischen Wirkens in Kleinasien; ihr Character ein biblisch-gläubiger, practisch-realistischer, gleichweit entfernt von gnostischem Spiritualismus als montanistischem Materialismus; daher ihre Wirksamkeit eine vermittelnde.

Hegesippus, 2. Jahrh. Der erste Kirchenhistoriker; seine Schrift: πέντε ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῶν πράξεων, eine, wie es scheint, etwas ebionitisirende Reisebeschreibung. Nur noch Fragmente.

Eus. 2, 23. Phot. bibl. 235. Grabe I, 203. Routh. I, 189.

Melito von Sardes (§. 8. 14.); seine Schriften sind verloren; sie bezogen sich auf Montanismus, Gnostizismus und den Streit zwischen Heiden- und Judenchristenthum. Das Verzeichniß bei Eus. 4, 26.

Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis. (s. §. 8. 14.)

Irenäus, das Haupt der Schule, Bischof von Lyon, Schüler Polycarps, Märtyrer vor 202. Practisch, mäßig, besonnen, mild-vermittelnd. (s. §. 14. 30.) Sein Hauptwerk: libri V. adv. haereses, Widerlegung aller gnostischen Systeme, Hauptquelle, ganz nur lateinisch; griechisch Fragmente. Seine übrigen Schriften bis auf wenige Fragmente sind verloren. Seine Briefe beziehen sich meist auf die ausgebrochenen Spaltungen.

Eus. 5, 20. 24—26. Hieron. de v. ill. 35. Opp. ed. Massuet. Par. 1710. Fragm. ed. Grabe. Oxon. 1702.

Hippolytus, Bischof von Portus Romanus (Aden oder Ostia), Märtyrer um 250. Im 16. Jahrh. fand man zu Ostia eine Bildsäule mit den Titeln seiner Werke. Er war Exeget, Dogmatiker, Polemiker und Chronolog. Wir haben nur wenige Fragmente.

Phot. bibl. 121. 202. Eus. 6, 20. 22. Hieron. de vir. ill. 61. Opp. ed. Fabricius. Hamb. 1716. 2 Bd. fol.

Julius Africanus zu Nicopolis (Emaus) in Palästina, wahrscheinlich Presbyter, † um 232. Χρονογραφία in 5 BB. (Fragm.); ein Brief an Origenes über die Geschichte der Susanna.

Hieron. de vir. ill. 63. Eus. 1, 7. 6, 31. Routh II, 115.

### D. Römische Schule.

Rom übte mehr einen practisch kirchlichen als wissenschaftlichen Einfluß; doch trafen dort meist die Partheien auf einander.

Cajus, Presbyter, Gegner des Montanismus. Eus. 2, 25. 3, 28. 31. Novatianus, de trinitate — über die Gottheit Christi. Opp. ed. Welchmann. Oxon. 1724.

Auch einige römische Bischöfe, z. B. Cornelius und Stephanus, nahmen in Briefen an den Streitigkeiten Antheil. Der Character derselben ist ein vermittelnder, mehr practisch-kirchlicher.

## Cap. II.

### Entwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs den Gegnern gegenüber.

### §. 37.

### Dem Juden- und Heidenthum gegenüber.

Die Apologeten verhalten sich gegen das Heidenthum theils negirend, dasselbe in seiner Grundlosigkeit, das Christenthum in seiner Vernünftmäßigkeit nachweisend, theils, was irgend Wahres oder Halbwahres sich in ihm vorfindet, anerkennend und benutzend.

Zunächst kommt die Gottesidee in Betracht: die christlichen Apologeten setzen die Anerkenntniß Gottes, ja eines Gottes voraus, als angeborne Idee (ἔννοια κοινή oder ἔμφυτος. s. Clem. Alex. strom. 1, 58. 2, 364. 3, 90. 5, 582. 588. Orig. c. Cels. 1, 4. Justin. apol. II, 6. Coh. ad Gr. c. 36. Tert. apol. 17. Arnob. adv. gent. 1, 32.). Von der menschlichen Seele, als einer anima naturaliter christiana, handelt Tert. de testim. animae. Natürlich ist diese Ueberzeugung göttlich geoffenbart (eine ἀπόῤῥοια θεική); nur das verfinsterte Auge der Vernunft konnte die Gottesoffenbarung in der Natur zum Polytheismus verkehren. Theophil. ad Autol. 1, 2. Gern berief man sich auf monotheistisch klingende Stellen heidnischer prophetischer Bücher (Hermes, Thoth, Hystaspes, der Sibyllen). Hinsichtlich des göttlichen Wesens wies man zunächst den fleischlichen Anthropomorphismus im gemeinen Juden- und Heidenthum ab, auf der andern Seite aber auch die zu große Vergeistigung im philosophischen Heidenthum, namentlich dem Platonismus. Gegen den erstern eifern besonders die Alexandriner, die sogar in den Fehler verfielen, die Heiligkeit Gottes abzuschwächen; alle anthropopath. Ausdrücke der Schrift erklärten sie für Accommodation, da Gott zu uns reden müsse, wie ein Weiser zu einem Kinde, Orig. in Jerem. hom. 18, 6. Gegen den Spiritualismus trat die occidentalische Schule auf, die aber in ihren Ausdrücken oft ans Grobmaterielle anstreift; nach Tertullian hat Gott einen Körper (de carne Christi 11.). In der Mitte halten sich die kleinasiatische und römische Schule, auch Justin; den menschlichen Ausdruck erklären sie für ein Bild, ohne das wir überhaupt Gott nicht denken können, ob es uns gleich nur einen schwachen Begriff von ihm giebt. Iren. 2, 13, 4. Novat. de trin. c. 6. 8. In diesem Sinne spricht Justin von einer μορφή, einem τύπος θεοῦ, Apol.

1, 9. dial. c. Tryph. c. 127. Practisch kommen selbst die Alexandriner nicht von anthropopath. Ausdrücken los, Orig. de princ. 1, 1, 6, 4. 2, 4, 3. in Joh. 13, 21. c. Cels. 4, 5. Justin hebt im Wesen Gottes die Substantialität und Namenlosigkeit, d. h. Unbegreiflichkeit, hervor. Dial. c. Tryph. c. 128. Apol. 1, 61. 63. 2, 6. coh. ad Gr. 21.

Die Lehre vom Chaos und Gott als dem Bildner desselben wies man durch die einfache biblische Lehre von der Schöpfung aus Nichts durch einen freien Willensact zurück. Justin. c. Tryph. c. 5. 11. coh. ad Gr. 23. Apol. 1, 20. 2, 6.

Für die Logoslehre fand man einen Anknüpfungspunct im Heidenthum (die platonischen Ideen); im Judenthum (רוּחַ יְהוָה und die σοφία der Apocryphen) so wie im Hellenismus (den philon. Logos).

Wichtig für die Apologeten ist die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, weil den Heiden (wegen der gänzlichen Verdorbenheit der Materie) ganz unbegreiflich und meist spöttisch von ihnen bekämpft. Act. 17, 32. Just. coh. ad Gr. 27. Constitt. app. 5, 7. Minuc. Fel. Octav. 11. Orig. c. Cels. 5, 14. Lact. institt. 7, 26. Tert. ad nat. 1, 19. Daher über diese viele Monographien. Der ganze Complex des Leibes wird auferstehen, doch ohne daß die Glieder ihre irdischen Functionen verrichten; wie ja schon die Asceten von einzelnen Gliedern keinen Gebrauch machen. Die Möglichkeit wird erwiesen aus Gottes weiser Allmacht, Justin. de resurr. c. 5. Theoph. ad Autol. 1, 8. const. app. 5, 7. Tatian. orat. c. Gr. c. 6. Iren. adv. haer. 5, 3. etc. Gegen die Werthlosigkeit der Materie heben sie die Schöpfung des Menschen nach dem göttlichen Ebenbilde und die Menschwerdung Christi hervor. Just. de res. 7. 8. Die Nothwendigkeit der Auferstehung des Fleisches bewies man aus der göttlichen Gerechtigkeit, indem die Seele nicht allein büßen dürfe, was sie gemeinschaftlich mit dem Leibe verbrochen; und aus seiner Güte, weil es keine große Erbarmung sei, wenn Gott dem göttlichen Theile im Menschen, seinem Eigenen, das ewige Leben gewähre. Tat. or. c. Gr. 6. const. app. 5, 7. Athen. de resurr. 18. Tert. de res. carn. 8. 14. 60. apol. 48. Justin. de resurr. 8. Iren. adv. haer. 2, 50. 5, 4.

Ferner beschäftigten sich die Apologeten hauptsächlich mit dem Beweise, daß Jesus der Messias sei, und zwar stützten sie sich dabei auf die Bestimmtheit der alttestamentlichen Weissagungen gegen die von seiner Niedrigkeit und von dem Nichterscheinen des Elias hergenommenen Einwendungen. Just. d. c. Tryph. 32. 49. Die Theophanien des A. T. galten allgemein für Christophanien. Just. ib. 58. 60. 127. Den Einwürfen, daß auf diese Art der Monotheismus gefährdet sei, begegnen sie durch Berufung auf die Einheit der Gesinnung bei Verschiedenheit der Zahl. Just. l. c. 56. Orig. c. Cels. 8, 12. Tert. c. Prax. 22.

Den göttlichen Charakter des Christenthums erweisen die Apologeten daraus, daß es nicht Schul-, sondern Lebensweisheit sei, und allgemein verständlich, Just. Apol. I, 14. 60. Athen. leg. 11. Tert. apol. 46; — ferner aus seinen sittlichen Wirkungen, Eus. praep. ev. 1, 4. Lact. inst. 3, 26. Just. Apol. I, 14. 15. c. Tryph. 11. 53. 121. z. B. Feindesliebe, Just. Apol. I, 14. 57. Tert. ad Scap. 1. Epist. ad Diogn. 5. Athen. leg. 11. Cypr. ad Demetr. 25. Sozom. h. e. 5, 16. Todesfreudigkeit, Just. c. Tryph. 35. 108. 110. 119. 133. 193. Apol. I, 25, 45. — aus den Wundern Christi, Just. Apol. 1, 30. c. Tryph. 7. Iren. 2, 57. Orig. c. Cels. 1, 68. 2, 48.

Clement. hom. 2, 33. recogn. 3, 59. Arnob. 1, 43. 2, 11. — aus den noch in der Kirche geschehenden Wundern, Just. c. Tryph. 11. 39. 76. 82. 85. 88. 121. Apol. II, 6. Orig. c. Cels. 1, 2. 22. 49. 2, 28. 4, 33. 6, 39. Tert. apol. 20. 21. Lact. inst. 5, 3. Clem. strom. 6, 15. 128. protrept. 8, 77. Athen. leg. 7. Theoph. ad Autol. 1, 14. Iren. adv. haer. 2, 57. Eus. praep. ev. 1, 3. — aus den Typen und Weissagungen des A. T.; denn das ganze A. T. ist in jedem Theile typisch auf Christum, Just. c. Tryph. 42. 75. 106. 113. 115. 132 etc. etc. Lact. inst. 4, 17. Clem. paedag. 1, 7, 60. Eus. 1, 3. etc. (cf. Semisch Just. d. Märt. II, p. 209 sq.) Auch auf heidnische, oft interpolirte und untergeschobene, aber in der unkritischen Zeit für ächt geltende Orakel berufen sich die Apologeten häufig.

In der Anthropologie mußte das Christenthum die stoische Lehre von der sittlichen Selbstgenugsamkeit des Menschen und die heidnische Ansicht, die die Materie zum Sitz der Sünde macht, und letztere aus der natürlichen Organisation des Menschen und dem Verhängnisse (fatum, ἀνάγκη, μοῖρα) ableitete, verwerfen. Die Apologeten, insbesondere auch die Polemiker gegen den Gnostizismus, hielten die Hülfsbedürftigkeit des Menschen und den Character der Sünde, als einer freien, darum zurechnungsfähigen Willensthat dem entgegen.

Im Heidenthum erkennen die Apologeten meist eine Kenntniß gewisser Lehren, zum Theil als Rest der Voroffenbarung, zum Theil als Plagiat aus dem Judenthum, zum Theil als Wirksamkeit des λόγος σπερματικός an, nur ist sie unvollkommen und durch die Sünde getrübt; unter dem Einflusse der Dämonen verkehrten sie die Wahrheit in die Caricatur des Polytheismus; ein Nachhall derselben, eine Ahnung ging auch dem Heidenthum nie ganz verloren; die ursprünglichen Züge des Bildes konnten durch das Zerrbild nicht ganz verwischt werden. Just. apol. 1, 54. Tatian. or. c. Gr. 40. Tert. apol. 47. Daher die Aufforderung lautet: zu Gott und der Wahrheit zurückzukehren.

Ferner weisen die Apologeten die Beschuldigungen gegen das Christenthum zurück, z. B. die des Atheismus Just. apol. I, 5. 13. II, 10. Orig. c. Cels. 5, 27. — des Kindermords und der Wollust Minuc. Fel. Oct. 9. 30. Tert. ad uxor. 2, 4. Just. apol. I, 3. 10. 27. II, 12. Athen. leg. 34. — der Staatsgefährlichkeit Orig. c. Cels. 8, 68. Just. apol. I, 11. 12. 17. Tat. or. c. Gr. 4. Clement. hom. 4, 23.

Das Judenthum hatte in sofern einen verderblichen Einfluß aufs Christenthum, als die Lehre von der Werkheiligkeit schon sehr in den Vordergrund trat, und man anfing, den Glauben nicht sowol als energische Aneignung des Heils von Seiten des ganzen Menschen, als vielmehr als Autoritäts- und Traditionsgehorsam aufzufassen, wodurch der spätern Veräußerlichung der Kirche vorgearbeitet ward.

## §. 38.

### Dem Judaismus und Ebionitismus gegenüber.

Der ideenarme, unspeculative Ebionitismus übte bei der geistigen Regsamkeit der Zeit fast gar keinen Einfluß, und ward bald ausgeschieden. Hinsichtlich der Geltung des Gesetzes entschied die Synode von Jerusalem, 52 n. Chr. (Acta 15.) in weise vermittelndem Sinne; immer mehr aber drang die paulin. Ansicht in der Kirche durch, namentlich seit die Juden 70 n. Chr. ihren nationalen Mittelpunct verloren. Der Kampf hinsichtlich des Gesetzes ward mit

dem Montanismus ausgefochten. Ueber den zweiten Punct, die göttliche Natur Christi, erfolgte die Entscheidung im Kampfe gegen den ebionitisirenden Monarchianismus.

## §. 39.

### Dem Gnostizismus und Manichäismus gegenüber.

In 3 Abstufungen treten die katholischen Lehrer diesem entgegen; schroffe Gegner (die africanische Schule), sich ihm in der Speculation bedeutend nähernde (die Alexandriner), endlich zwischen beiden eine Mittelpartei.. Gegen die gnostische Hervorhebung der γνῶσις (Speculation) über die πίστις verwarf die nordafricanische Schule alle Philosophie als Teufelswerk; durch sie suche der Satan Natur, wie Christenthum zu verunstalten; dagegen fordert sie πίστις, Glauben an den Buchstaben der heiligen Schrift, ohne alle und jede Grübelei. Die Alexandriner verlangen eine γνῶσις (christliche Speculation) auf Grund der πίστις. Die Kirche besteht nicht aus Schulen (διατριβαί), sondern ist eine durch die πίστις zusammengehaltene Lebensgemeinschaft; dieser Glaube hat seinen Ausdruck in der apostolisch-kirchlichen Ueberlieferung, und ist, selbst als πίστις ψιλή oder ἄλογος nothwendig und hinlänglich zur Seligkeit, für den Pistiker wie für den Gnostiker. (Clem. strom. II, 362. Orig. in Mth. Huet. p. 424. c. Cels. 1, 10. in Joh. tom. XIX, §. 6.) Die πίστις ist nämlich das unmittelbare, aller Demonstration vorausgehende Ergreifen des Göttlichen, von Gott selbst in den Menschen gelegt. Clem. strom. II, 365. 384. paedag. 1, 6. Auf ihm erbaut sich die γνῶσις ἀληθινή (gegenüber der γνῶσις ψευδώνυμος), nicht bloße Speculation, sondern ein habitus practicus animi, göttliche Wissenschaft, in der Erkennen und Leben eins ist. Clem. strom. III, 444. IV, 490. Erkenntnißquelle für beide ist die heil. Schrift, die πίστις ergreift die in derselben niedergelegte Wahrheit, die γνῶσις beweist und erörtert sie, und baut auf den gegebenen Prämissen logisch weiter durch Vergleichung der Schrift mit sich selbst. Clem. strom. VII, 732. 757. Γνῶσις ist mithin = πίστις ἐπιστημική. ib. II, 381.; sie bedarf wissenschaftlicher Vorbildung durch die Philosophie, deren die Apostel zwar entrathen konnten (weil der Gottesgeist unmittelbar in ihnen wirkte), nicht aber wir, Clem. strom. I, 292. 318. Orig. c. Cels. 6, 13. Die Philosophie dient nur der christlichen Wahrheit zur Widerlegung und Gewinnung der Gegner. Clem. strom. I, 278. VI, 554; sie war für die Heiden, wie das Gesetz für die Juden, ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, und in ihr liegen, durch die Wirkung des λόγος σπερματικός, vereinzelte und unvollkommene Wahrheiten, Clem. strom. I, 282. 309. 310. VI, 393. 644. 647. 693.; sie ist aber freilich unvollkommen und verdorben, ein wilder Oelbaum, der Veredelung bedürftig und fähig, ib. V, 560. VI, 671. 688. (Neben diesen Stellen kommen freilich andere vor, welche den πιστικός tief unter den γνωστικός stellen, und fast gnostisch klingen, z. B. Orig. in Joh. tom. XIII. c. 52. in Mth. p. 213 (Huet.) Clem. strom. VI, 518. 519. 645. 652. 663. VII 702. etc. Die πίστις erscheint in diesen als ein aus dunkelem Gefühle hervorgehendes ἐπιβάλλειν, die höhere Gnosis als ein βεβαιοῦν λόγῳ δεικτικῷ, ein bewußtes Ergreifen des Göttlichen mit innerer Anschauung und practischer Ausübung. Clem. strom. VI, 691. Daher die rationalistisch-theosophische Uebertreibung der Speculation bei den Alexandrinern).

Da die Gnostiker die Aechtheit der heiligen Urkunden läugneten, befleißigten sich die Alexandriner besonders auch der Kritik. Der willkührlich-allegorisirenden, Sprachgesetze, logischen und grammatischen Zusammenhang gar nicht

berückſichtigenden Exegeſe der Gnoſtiker gegenüber ſtellten die Alexandriner feſtere, objectivere Grundſätze der Auslegung auf; doch ohne großen Erfolg, da ſie ſelbſt zu ſehr der Speculation ergeben, und zu willkührlich allegoriſirend waren. Origenes unterſcheidet ein εὐαγγέλιον αἰσθητόν, das ſinnliche des Buchſtabens, und ein εὐαγγ. πνευματικόν, αἰώνιον, das geiſtige des Sinnes. Das erſte giebt den geſchichtlichen Sinn, den auch der Piſtiker faßt, er iſt vergänglich, eine Hülle des geiſtigen Sinnes, den der Pneumatiker findet; zwiſchen beiden inne ſteht der moraliſche oder allegoriſche Sinn für den Pſychiker. Oft giebt der Buchſtabe auf Gottes Veranlaſſung keinen Sinn (σκάνδαλα τῆς γραφῆς), um auf die Nothwendigkeit, einen höhern zu ſuchen, hinzuweiſen. Die höheren pneumatiſchen Wahrheiten, die im Buchſtaben bildlich niedergelegt ſind, beziehen ſich 1) beſonders auf Gott und Logos, ihre Natur und ihr Verhältniß, 2) auf Urſache und Wirkung der Menſchwerdung, 3) auf den Fall der Engel und ſeine Urſachen, 4) auf die Seelen, ihre Verſchiedenheiten und ihren Urſprung, 5) auf das Böſe und ſeinen Grund. — Der Unterſchied von den Gnoſtikern liegt hauptſächlich in Anerkennung der beſeligenden Kraft der πίστις und der objectiven Wahrheit des γράμμα; ihren Irrthum theilten die Alexandriner darin, daß ſie als Hauptzweck des Chriſtenthums die Enthüllung gewiſſer ſpeculativer Wahrheiten ſetzen.

Orig. in Mth. 213. 374. 375. (Huet.) in Jerem. tom. I. p. 9. tom. XIII, p. 5. 6. Philoc. 1, p. 10. 17. 28. 51. 2, 61. Clem. strom. VI, 677.

1) Gott und Materie. Einſtimmig wird der gnoſtiſche Dualismus verworfen. Gegen den Spiritualismus des gnoſtiſchen Gottesbegriffs, beſonders bei Marcion (ſ. §. 24.), heben die Africaner die Nothwendigkeit des Anthropopathismus hervor; alles, was zur Erlöſung des Menſchengeſchlechts dient, ſelbſt die Accommodation an menſchlichen Schwächen, iſt gotteswürdig. Tert. adv. Marc. II, c. 15. 27.; nur muß man die Beſchränktheit und Sündhaftigkeit fern halten, und in derſelben eine Verklärung und Wiederherſtellung der menſchlichen Natur zu ihrer Urform erkennen; Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes ſtehen ſeiner Güte und Gnade gleich, Gott haßt die Sünde. — Die Alexandriner nähern ſich dem Gnoſtizismus, ängſtlich ſtreben ſie (wiewol vergeblich) jeden Anthropopathismus zu vergeiſtigen, ſo daß Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes bei ihnen in einer erziehenden, ſtrafenden und beſſernden Liebe faſt untergehen. Origenes hat eine eigenthümliche Vorſtellung von der Unendlichkeit; das Unendliche kann ſich ſelbſt nicht begreifen (τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον) in Mth. p. 305 (Huet.); Gottes Eigenſchaften können alſo nicht unendlich ſein; ſeine Allmacht kann nur eine beſtimmte Anzahl Weſen ſchaffen, weil ſie ſeine Vorſehung ſonſt nicht umfaſſen würde. Der Satan gehört in die Rubrik der Schöpfung.

Verworfen wird die gnoſtiſche Emanationslehre; die Vermittelung zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen nimmt der Logos allein ein, von ihm aus gehen Strahlen des Lichtes in die ganze Chriſtenwelt; wenn die Gnoſtiker verſchiedene erlöſende Hypoſtaſen ſetzen (λόγος, σωτὴρ, κάτω und ἄνω Χριστός u. ſ. w.), ſo erklärt dies Origenes nur für verſchiedene Relationen des einen Gottmenſchen. Wie nur ein αὐτόθεος, ſo auch nur ein αὐτόλογος; dieſer iſt nicht Emanation, nicht mit phyſiſcher Nothwendigkeit aus Gott hervorgegangen; eine γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός ſetzt Theilbarkeit des göttlichen Weſens voraus (in Joh. tom. XX. c. 16.); der Logos iſt durch den Willen Gottes von Ewigkeit geſchaffen (in Joh. I, 32. in Jerem. III. p. 181.); ſein Gezeugtwerden iſt nichts hiſtoriſch Abgeſchloſſenes, ſondern ἀεὶ γεννᾶ τὸν υἱόν in Jerem. IX, 4. — Die occidentaliſche Schule hält den Begriff der γέννησις

ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός fest; auch steht ihr Begriff der γέννησις der gnost. προβολή ziemlich nahe, mit Ausschluß des physischen Zwanges und der Pluralität der Hypostasen.

2) Schöpfung, Welt, Grund des Bösen, Anthropologie. Die Africaner und Kleinasiaten stellen den biblischen Schöpfungsbegriff einfach ohne speculative Erörterung hin (aus Nichts, durch einen freien Willensact Gottes). Diesem schließt sich auch Origenes, in Bezug auf diese Welt, an; über diese hinaus erklärt er die Speculation für frei; da Gott nie müßig sein konnte, schuf er von Ewigkeit her eine unendliche Reihe von Welten; ein Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen würde eine Veränderung in Gott setzen. Die Geisterwelt ist nicht aus dem Wesen Gottes; er strahlt sie von Ewigkeit aus, sie ist seine partielle Offenbarung, wie der Logos die totale. Die schöpferische Kraft Gottes wirkt fort in der Erhaltung der Welt als einer zweiten Schöpfung. De princ. praef. p. 4. II, 1, 4. 2, 6. 3, 5. in Gen. inkt. in Joh. 13, 25. 20, 16. 32, 18.

In der geschaffenen Welt ist das Böse da, nicht als Princip und Naturnothwendigkeit, sondern durch eine freie Willensthat des Menschen entstanden. Die ursprüngliche Reinheit des Menschengeschlechts ist durch die Sünde getrübt; zu ihr gelangen wir nur wieder durch freie Zustimmung des Willens zum Guten. — Nach den Africanern (Tertullian) kam der Mensch mit allen, aber unentwickelten Anlagen zum Guten auf die Welt, ihre Entwickelung hing von seinem freien Willen ab. Wäre er in der Gemeinschaft Gottes geblieben, so wäre er nach ununterbrochener Veredelung und Verklärung ohne Tod zum ewigen Leben übergegangen. Durch seine freie Sündenthat gerieth er unter die Herrschaft der Sünde und des Todes, und in die ganze Schöpfung trat ein Zwiespalt ein; vom Stammvater, in dem die ganze künftige Generation im Keime lag, pflanzte sich dieser mittelst der Zeugung auf die Nachkommen fort (tradux corporis, tradux animae, tradux peccati). Erst nach dem Falle tritt der Unterschied zwischen anima rationalis und irrationalis ein. Der menschliche Wille ist wandelbar, und kann daher durch die gewaltige Kraft der Gnade wieder bekehrt werden; die Gnade ist sehr mächtig, überwältigend, aber nicht unwiderstehlich. Tert. de anima, bes. c. 10. 16. 19. 21. 41.

Clemens läugnet die Sündlichkeit der Menschen von Geburt, alle Sünde ist freie Willensthat (qu. d. s. 21.); ebenso der Beginn der Besserung: dem Beginnenden hilft Gott. Auch Origenes leitet die Sünde von der sittlichen Freiheit ab. Alle Seelen sind ursprünglich gleich heilig und rein, mit gleichen Anlagen geschaffen (später etwas modificirt in Joh. 32, 18.: sie sind verschieden, aber in dieser Verschiedenheit spiegelt sich Gottes Herrlichkeit gleich herrlich ab). Gott ist absolut gut, alle übrigen sind es nur in Verbindung mit ihm; sobald ein vernünftiges Wesen diese verläßt, entsteht das Böse; es hat also seinen Grund nicht in Gott, sondern in der freiwilligen Isolirung des widerspenstigen Willens (es ist mithin ein privatives Nichts, ein μὴ ὄν). Der Satan ist zwar von Gott geschaffen, aber nicht als Satan, das ist er durch seinen freien Willen geworden. Die Seelen fielen (vorweltlich), zur Strafe und Besserung sendet sie Gott auf die Erde in materielle Leiber, gemäß der Tiefe ihres Falles, in herrlichere oder häßlichere; durch die Weltseele (d. h. seine leitende Weisheit und Kraft) hält Gott diese nun verschiedenen Seelen in Harmonie bis zur Wiederherstellung der alten Reinheit und Gleichheit. Ihrer Natur nach πνεῦμα erkalteten sie zur ψυχή (ψύχος Kälte); durch die Gnosis läutern sie sich wieder zum πνεῦμα; die erste gefallene Seele ist Adam, Typus der übrigen, die Geburt der Seele erfolgt also nicht traducia-

nisch. c. Cels. 4, 40. in Joh. I, 22. XIII, 34. in Jerem. hom. 14. Anfangs lehrte Origenes sogar eine Metempsychose (de princ. 1), später verwarf er diese Ansicht c. Cels. III, 75. in Jerem. hom. 16. Im gefallenen Menschen unterscheidet Origenes πνεῦμα, ψυχή, σάρξ: πνεῦμα ist das durch den Fall nicht gänzlich vernichtete Göttliche, welches das Organ für die Einwirkung des θεῖον πνεῦμα ist. Da, wo dieses herrscht, ist pneumatisches Leben; die Psychiker sind die feinen Egoisten, die Verstandesmenschen, die σαρκικοί die, welche groben Lastern fröhnen. Gott läßt dem Bösen Macht, weil er, wie ein kluger Arzt, den Krankheitsstoff ausbrechen läßt in eine künstliche Krankheit, theils um die Menschen auf die Gefahr aufmerksam zu machen, theils um den Stoff auszuscheiden.

3) Erlösung, Eschatologie. Die göttliche Offenbarung ist vorbereitet, nach den Afric. nur im Judenthum, nach den Alex. auch im Heidenthum durch die Philosophie. (Erlösung nicht = Offenbarung, letztere ein Theil der ersteren.) Das Unvollkommene sollte die Sehnsucht nach dem Vollkommenen wecken. Bei den Africanern ist (ihrer Anthropologie entsprechend) die Offenbarung eine Mittheilung der Heilmittel, eine weder zu beschränkende noch zu erweiternde Eröffnung der zum Heil nothwendigen Wahrheiten (materieller Offenbarungsbegriff), Gott hat sie aus Condescendenz in sinnlicher Form, im Buchstaben niedergelegt, an den einzig wir uns zu halten haben. Sie wird aufgefaßt im Glauben, der rein passiven Hingebung ans Göttliche, die eine sittliche Umkehr bewirkt; alle Speculation ist ausgeschlossen. Tert. de praescr. 7. de an. 23. adv. Hermog. 8. — Die Alexandriner lehrten: Gott hilft der Menschennatur, sich zu befreien; die Offenbarung ist formell, eine göttliche Erziehung, Einsenkung göttlicher Kräfte, welche das Erkenntnißvermögen und den Willen des Menschen befähigt, die Wahrheit zu finden und zu wollen. Sie ist zunächst sinnlich; aber wir erlangen durch sie die Fähigkeit, vom αἰσθητόν zum νοητόν, von der κοινὴ πίστις zur ἐπιστημονικὴ γνῶσις aufzusteigen. — Der Mittelpunkt der Erlösung ist nach allen KVV. der Tod Christi; dadurch, daß Christus die menschliche Natur annahm und in ihr die Sünde überwand, heiligte und reinigte er sie Iren. 3, 18. 20. 31. 5, 16. Just. c. Tryph. 30. Er nahm eine vollkommen menschliche Natur an, eben um sie zu heiligen (gegen die Doketen). Tert. de carn. Christi, bes. c. 5. 9. 14. Einem feineren Docetismus huldigt Clemens von Alexandria; nach ihm war Christus κατ' οὐσίαν von der Sinnlichkeit weder afficirt noch afficirbar (ἀπαθής), nur κατ' οἰκονομίαν unterzog er sich den Affecten.

Die Aelteren (z. B. Irenäus) dachten unter Annahme der menschlichen Natur einfach an einen menschlichen Körper; nach Justin bestand Christi menschliche Natur aus νοῦς, ψυχή, σῶμα; aber die Stelle des menschlichen irrthumsfähigen νοῦς vertrat der göttliche Logos. Tertullian premirt die Annahme der vollen Menschheit, ψυχή u. σῶμα, besonders der Seele, die am erlösungsbedürftigsten sei. de carne Chr. 11. Den Leib Christi dachte man sich häßlich und ungestalt nach Ψ. 43, 2. Jes. 53, 3.

Eigenthümlich ist hierin Origenes. Jede Seele hat bei ihrem Ringen nach dem πνεῦμα rein pneumatische Augenblicke; was bei uns momentan ist, war bei Christo dauernder Zustand; natürlich hatte Christi Seele diese Auszeichnung verdient durch stete Richtung des Willens auf den Logos hin. de princ. 2, 6. c. Cels. 2, 9. 23. 3, 41. in Joh. 1, 33. 19, 5. in Mth. (Huet.) p. 344. 423. in Jerem. hom. 15. Da Christus die herrlichste Seele hatte, mußte auch ihr Organ, sein Leib, der herrlichste sein; doch war seine Herrlichkeit unter der Knechtsgestalt verhüllt, und leuchtete nur zuweilen vor den Au-

gen der Würdigen hervor; bei seiner Verherrlichung erscheint sie vollkommen. Die Lehre von der vollkommenen Menschennatur Christi vertrat Origenes 244 gegen Beryll von Bostra.

Hinsichtlich des Todes geben die meisten einfach die biblische Lehre; Origenes schreibt dem Tode eines heiligen Wesens eine magische Gewalt über die Dämonen zu. in Joh. 6, 34. 28, 14.

Aufgefaßt wird die Erlösung im Glauben, der ein göttliches Leben in der Liebe (die ἀφθαρσία) wirkt; dieses durchdringt die menschliche Natur und heiligt sie, und so erzeugt es heilige Thaten. Den Glauben faßten Viele zu äußerlich auf; bald drang auch der jüdische Irrthum von der Geltung gesetzlicher Werke ein.

Bei der Vertheidigung der Auferstehung gegen die Gnostiker fielen Manche ins Grobmaterielle; Origenes unterscheidet im Körper unwandelbare Grundform und wandelbare Erscheinung; nur die letztere geht unter, die erstere wird durch Gottes Allmacht in einer der Seele adäquaten, verklärten Form erweckt.

Ueber das jüngste Gericht ist Uebereinstimmung; die Kleinasiaten und Africaner hängen fest an dem Chiliasmus und der Ewigkeit der Höllenstrafen; beides läugnen die Alexandriner. Origenes lehrt eine ἀποκατάστασις τῶν πάντων, in Gott kehrt alles zurück, wie es aus ihm ausgeflossen; das Böse ist aber nicht für immer vernichtet, sondern kann aufs Neue aufkeimen, worauf dann ein neuer Läuterungsprozeß eintritt. De princ. 2, 3. c. Cels. 4, 69.

---

In folgenden Lehren beschuldigt man die Alexandriner der Hinneigung zum Gnostizismus:

1) Gott ist nie müßig, eine unendliche Weltenreihe besteht.
2) Alle Wesen (Engel, Menschen, Dämonen) sind ursprünglich gleich geschaffen (nicht ἀσώματοι, das ist Vorzug Gottes). Einige sündigten; zur Strafe verstieß sie Gott in mehr oder weniger grobe Körper, mit der Freiheit, sich wieder emporzuschwingen. Die Strafen der Verdammten sind nur Besserungsmittel, folglich nicht ewig. Wenn die Welt ihren Zweck erfüllt hat, wird sie durch Feuer zerstört; dieses Zerstörungsfeuer hat zugleich eine seelenreinigende Kraft (Anfang des Dogma's vom Fegfeuer). Dieser Prozeß kann sich wiederholen, weil die Geister die Freiheit, wieder zu sündigen, behalten.
3) Der Logos hatte einen feineren Körper; seine Vereinigung mit der menschlichen Natur ging mehr mit der Seele, als mit dem Leibe vor sich (Orig. c. Cels. 4, 15. 19. de princ. 2, 6. 3).
4) In der Bestreitung des Chiliasmus und der spiritualisirenden Deutung der dafür sprechenden Schriftstellen.
5) In der Lehre von der Auferstehung des Fleisches.

## §. 40.

## Dem Montanismus gegenüber.

Ihm näherten sich besonders die Occidentalen, Africaner wie Kleinasiaten; in die katholische Kirche des Abendlandes gingen einzelne Lehren desselben, besonders durch Tertullians Vermittelung, über. Man verwarf die Speculation, wovon ja auch die Propheten, Apostel und Christus nichts gewußt hätten. Die heidnische Philosophie erscheint dem Tertullian und seinen Gleichgesinnten als Werk und List der Dämonen, wodurch Satan die ursprünglich reine Men-

schenseele verunstaltet habe. Milder waren die Kleinasiaten. Eng schloß man sich an die alttestamentl. Propheten an; die Gültigkeit des Gesetzes auch in seinem cärimoniellen Theile verfocht man sehr eifrig. Hierauf gründet sich die spätere werkheilige gesetzliche Richtung der römischen Kirche in Hierarchie und Lehre.

Gemeinsam war mit den Montanisten der meisten Occidentalen der Chiliasmus, welcher besonders in den Bedrängnissen der Verfolgung erstarkte. Wie die Welt in sechs Tagen erschaffen ist, und darauf der Sabbath folgt, so nahm man (nach Ψ. 90, 4.) 6000 Arbeitsjahre der Welt an, und hierauf das 1000jährige Sabbathsjahr. Von Anfangs nicht unbiblischen Vorstellungen (eines glückseligen Beisammenseins der Gläubigen, einer wieder hergestellten Harmonie zwischen der versöhnten Menschheit und der verklärten Natur Barnab. c. 15.) kam man bald auf schwärmerische Ideen. In Phrygien nahm man bald die biblischen Bilder (vom Gastmahl, dem himmlischen Jerusalem, das auf die Erde herabsteigt u. s. w.) wörtlich, wiewol in geistigem Sinne. Die so verbildete Lehre hat schon Papias (cf. §. 35.), auch Irenäus, trotz seiner sonstigen Besonnenheit; das 1000jährige Reich ist nach ihm Vorbereitung auf ein höheres himmlisches Dasein; die Gläubigen bereiten sich durch den Anblick Christi auf das Schauen Gottes vor (Iren. 5, 35.).

Wiewol sehr verbreitet, ward der Chiliasmus nie Kirchenlehre; er wurde stets bestritten, schroff abstoßend, flach verständig von den Alogern und Cajus; gemäßigter undbesonnener von den Alexandrinern; während die ersten die Apocalypse für unächt erklärten, suchten letztere auf dem Wege allegor. Deutung das Anstößige zu entfernen. Aber in Aegypten selbst bildete sich eine chiliast. Opposition unter Bischof Nepos von Nomos, in der Landschaft Arsenois (er schrieb gegen die Alexandriner ein Buch für die buchstäbliche Fassung Ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν). Nach Nepos Tode trat ein Landgeistlicher Korakion an die Spitze. Dionysius von Alexandria verfuhr mit weiser Mäßigung; durch Schriften und eine dreitägige Disputation bewog er sie zum Widerruf, 255. (Eus. 7, 24.) Zu ihrer Befestigung schrieb er später sein Werk περὶ ἐπαγγελιῶν.

## §. 41.

### Dem Monarchianismus gegenüber.

Cf. §. 32. Die katholische Kirche schloß sich an die alttestamentliche Vorstellung an, daß die zwischen Gott und der Menschheit vermittelnde Kraft in höhere, geistige Hypostasen, die Engel, gelegt sei. Diese Lehre findet sich schon ausgebildet bei den chaldäischen Juden (מֵימְרָא־יְהוָה), dann bei den Hellenisten Prov. 7. 8. Sap. 9. (LXX σοφία τοῦ θεοῦ). Philo hat den λόγος (דְּבַר־יְהוָה) schon bestimmt hypostatisch aufgefaßt, und zwar theils ruhend in Gott, immanent (λ. ἐνδιάθετος), theils schöpferisch, transeunt (λόγ. προφορικός); auch רוּחַ־יְהוָה (πνεῦμα θεοῦ) erscheint an einzelnen Stellen hypostatisch aufgefaßt. Die meisten Katholiker knüpften hier ihre Darstellung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn an; allgemein behauptete die Kirche die selbstständige Existenz des Logos als Person; vor aller Schöpfung ist er, als hypostatische Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens, aus Gott hervorgetreten; in ihm, dem persönlichen Worte, sind die göttlichen Ideen ebenso zur Consistenz gelangt, als im menschlichen Wort der menschliche Gedanke, nicht momentan, sondern ewig; das göttliche Denken tritt im persönlichen Wort als schöpferische Thätigkeit auf. Der Logos ist der vollkommenste Ausfluß des göttlichen Wesens; aus Gott, dem allerrealsten, konnte nur etwas

Objectives und Reales hervorgehen. Die μοναρχία ist theils durch Subordination gewahrt, theils durch die Lehre, daß der Logos das göttliche Wesen in seiner Totalität repräsentire.

Für die Orientalen war Origenes tonangebend. Gegen die Gnostiker beweist er die Einheit des Erlösers und seine ewige Zeugung nicht ἐκ τῆς οὐσίας, sondern ἐκ τοῦ θελήματος θεοῦ (§. 39.). Die Wesensgleichheit (das ὁμοούσιον) verwirft er; der Vater stehe so hoch über Sohn und Geist, als diese über den andern Geschöpfen, schon weil er beide geschaffen habe. (In Gott sind τρεῖς ὑποστάσεις, ὁ θεὸς ὁ ἀληθινός, δεύτερος θεός (der Logos) und πνεῦμα. Der Sohn ist nicht αὐτόθεος, sondern nur θεοποιούμενος, nicht αὐταγαθός, sondern nur εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος τοῦ πατρός, auch nicht, wie Gott ἀπαραλλάκτως ἀγαθός. Hauptstellen de princ. I, 2, 6. 13. 4, 28. in Joh. p. 50. p. 235. (Huet). Gegen die Monarchianer, um die persönlich geschiedene Existenz des Logos recht hervorzuheben, behauptet er eine ἑτερότης τῆς οὐσίας oder τοῦ ὑποκειμένου (in Joh. 2, 2. de orat. 15. Practisch hebt er so viel als möglich die göttliche Würde und Herrlichkeit Christi hervor (in Joh. 13, 25. 19, 1. 4. (so ward er Vorläufer des Arianismus).

Origenes Grundsätze führte Dionysius von Alexandria im Streite gegen Sabellius aus, in einem Hirtenbriefe an die Gemeinen der Pentapolis. Um die Verschmelzung der Hypostasen zu hindern, bediente er sich solcher Ausdrücke, die den Unterschied recht hervorheben: ὁ υἱὸς ποίημα καὶ γενητός, μηδὲ φύσει ἴδιος, ἀλλὰ ξένος κατ' οὐσίαν τοῦ πατρός — ὡς ποίημα οὐκ ἦν πρὶν γένηται. Dionysius von Rom focht ihn dieser Ausdrücke wegen an, und er erklärte in einem ἔλεγχος καὶ ἀπολογία dieselben näher; das ξένος κατ' οὐσίαν bedeute, daß er das göttliche Wesen nicht φύσει, sondern vom Vater habe; das οὐκ ἦν πρὶν γένηται milderte er durch die origenistische Lehre von der ewigen Zeugung; ὁμοούσιος sei nicht dem Sinne nach, sondern nur als inadäquater, unbiblischer Ausdruck anstößig. (Auch die antioch. und cappadoc. Bischöfe verwarfen auf der Synode gegen Paul von Samosata in ähnlicher Weise das ὁμοούσιον, lehrten eine ἑτερότης τῆς οὐσίας und Subordination.

Die occidentalische Fassung war materieller; Tertullian entwickelte sie. Der Logos tritt emanativ aus Gottes Wesen hervor (wie der Strahl aus der Sonne, der Strauch aus der Wurzel, der Bach aus dem Quell), nur hat er die göttliche Substanz in geringerem Maße. (Una substantia in tribus cohaerentibus personis; deus (der Logos) de deo non numero, sed modulo alter). Geist und Sohn sind unvollständige Nachbildungen des göttlichen Wesens (portio aliqua deitatis), Werkzeuge, ihm untergeordnet, zur Offenbarung dienend; die Trinität besteht ad dispensationem, κατ' οἰκονομίαν, in Bezug auf die göttliche Erlösungsanstalt.

Tertullians Lehre erhält ihre Entwickelung durch Dionysius von Rom gegenüber dem Dionysius von Alexandria. Er hat den Ausdruck θεία τριάς, Sohn und Geist sind nicht ποιήματα, sondern ursprünglich zum göttlichen Wesen gehörige δυνάμεις θεοῦ. (Οὐκ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ὁ Χριστός, ἀεὶ δὲ ἦν, εἶχε ἐν τῷ πατρὶ ἐστιν.) Die Monarchie wahrt er durch folgende Darstellung: Sohn und Geist sind in Gott aufs innigste vereinigt, als in der κορυφῇ, der Summe des göttlichen Seins. Also gewissermaßen eine Einordnung ins göttliche Wesen, zwischen Sub- und Coordination stehend.

Zwischen den Orientalen und Occidentalen mitteninne steht Hippolytus in seiner Schrift gegen Noëtus: Gott ist εἷς κατὰ δύναμιν, κατ' οἰκονομίαν ist seine ἐπίδειξις τριχῆ, er ist μόνος und πολύς zugleich. Der Logos war in Gott, Gott offenbarte ihn (δεῖξεν) als er wollte (ὅτε ἠθέλησεν) aus seinem

Weſen (ὡς ὕδωρ ἐκ πηγῆς, ἀκτῖνα ἐξ ἡλίου). Schon darin, daß der Logos aus Gott hervortreten konnte, liegt, daß er in Gott als ein ἕτερος war.

## §. 42.

## Entwickelung einiger einzelnen Lehren.

Sie betrafen meiſt mehr das practiſch-kirchliche Leben, und wurden nebenbei den Secten gegenüber ausgebildet.

1) Lehre von der Schrift und Inſpiration. Allgemein angenommen war die göttliche Eingebung der heiligen Schrift; durch ἐπιπνοία τοῦ ἁγίου πνεύματος; die Apoſtel ſind ὄργανα τῆς θείας φωνῆς Athenag. 7. Clem. strom. 6, 17. θεοφορούμενοι Iust. ap. 1, 35. Theoph. ad Autol. 3, 12. (Auch das A. T. Clem. Rom. ad Cor. 1, 13. 16. Cyprian de op. et eleem. p. 193. 197. de unit. eccl. p. 111. Clem. Al. coh. ad Gr. 1, p. 7. Paedag. I, p. 106.) Die Schrift heißt θεῖα γραφή, κυριακαὶ γραφαί, θεόπνευστοι γραφαί, Clem. strom. 6, p. 660. 7, p. 761. Auch das Sachliche iſt inſpirirt, γράμμα τοῦ ἁγίου πνεύματος Orig. in Num. hom. 27. Iren. 3, 18. (Argument. aus der Geneal. Chr.). Dieſe Inſpiration bedingt 1) die Vollkommenheit der Lehren Iren. 2, 47. Orig. hom. in Jer. 2, 50. 2) Die αὐτάρκεια, sufficientia, Unfehlbarkeit, Axiopiſtie und Autopiſtie, Eus. in ψ. p. 129. Just. c. Tryph. c. 7. 3) Die ἐνέργεια des göttlichen Worts Iren. 4, 34. nihil otiosum, neque sine signo, neque sine argumento. Orig. in Mth. Comm. p. 428. (Huet.) hom. in Num. 27. in Jerem. 39. p. 189. 4) Die Gleichmäßigkeit der Lehre Iren. 3, 1. Clem. strom. III. p. 455.

Die Inſpiration faßt man allgemein als einen paſſiven Zuſtand; die Orientalen, namentlich Origenes, aber läugnen, daß ſie μανία oder ἔκστασις ſei; das Menſchliche iſt nicht unterdrückt, ſondern gehoben und erfüllt durch das Göttliche. Orig. c. Cels. 7, 4. *Εἰ δὲ Πυθία ἐξίσταται καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῇ ἐστιν, ὅτε μαντεύεται, ποθαπὸν νομιστέον πνεῦμα τὸ σκότος καταχέον τοῦ νοῦ καὶ τῶν λογισμῶν.* Die Montaniſten dagegen, ſo wie Juſtin und Athenagoras, faſſen ſie als Ecſtaſe, indem der menſchliche Geiſt vom göttlichen abſorbirt werde. Sie bedienen ſich des Bildes von der Lyra und dem Plectron; (Homo in spiritu constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit, vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scil. virtute divina. Tert. c. Marc. 4, 22. Just. ad Gr. coh. 8. Athenag. 9. Von der altteſtamentlichen Theopneuſtie der Propheten unterſcheidet ſich die neuteſtamentliche dadurch, daß ſie nicht momentan, ſondern continuell iſt. Nov. de trin. 29.

2) Lehre von den Sacramenten (die Lehre von der Kirche ſ. §. 11. 34.). Die Alexandriner unterſcheiden die innere unſichtbare, geiſtige Wirkung des Logos (das νοητόν oder πνευματικόν) und das dieſe darſtellende Sinnliche, (das αἰσθητόν); ſie vergleichen die Sacramente mit den Wundern Chriſti; ſie heiligen Leib und Seele zugleich.

Die Taufe faſſen Alle als eine innige Gemeinſchaft mit Chriſto zum Heil der menſchlichen Natur (ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν Iren. 3, 17. Tert. de an. 41.). Die Montaniſten und montaniſtrenden Theologen legen ihr eine magiſch-übernatürliche Kraft bei; ſie vollendet die Wiedergeburt mit einem Schlage, und hebt die vor ihr begangenen Sünden auf (die ſpäter begangenen ſind durch beſondere Bußleiſtungen zu tilgen), Tert. de poen. (wo ſchon der Ausdruck satisfactio) Cypr. de op. et eleem. (Ohne Taufe keine Seligkeit). — Nach den Alexandrinern iſt ſie ein Symbol der innern Reinigung durch die Kraft

des Logos; durch die Einsetzungsworte tritt in das Wasser eine übernatürliche, heiligende Kraft. Sie ist Anfang aller Gnadenwirkung, aber blos in dem Empfänglichen Orig. in Joh. 6, 17. in Mth. 15, 23. Gegen die schwärmerischen Mystiker vertrat man die Nothwendigkeit der äußeren Taufe.

Hinsichtlich des Abendmahls hielten sich die meisten, namentlich die mehr practischen, Theologen an die einfache Vorstellung von einer übernatürlichen Durchdringung der Elemente durch Fleisch und Blut Christi; es leitet das göttliche Lebensprincip Christi (die ἀφθαρσία) in Leib und Seele des Genießenden über Ignat. ad Ephes. 20. So auch Justin und Irenäus. Nach Tertullian sind die Elemente wirksame Symbole (figurae) des Leibes Christi, mit denen der Genießende in eine mystisch-heiligende Gemeinschaft tritt. Die Occidentalen steigerten die Kraft fast zum Magischen und forderten daher täglich Communion der Erwachsenen, wie der Kinder. Tert. c. Marc. 4, 40. de res. carn. 8. de orat. 8. Cypr. sermo de lapsis. Ohne sinnlichen Genuß des Abendmahls keine Seligkeit. Cypr. testim. 3, 25.

Nach den Alexandrinern ist das Abendmahl Sinnbild der Speisung der Seele durch das göttliche Wort; letzteres nennet Christus seinen Leib; es wirkt auf Würdige, wie Unwürdige, nur verschieden, wie dasselbe Brod bei Fieberkranken das Fieber, bei Gesunden die Gesundheit vermehrt. Die göttliche Kraft geht in die Elemente über durch die εὐχαριστία; das Brechen des Brodes versinnlicht die Vervielfältigung des Wortes. Nur auf die wirkt es heiligend, die es mit rechter Gesinnung genießen; alles Magische ist fern zu halten. Die geistige Aufnahme des Logos ist das rechte Genießen (ἀληθινὴ βρῶσις τοῦ λόγου). Brod und Wein sind τὸ σῶμα Χριστοῦ τυπικὸν καὶ συμβολικόν. Orig. in Mth. 9, 14. in Joh. tom. 32, 66.

# Periode II.

4. bis 8. Jahrhundert.

## Die Kirche in ihrer Verbindung mit dem Staate.

### §. 43.

### Allgemeine Characteristrung.

Die christliche Kirche wird nicht nur anerkannt, sondern sogar Staatskirche; die politischen Verhältnisse beschleunigten allerdings den Sieg derselben über das Heidenthum, wir dürfen ihren Einfluß aber nicht überschätzen; moralisch war das Heidenthum bereits überwunden durch die innere göttliche Kraft des Christenthums, und eben diese letztere zwang den Staat, sich der neuen, gewaltigen Bewegung der Geister anzuschließen. Seinen Hauptsieg errang das Christenthum als ecclesia pressa. Diese Vereinigung hatte auch ihre großen Nachtheile; die weltliche Macht der Hierarchie wuchs, und die ganze Kirche bekam eine Richtung auf's Aeußerliche, Gesetzliche; eine Concentrirung, die an und für sich der Zerrissenheit der vorchristlichen Welt gegenüber ein gutes Recht hatte, wurde in Verfassung, Cultus und Lehre angestrebt, und, zum Theil mit Fixirung auch von Irrthümern, größtentheils durchgesetzt. Der Fall des Heidenthums milderte die frühere Spannung, und manche, wahre wie falsche, Bildungselemente desselben eignete sich das Christenthum an, namentlich in Wissenschaft und Kunst; als neues Element tritt das germanische hinzu, roh, aber edel, weder durch Speculation noch durch Luxus abgeschwächt; doch erhalten diese Stämme das Christenthum schon vielfach versetzt, und in der Form der alten heidnischen Bildung, so daß sie erst später es neu aus sich wiedergebären müssen und können; von Anfang an bildete sich unter den neubekehrten Völkern eine protestantische Opposition, die freilich erst spät zu ihrer Durchbildung und ihrem Rechte gelangte.

Griech. Kirchenhistoriker. Fortsetzer des Eusebius: *Socrates Scholasticus* h. e. libr. 7. 306—439. *Hermias Sozomenus* h. e. libr. 9. 323—439. *Theodoretus* h. e. libr. 5. 322—429. *Philostorgius* h. e. libr. 12. 318—425. (fragm. bei Photius cod. 40.) *Theodorus Lector* —518. (fragm.) *Nicephorus Callistus* (um 1330.) h. e. l. 23. —911. (erhalten 11 BB. —610.) *Evagrius Scholasticus* h. e. libr. 6. 431—594. *Chronicon Paschale* —628. *Basilius* eccl. hist. libr. 3. (Phot. cod. 42.) 450—518. *Za-*

*charias Rhetor* —547. (Assem. bibl. or. II, p. 53.) *Procopius Caesareensis* de bello pers. libr. 2. de bello vand. libr. 2. de bello Goth. libr. 4. hist. arcana Justiniani et Theodorae. *Agathias* 552—559. 5 BB. *Theophanes Confessor* († 817.) Chronographia 285—813.

Die Byzantiner: *Nicephorus* — 769. *Constantinus Porphyrogenita* † 959. *Joseph Genesius* 813—867. *Georgius Monachus* —959. *Simeon Logotheta* —967. *Leo Grammaticus* —1013. — Auszüge aus diesen: *Georgius Cedrenus* um 1057. *Joh. Zonaras* um 1118. *Michael Glycus* im 15. Jahrhundert.

Lateinische Kirchenhistoriker: *Sulpic. Severus* hist. sacra lib. 2. —400. *Rufinus* Uebers. und Forts. des Eus. —395. 2 BB. *Cassiodorus* hist. tripartita um 500.

Heidn. Historiker: *Ammianus Marcellinus* rerum gest. libr. 31. (erhalten 14—31.) 353—378. *Zosimus ἱστορία νέα* libr. 6. —410.

*Codex Theodosianus* um 438. *Codex Justinianeus* um 529. Codex repetitae praelectionis 534. Novellae 559.

## Cap. I.

### Verhalten des Staats hinsichtlich des Christenthums.

### §. 44.

### Constantin der Große und seine Söhne.

(cf. §. 7.)

Maximinus im Orient hielt noch kurze Zeit das Toleranzedict des Galerius aufrecht, und suchte nur unter der Hand dem Christenthum zu schaden (Acta Pilati); später gestattete er sogar blutige Verfolgung. — Constantinus dagegen, Sohn des Constantius Chlorus, s. 306 Augustus in Gallien, Hispanien und Britannien, obgleich er Heide blieb, war dem Christenthum günstig. Er besiegte 308 den Cäsar Maximianus Herkulius; dessen Sohn Maxentius riß die Herrschaft in Italien und Africa an sich, und erklärte sich, als ihn Constantin 312 angriff, offen fürs Heidenthum. Auf seinem Zuge gegen Maxentius ward Constantin durch eine himmlische Erscheinung bekehrt. (Rufin. h. e. 9, 9. Eus. de vita Const. 1, 27. Lact. de mortt. persec. 44.) Nach der Besiegung des Maxentius theilten Licinius und Constantin den Occident, und erließen gemeinschaftlich 312 und 313 Edicte, in welchen allgemeine Religionsfreiheit festgesetzt ward. Auch Maximin mußte sich 313 dieser Einrichtung fügen, und starb in demselben Jahre zu Tarsus. Licinius ließ sich später aus Argwohn zu Christenverfolgungen verleiten, wurde aber 323 von Constantin besiegt und verrätherisch hingerichtet.

Constantin kümmerte sich schon früh um die christliche Kirche; schon um 312 ließ er durch einen gewissen Strategius die Secten prüfen; 329 beschränkte er den heidnischen Cultus auf den öffentlichen, weil er bei Privatopfern geheime Umtriebe fürchtete. Noch immer aber war er Heide und sogar pontifex maximus; nur die sittenlosen Culte verbot er gänzlich (z. B. den der Aphrodite zu Aphaca und des Aesculap zu Aegä). Das Christenthum begünstigte er offen, aber nicht gewaltthätig. Eus. de vita Const. 3, 21. 25—40.) Kurz vor seinem Tode ließ er sich 337 von Eusebius von Nicomedien taufen. Nur aus politischen Gründen läßt sich seine Bekehrung nicht herleiten.

Nach Constantins Tode theilten seine drei Söhne das Reich. **Constantius** erhielt den Orient, den Occident theilten Constans und Constantin II.; sie ermordeten alle kaiserl. Verwandten, außer dem Gallus und Julianus, zwei Kindern des Julius Constantius. Durch Constantins Besiegung gewann Constans den ganzen Occident; wurde aber 350 von Maxentius ermordet; diesen überwand 353 Constantius und war nun Alleinherrscher. Sämmtliche drei Brüder, besonders Constantius, bekämpften das Heidenthum selbst durch Gewalt (Edict des Constantius von 341 cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania); Constans, weil im Occident das Heidenthum noch mächtiger war, milder als sein Bruder. (Edict von 342, mit Schonung gewisser Tempel.) 346 erließen beide ein Edict, das die Tempel schloß und den Opfercultus bei Strafe untersagte; das Signal zu manchen Gewaltthätigkeiten und Erpressungen von Seiten der Christen; wogegen umsonst Hilarius v. Poitiers (c. Constantium imper. 1. 10.) und Athanasius (hist. Arian. §. 3.) sich eifernd erklärten. Die Kaiser mußten nach 346 dem Vandalismus ein Ziel setzen, um besonders schöne Tempel zu retten; ähnlich handelten einige Bischöfe. 356 untersagte Constantius alle heidnischen Cärimonien, wegen dabei angezettelter Verschwörungen. 361 starb er, als er gegen seinen rebellischen Neffen Julian zu Felde ziehen wollte.

Unter diesen Kaisern waren außer Rom (cf. Symmach. ep. 10, 61.) alle bedeutenderen Städte christlich geworden; das Heidenthum hatte sich nur unter den Landleuten noch in Geltung erhalten (Pagani, Paganismus).

Eus. h. e. l. 9. 10. de vita Constant. *Eumenius* paneg. Const. *Nazarius* paneg. in Const. *Lactant.* de mortt. persec. *Liban.* or. pro templ. *Hilarius* c. Constantium imper.

## §. 45.

## Reaction des Heidenthums unter Julian.

Schon längst arbeiteten die noch eine Art von Schule bildenden Neoplatoniker im Stillen der durch Streitigkeiten zerrütteten, durch ihren Sieg mit unbekehrten Ueberläufern angefüllten Kirche entgegen; sie hatten, sich christlich stellend, die Lehrstühle der höhern Schulen eingenommen, zu Athen, Alexandria, Antiochia, Pergamus, Nicomedia und selbst Constantinopel (zu Pergamus und Ephesus Aedesius, Chrysanthius, Eusebius, Maximus, zu Athen Himerius, zu Constantinopel Libanius). Letzterer war das Haupt der Secte, schwülstiger Sophist, aber offener Heide, politischer, thatkräftiger Character. Sie gewannen das Herz des Thronerben Julianus, der durch den Mord seiner Verwandten erbittert, durch eine mönchisch-rigoristische Erziehung gegen das Christenthum eingenommen war. Aus List stellte er sich eifrig bigott; 350 erhielt er Erlaubniß zu studiren, und wurde zu Constantinopel und Athen von den Sophisten heimlich gegen das Christenthum aufgehetzt; später machte ihn Constantius zum Cäsar in Gallien, wo er gegen die Germanen sich als Feldherr auszeichnete und Volk und Heer für sich gewann, so daß er 360 es wagte, offen die Fahne der Empörung gegen Constantius aufzupflanzen. Auf dem Zuge gegen ihn starb Constantius 361. Als Kaiser beschränkte Julian zunächst den Luxus des Hofes; selbst fast Cyniker, wollte er die alte republikanische Einfachheit wieder herstellen; durch seine Gerechtigkeit und Umsicht erhob er das Land zu blühendem Wohlstande. Dem Christenthum suchte er auf alle Art, meist aber ohne Anwendung von Gewalt, zu schaden (Beispiele v. solcher Sozom. 5, 4. 5. Liban. ep. 731. Jul. ep. 52). 362 nahm er dem Clerus alle Güter und Rechte, und stellte die heidnischen Tempel wieder her; den Christen verbot er

das Studium der Classiker; um die innere Zerrissenheit der christlichen Kirche zu deren Zerstörung zu befördern, ertheilte er allen Secten Freiheit, und rief alle verbannten Bischöfe auf ihre Stühle zurück, so daß eine Stadt deren oft zwei bis drei hatte. Jul. ep. 52. Den Christen nahm er die Güter, um ihnen den Weg zur Seligkeit leichter zu machen. Durch unedle Kunstgriffe suchte er die christlichen Soldaten zu Opfern zu bewegen (Sozom. 5, 17. Gregor. Naz. or. 3. stoliteut. 1, p. 85.).

Daneben suchte er das Heidenthum durch Glanz und Beförderungen aller Art zu heben; er selbst brachte als pontifex maximus glänzende Hecatomben dar, und suchte durch seine Lehre dasselbe zu vergeistigen (cf. §. 47.) (Amm. Marc. 22, 12.). Dem Priesterstand verlieh er große Auszeichnungen: sie sollten dem Volke predigen, was er auch selbst zuweilen that. Vom Christenthum entlehnte er die Wohlthätigkeitsanstalten, den Kirchenbann, die epistolae formatae (Sozom. 5, 16.), den Kirchengesang (Singschule zu Alexandria) u. s. w. Er selbst war strenger Ascet (cf. Julian Misopogon p. 350. Amm. Marc. 25, 4. Mamertin. gratiarum actio Juliano c. 13.). Auch das Judenthum suchte er, als die uralte Religion des Demiurgs, zu heben, und um Christi Weissagung zu Schanden zu machen, Jerusalem wieder aufzubauen, aber vergeblich. (Amm. Marc. 23, 1. Jul. ep. fragm. 25 p. 295. Greg. Naz. or. 4. Chrysost. adv. Jud. hom. 3. Socr. 3, 20. Sozom. 5, 22. Theodoret. 3, 15)

Nichts desto weniger scheiterte sein Werk; eine Masse Scheinchristen traten zwar alsbald zum Heidenthum zurück, allein der größte Theil blieb treu; das Volk spottete über Julians Cynismus und Bigotterie; schon 363 blieb er im Perserkriege. Sozom. 6, 2. Theodoret. 3, 20. 25.

*Juliani* opp. ed. Spanheim. *Libanii* opp. *Greg. Naz.* opp. *Mamertinus* gratiarum actio Jul. *Cyrillus* c. impium Julianum.

Neander der Kaiser Julian und sein Zeitalter. Leipz. 1812.

## §. 46.

### Verfall des Heidenthums unter den nachfolgenden Kaisern.

Jovian gab bei seiner Thronbesteigung ein allgemeines Toleranzedict; einzelne Verfolgungen von Seiten der Christen fanden aber statt. Er starb 364. Valentinian theilte mit seinem Bruder Valens das Reich; Valens erhielt den Osten. Im Occident erließ Valentinian, selbst eifriger Christ, ein Toleranzedict 371; das Christenthum siegte aber immer entschiedener (368 zuerst der Name pagani officiel Cod. Theod. 16, 2. 18.). Valentinian stirbt 375. Seine Söhne Gratian (ermordet 383) und Valentinian II. (ermordet 392) waren energischer; so legte Gratian die Würde eines heidnischen pontifex maximus nieder. Im Orient war Valens strenger, die heidnischen Sophisten, Rhetoren und Magier erklärte er für Hochverräther, und ließ nur öffentlichen heidnischen Cultus zu. Nach seinem Tode (378) erhielt Theodosius d. Gr. den Orient. Nachdem er die Ruhe gesichert, entzog er 381 allen Heiden die bürgerlichen Rechte, gemeinschaftlich mit Gratian; die Priester verloren ihr Einkommen. Vergebens versuchte das heidnisch gesinnte Rom durch Gesandtschaften (an deren Spitze der Rhetor und Philosoph Symmachus stand) die Kaiser Gratian und Valentinian zu milderen Maßregeln zu stimmen; namentlich Ambrosius, Bischof von Mailand, vereitelte durch kräftige Briefe ihre Bestrebungen; erst nach Valentinians II. Ermordung machte ihnen der Usurpator Eugenius Concessionen; 394 erlag dieser dem Theodosius, der das Reich wieder vereinigte;

394 bekehrte sich das lange widerstrebende Rom zum Christenthum (Prudent. c. Symm. 1, v. 545 sq.); im Orient wurden gewaltsam die Tempel zerstört, namentlich von fanatischen Mönchsschaaren. In vielen Städten kam es zwischen Heiden und Christen zu Gefechten, doch nur in wenigen siegten die ersteren; um 390 war Alexandria das letzte Bollwerk des Heidenthums, wo es noch öffentlich sich zu zeigen wagte; auch hier fielen um diese Zeit die Götzentempel durch Bischof Theophilus nach hartem Kampfe mit den Heiden. Nur auf dem Lande hielt sich das Heidenthum, namentlich durch die Macht heidnischer Gutsbesitzer; 392 drohte ein Gesetz Confiscirung aller Güter, wo heidn. Cultus stattfinde. Libanius erlebte den Fall des Heidenthums, er starb 395, nachdem er kurz zuvor seinen berühmten λόγος ὑπὲρ τῶν ἱερῶν an Theodosius geschrieben, aber ohne Erfolg.

Im Morgenlande fuhr Arcadius 395—408 auf gleiche Weise fort, das Heidenthum zu vernichten; ein Gesetz 399 gebot Zerstörung aller Tempel; Pöbelaufstände (z. B. 406 zu Alexandria) gegen die Heiden blieben ungeahndet. Nur in Athen hielt sich ein Rest der neoplatonischen Schule, namentlich durch den berühmten Proclus. Theodosius II. 408—450 verfuhr in ähnlicher Weise; 423 spricht er die Vermuthung aus, es möchten wol keine Heiden mehr vorhanden sein. Cod. Theod. 16, 10, 22. Kaiser Justinian gab dem Heidenthum 527 den Todesstoß; alle Verdächtigen wurden ihrer Aemter entsetzt und sogar hingerichtet; die Schule zu Athen ward aufgehoben. Die dortigen Philosophen (Damascius, Isidorus, Simplicius u. A.) flohen nach Persien zu König Chosroës.

Im Occident war das Kaiserthum schwach, und die Gesetze kamen wegen der steten Bedrängniß durch die Germanen nicht zur Ausführung. Honorius gebot 399, alle Tempel auf dem Lande zu zerstören; 409 und 410 mußte er aber allgemeine Religionsfreiheit gewähren. 416 schloß er die Heiden von allen Aemtern aus. Die heidn. Germanen hielten zwar das Heidenthum noch eine Zeitlang aufrecht, bekehrten sich aber sehr bald. Die letzten Spuren des Heidenthums finden sich in Rom 440 (Salvian. de gubern. dei 6. 2.) und 492 (Edict des Papstes Gelasius bei Mansi concilia 8, 93.). Um 600 finden sich zerstreute Heiden auf den Inseln des Mittelmeeres, besonders Sizilien, Corsica und Sardinien.

Cod. Theod. tit. de paganis. *Libanius* oratt. *Themistius* oratt. *Symmachus* epist. *Ambrosius* epp. *August* epp. und de civ. dei. *Prudentius* adv. Symmachum libr. 2. *Agathias* de rebus Justiniani. *Eunapius* vita Aedesii. *Maximus* vita Procli.

## §. 47.

## Gelehrte Opposition. Apologeten.

Der bedeutendste wissenschaftliche Opponent des Christenthums ist Kaiser Julian in seinen Schriften Μισοπώγων und κατὰ Χριστιανῶν libr. III. (von denen Fragm. übrig). Das bereits in der christlichen Kirche sich ein- und hervordrängende Unchristliche gab ihm die Waffen, die er geschickt zu benutzen verstand; doch trifft sein Spott auch und zwar hauptsächlich das genuin Christliche. Seine Hauptargumente sind: das Christenthum verdrängt alle Kunst und Bildung; es ist unduldsam, inconsequent (z. B. die Märtyrerverehrung widerstreitet Mth. 8, 22 und 23, 27.), abergläubig (die Christen halten auf Magie und dämon. Künste), schwankend zwischen jüdischem Particularismus und heidnischem Liberalismus (letzterer in Lüderlichkeit ausartend). Christus, der durch einige

unbedeutende Krankenheilungen Effect gemacht, habe bereits dunkel und unklar gelehrt, seine Lehre sei noch durch die Apostel (bes. Johannes, den Erfinder der Lehre von der Gottheit Christi, und Paulus) verderbt worden, noch mehr durch das spätere Trinitätsdogma. Die Hoffnung, alle Nationalitäten zu vereinigen, sei abgeschmackt, namentlich unter einer Lehre, die nichts sei, als eine confuse Mischung des Schlechtesten aus Juden- und Heidenthum.

Dagegen suchte nun Julian das Heidenthum speculativ zu vergeistigen, etwa in der Art der Neoplatoniker. Die Substanz der Gottheit ist φῶς; der verborgene oberste Lichtgott emanirt und manifestirt sich in zwei Götterreihen dem φῶς νοερόν und φῶς αἰσθητόν, als seinen Abbildern. Das φῶς αἰσθητόν, die sichtbaren Götter, sind die Sterne, an ihrer Spitze Helios; von ihnen macht sich der sinnlicher Hülfsmittel bedürftige Mensch Bilder, unter welchen er die Idee verehrt. Die letzte und unterste Emanation des Lichtgottes ist der Menschengeist, auf den die Götter mantisch (vermittelst der Philosophie) wirken. Durch Ascese macht der Mensch seinen Geist frei und solcher Einwirkung fähig. Julian selbst rühmte sich vertrauten Verkehrs mit den Göttern.

Neben u. mit Julian kämpften nun die berühmtesten Neoplatoniker, namentlich Themistius, Libanius und Symmachus in Briefen und Reden. Sie fordern Gleichstellung aller Religionen (auch des Christenthums) als gleichberechtigter Erzeugnisse des Menschengeistes; die Gottheit werde am meisten geehrt, in je verschiedenerer Weise sie angebetet werde. Libanius spottet ziemlich bitter über die Heuchelei und Unduldsamkeit der Christen; noch bitterer der Verfasser des Dialogs Philopatris, der die Trinitätslehre und das Mönchsthum durchhechelt, und die Christen als Feinde des Reichs verdächtigt (er ist aus dem 4. oder 5. Jahrh.). Die heidn. Historiographen Eunapius und Zosimus haben in ihrer Geschichte ebenfalls antichristliche Tendenz.

Gegen diese treten als Apologeten auf im 4. Jahrh. Lactantius (institt. div. libr. VI.) Eusebius Pamphili (προπαρασκευὴ εὐαγγελική (praeparatio evangelica). 15 BB. ed. Vigerus. Par. 1628. fol. Heinichen Lips. 1842. 2 vol. 8. — ἀπόδειξις εὐαγγ. (demonstratio evang.) ed. Montacutius Par. 1628. fol. 20 BB. (10 erhalten) — ein Werk gegen Hierocles, — gegen Porphyrius verloren). — Athanasius (λόγος κατὰ Ἑλλήνων). Ambrosius (Briefe an die Kaiser Eugenius und Valentinianus). Prudentius adv. Symmachum libr. 2.). Alle übrigen KVV. haben an einzelnen Stellen polemische Ausfälle gegen das Heidenthum, namentl. Gregor von Nazianz.

Im 5. Jahrh. Cyrillus v. Alexandria (c. impium Julianum 10 BB. mit Citationen aus Julians Werken), Theodoretus (ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων de curandis affectionibus Graec. 12 Abhandlungen), Augustinus (de civitate dei 22 BB. Das apologetische Hauptwerk. ed. Vivis et Coquaeus. Hamb. 1662. 2 voll. 4.), Paulus Orosius (historiarum libri 7 adv. paganos (besonders gegen Zosimus und Eunapius) ed. Haverkamp LB. 1738. 4), Salvianus de gubernatione dei.

Als Julian den Christen die Benutzung der classischen Literatur in ihren Schulen verbot, suchten classisch gebildete KVV. diesen Mangel zu ersetzen. Die beiden Apollinaris (Vater und Sohn) brachten die evangelische Geschichte in Verse, und Gregor v. Nazianz schrieb ein Trauerspiel Χριστὸς πάσχων. — Nach Julians verunglücktem Reactionsversuche nimmt die christliche Apologetik einen mehr aggressiven Character an; doch ist der einzige christliche Apologet, der zu gewaltthätiger Unterdrückung des Heidenthums räth, Jul. Firmicus Maternus. de errore profanarum religionum. (ed. Münter. Havn. 1826.)

# Cap. II.

## Aeußerer Umfang des Christenthums.

### §. 48.

### Einleitende Bemerkungen.

Die Hauptschwierigkeiten bei Bekehrung der römisch-griechischen Heiden waren Selbstgenugsamkeit, Lasterhaftigkeit, Weisheits- und Bildungsdünkel; viel schadete auch die Ruchlosigkeit mancher Namenchristen, und die unheilige Führung so mancher christlichen Controverse. (cf. Aug. in ψ 21, 2, 2. in ψ 25, 2, 14. de catech. rud. 9. in Joh. tract. 25, 10. Theodor. de cur. aff. Gr. 1, opp. tom. IV. p. 696. Chrysost. in ep. 1 ad Cor. hom. 3. Eus. de v. C. 3, 21. Doch war auch diese äußerliche Bekehrung in sofern nützlich, als sie einer wahren Buße Bahn brach. In jener geistig auf's Höchste erregten Zeit waren häufig Visionen und innere Gnadenerfahrungen, namentlich Gebetserhörungen Anlaß zur Bekehrung; wiewol auch viel Selbsttäuschung mit unterlief, cf. Paulin. Nol. ep. 36. Wie sich die Geistlichen gegen Empfängliche auf verschiedenen Stufen der Bildung zu benehmen haben, lehrt Augustins Schrift de catechizandis rudibus. Dem Bestreben Einzelner, durch Erleichterung der Buße und Sündenvergebung Proselyten zu machen, setzte derselbe seine Schrift de fide et operibus entgegen. — Die synkretistische Philosophie, namentlich der Neoplatonismus, vermittelte für Viele (z. B. Augustin und Synesius) den Uebergang zum Christenthum.

Die griechische Kirche, mit speculativer Durchbildung des Dogma's beschäftigt und vielfach innerlich zerrissen, leistete in der Mission weniger, und was sie leistete, fiel später abendländischer Pflege anheim. Die occidentalische Kirche, mehr practischer Anlage und durch ihre Concentration gekräftigt, übernahm die Bekehrung der Völker zum großen Theile. Unterstützung boten sowol die fränkischen Kaiser als die Päpste, wodurch die Mission einen öffentlichen kirchlichen Character erhielt; fördernd war dieser Schutz der Gewalten, insofern die Waffen den Missionaren den Eintritt öffneten und sie schützten; Klöster und Kastelle bezeichneten den Fortgang der christlichen Cultur; Roms Päpste huldigten der liberalen Praxis, das Christenthum stufenweise und durch Accommodation einzuführen, und waren mit Exceptionen von der strengen Regel, im Dogma wie im Leben, nicht sparsam; sie fachten den Missionseifer unter den Christen an, und brachten Einheit und Ordnung in die Sache; neuaufblühende Landeskirchen nahmen sie alsbald in den Verband der kirchlichen Organisation auf. Das Hemmende dabei war, daß die Völker mit dem Christenthum meist das Joch fränkischer Politik und römischer Disciplin und Verfassung annehmen mußten, weder eine freie Gestaltung des Aeußern noch des Innern gestattete Rom; daher die ihm ergebenen Missionare mit denen der freieren britisch-irischen Richtung manchen Kampf zu bestehen hatten.

Die Anfänge der Missionen waren sehr verschieden; die diocletianische Verfolgung, sowie auch spätere zerstreuten die Christen und zwangen sie, öfter sich zu den Heiden zu flüchten. (Leo M. (?) de vocat. gent. 2, 32. Euseb. v. Const. 2, 53. Oft waren Kaufleute oder Kriegsgefangene die ersten Heilsboten. Mächtig wirkten zwei Ereignisse; im römisch-griechischen Gebiete der Untergang des römischen Reichs, der die Ohnmacht der römischen Götter documentirte; im germanischen die Völkerwanderung, welche ein Volk nach dem

andern mit der Cultur der eroberten Länder, namentlich auch mit dem Christenthum in Berührung brachte. Auf die rohen, aber kräftigen Barbaren machten besonders die Mönche mit ihrer heldenmüthigen Todesverachtung und sichtbaren, strengen Frömmigkeit, so wie mit ihrer selbstverläugnenden Ascese großen Eindruck.

## §. 49.

## Ausbreitung und Beschränkung des Christenthums in Asien.

In Asien stritten sich Juden-, Heiden- und Christenthum um die Herrschaft; ein unternehmender Kopf, Abul Kasan Muhamed, faßte den Plan, diese drei zu einer vierten Religion zu verschmelzen. So entstand der Islam, dessen patriarchalische (monotheistische) Einfachheit und dessen der Sinnlichkeit der Orientalen schmeichelnder Eudämonismus ihm bald zahlreiche Anhänger erwarb, auch unter den Christen, welche hier ein sehr verkümmertes, langsam schwindendes Leben führten, besonders da die Mehrzahl derselben den Secten angehörte, die, sobald das Scheinleben, das der Widerspruch gegen die Kirche genährt, mit diesem schwand, in ihrer Einseitigkeit verknöcherten. Muhamed lehrte seit 611, seine Hauptwirksamkeit aber beginnt mit seiner Flucht nach Yatschreb (Medina al Nabi) 622 (Hegira). (Der Codex des Islam ist der Koran, bestehend aus 114 Suren, gesammelt unter dem zweiten Califen Abu Bekr, 634.) Der Islam entriß dem Christenthum eine Provinz nach der andern, meist durch Waffengewalt, Syrien 639, Palästina und Aegypten 640, Persien 651, Nordafrica 707, Spanien 711; in den eroberten Ländern hatten Juden und Christen zwar Duldung, aber sie verloren ihre bürgerliche Freiheit und wurden durch Steuern gedrückt. Als die Saracenen weiter vordringen wollten, scheiterten sie im Osten an dem Widerstande Constantinopels (griech. Feuer), das sie zweimal vergebens belagerten, 669—676 und 717—718; im Westen schlug sie Carl Martell bei Tours 732. Ihre Macht wurde außerdem durch eine große Spaltung gebrochen hinsichtlich der Nachfolge des Propheten, die Ommayaden waren Anhänger des Omar, die Aliden des Ali. Doch verlor die christliche Kirche ihre Existenz in Asien, bis auf wenige Reste; drei Patriarchate, das von Antiochia, Jerusalem und Alexandria, wurden zu leeren Titeln.

A. Persien (cf. §. 27.); bis Constantin lebte die christliche Kirche ruhig. Unter Shapur II., an welchen Constantin die Christen empfahl, hob sich dieselbe bedeutend; ihre Metropole war das Bisthum Seleucia-Ctesiphon. Als Persien mit dem römischen Reiche in Conflict gerieth, verfolgte man die Christen als Glaubensgenossen der Römer; Sapores verlangte ihren Rücktritt zum Parsismus, oder eine ungeheure Kopfsteuer; beides lehnte Symeon von Ctesiphon ab; sein Antwortsschreiben erregte den Verdacht politischer Umtriebe; die Christen wurden als Rebellen geächtet, die Geistlichen hingerichtet, die Kirchen zerstört, die Güter confiscirt. (Märtyrer Symeon.) 40 Jahre lang dauerte diese erste Verfolgung; erst 361 schloß Jovian mit Persien Frieden, und die Christen erhielten die Erlaubniß auszuwandern.

Eine Zeitlang hatten sie nun Ruhe; Bischof Maruthis von Tagrit genoß das Vertrauen Jezdegerdes I., der ihn zu Unterhandlungen mit Theodosius II. benutzte. Die Zerstörung eines πυρεῖον durch den fanatischen Bischof Abdas von Susa, und die Weigerung des Wiederaufbaues, 418, führte eine neue Verfolgung herbei, die 30 Jahre währte, und besonders unter Behram II. hef-

tig war. (Märtyrer der Diacon Benjamin.) Viele flohen auf römisches Gebiet; Theodosius II. weigerte sich sie auszuliefern, was einen Krieg herbeiführte. Der Friede 427, so wie die Liebesthat des Bischofs Acacius von Amida gegen persische Kriegsgefangene verschafften den Christen wieder einige Ruhe. Später setzte sich in Persien der Nestorianismus fest, den Persien (aus politischen Gründen, um die Christen von dem orthodoxen Ostrom zu trennen) begünstigte. Es folgte eine Zeit zwar des Druckes, aber doch der Ruhe. König Chosru Parviz eroberte 614 mehrere oströmische Provinzen, und zwang die Christen Nestorianer zu werden. Der oströmische Kaiser Heraklius demüthigte ihn durch einen Krieg, 622—628. 651 fiel Persien an die Muhamedaner; die Christen fristeten zeither dort nur ein kümmerliches Dasein.

Eus. v. Const. 4, 9—13. Sozom. 2, 9—14. 7, 21. 22. Theodoret. 1, 24. 5, 39. ep. 78. Documente in Cotelier. monum. eccl. gr. tom. II. St Martin mémoires histor. et géograph. sur l'Arménie. tom. II. p. 472.

B. Armenien. Unter diesem parsist. Volke machte das Christenthum große Fortschritte, besonders durch Gregorius Illuminator (ὁ Φωτιστής); König Tiridates bekannte sich zu demselben. (4. Jahrh.) Miesrob übersetzte die heil. Schrift (Anfang des 5. Jahrh.); das Christenthum ward Landesreligion, und erzeugte eine blühende, besonders ascetische Literatur. Shapur II. von Persien griff Armenien an und wollte das Christenthum ausrotten; während des Krieges schrieb der armenische Historiograph Moses von Chorene.

Eus. 6, 46. Sozom. 2, 8. Moses Choren. hist. armen.

C. Kaukasien. In die kleineren kaukasischen Länder drang das Christenthum von Persien und Armenien aus, die Iberier (in Georgien) wurden durch eine christliche Sclavin bekehrt, selbst die Herrscherfamilie. Von dort aus wurden die Lazier oder Kolchier gewonnen; ihr Fürst Tzathus lies sich um 520 in Constantinopel taufen. Unter Justinian gelangte das Christenthum zu den Abasgern, den Alanen, Zanen und Herulern.

Mos. Ch. 2, 82. Socr. 1, 20. Sozom. 2, 7. Theodor. 1, 23. Ruffn. 2, 33. Procop. de bello Goth. 4, 3. Agath. 3, 12.

D. Indien (unter welchem Namen man auch Arabien und Aethiopien begriff). In Ostindien wirkte Theophilus der Indier von der Insel Diu (Δίβους), in Constantinopel getauft und zum Bischof geweiht. Cosmas Indicopleustes, ein reisender Mönch und Kaufmann (um 535), der seine Reiseerfahrungen niederschrieb, fand Christengemeinden zu Taprobane (Ceylon), Male (Malabar?) und Kalliana (Calecut?) unter einem persischen Bischof, von denen eine noch jetzt in Malabar befindliche uralte christliche Colonie vielleicht herstammt.

Philost. 3. Cosm. Indicopl. τοπογραφία χριστιανική in Montfaucon coll. nova patr. et script. gr. t. II.

E. Arabien. Auch hier wirkte Theophilus von Diu; in Yemens Hauptstadt Taphar, so wie in den Hafenplätzen Aden und Hormuz (unter dem Stamme der Hamyaren oder Homeriten) gab es christliche Kirchen. Später bekannte sich der größere Theil der Nation zum Judenthume. — Unter den Beduinen wirkten besonders strenge, auffallende Asceten; z. B. die Mönche Hilarion und Moses, so wie der Stylit Symeon. Der Mönch Euthymius bekehrte einen ganzen Stamm mit seinem Oberhaupte Aschebethos.

Philost. 2, 6. 3, 4. Eus. comm. in Jes. bei Montfauc. l. c. t. II. p. 521. Hieronymus vita Hilarionis ed. Martianay IV, 2, 82. Socr. 4, 36.

Sozom. 6, 38. Rufin. 2, 6. Theodor. 4, 23. hist. relig. 26. Theodor. Lector. II. p. 564. ed. Mogunt. 1679. vita Euthymii Cotelier. monum. eccl. gr. t. II.

F. China. Aus Indien scheinen die ersten Missionare gekommen zu sein (man nannte die christlichen Geistlichen Priester des Fo, eines indischen Gottes). Um 640 missionirte hier ein Arianer Olopuen, der eine christliche Gemeine stiftete; um 698 wurde diese heftig verfolgt, im 8. Jahrhundert trat Ruhe ein. Der nestorian. Patriarch Timotheus zu Bethabe in Mesopotamien (778—820) sendete eine Mission an das caspische Meer, die sich bis Ostindien und China ausgedehnt zu haben scheint.

(Eine alte Inschrift aus dem Jahre 781 bei Abel Remusat mélanges asiat. tom. I. p. 36.)

## §. 50.

## Ausbreitung des Christenthums in Africa.

Zwei aus einem Schiffbruche gerettete Jünglinge, Frumentius und Aedesius, kamen in den Dienst des abessynischen Fürsten, der ihnen die Erziehung seines Prinzen Anizanes anvertraute. Frumentius, nach des Königs Tode Regierungsverweser, gründete die abessynische Kirche, die noch heute besteht; später lies er sich von Athanasius zum Bischof von Auxuma weihen. Der Arianer Theophilus v. Diu kam später dahin, und fing mit dem orthodoxen Frumentius Streit an, wobei ihn Kaiser Constantius unterstützte. Unter König Elesbaan war ganz Abessynien christlich; als der jüdisch gesinnte König der Homeriten, Dsu-novas, 480—529, die dortigen Christen verfolgte und ihrer 20,000 hinrichten lies, eroberte Elesbaan zweimal sein Reich, und schaffte den Christen Ruhe. Cosmas Indicopleustes fand außer Abessynien auch eine von Persien aus gestiftete christliche Gemeine auf der Insel des Dioscoris (Socotora). Unter Justinian fand das Christenthum Eingang in Nubien; diese sämmtlichen Länder bekannten sich zum Monophysitismus, und standen unter dem monophysitischen Patriarchen von Alexandrien.

Nordafrica ward 431—39 von den Vandalen erobert; sie wurden von den Westgothen aus zum Arianismus bekehrt, und ihre Könige Geiserich († 477) und Hunnerich († 484) verfolgten die Orthodoxen. Belisar eroberte das Reich wieder.

Rufin. 1, 9. Athan. apol. ad Constant. §. 31. Procop. de bello Pers. 1, 20. Theophanes ad ann. 524. Cosm. Ind. III. p. 179. Victor Vitensis (487) hist. persec. Africanae (bei Ruinart hist. persec. vandal. III, 1, p. 3 sqq.

## §. 51.

## Ausbreitung des Christenthums in Europa.

### A. Aeltere christliche Stiftungen.

1. England (s. §. 6.). Die aufblühende christliche Kirche wurde gestört durch die Einfälle der heidnischen Picten und Scoten seit 409, und die dadurch herbeigeführte Besitznahme Englands durch die ebenfalls heidnischen

Angeln und Sachsen (seit 445). Ein Theil der christlichen Briten setzte sich in der Gallia armorica (Bretagne) fest, die übrigen wurden in die Gebirgsgegenden Wales, Northumbrien und Cornwallis zurückgedrängt; das eroberte Land wurde in 7 Königreiche getheilt (Heptarchie).

In dieser Zeit ward Irland durch Patricius bekehrt (eigentlich Succath, aus Bonaven, Kirk-patrik); dieser durch mancherlei Leiden zu Christo geführt (er lernte als Gefangener in Gallien das Christenthum kennen), widmete sein Leben der Bekehrung Irlands, wo der vom Bischof von Rom, Sixtus III., abgeordnete Palladius nichts wirken konnte. Patricius gewann fast das ganze Volk, namentlich mit Hülfe des Benignus und des irischen bekehrten Barden Dubrach Mac Valubair. Kirchen und Klöster erstanden, ein irisches Alphabet ward von Patricius erfunden; die Metropole des Landes wurde Armagh. Patricius † 493. Irland wurde bald der Sitz einer blühenden christlichen Literatur, namentlich das vom Abt Comgall gestiftete Kloster Bangor.

Anmerk. Die Nachricht, daß Patricius sich vom Papste habe weihen lassen, entbehrt alles historischen Nachweises, seine Lehre (cf. Patricii Confessio in Waraeus Patr. opp. Lond. 1658.) war nicht die römische, sondern die freiere kleinasiatisch-britische.

*Jocelini* (12. Jahrh.) vita Patricii. (Acta SS. Martt. t. II. p. 540.)

Von der britischen Kirche aus machte Bischof Ninyas einen Missionsversuch unter den Picten und Scoten; mächtiger wirkte der irische Abt Columba; er gründete auf der Hebrideninsel Hy das wichtige Kloster St. Iona, so wie viele andere (Columcelli).

Der Nationalhaß verhinderte die Briten, die Angelsachsen zu bekehren; hier missionirte die römische Kirche. Abt (später Papst) Gregor der Gr. ließ angelsächsische Gefangene in Rom unterrichten und sendete 596 auf eine Bitte König Edilberths von Kent, den Abt Augustin mit 40 Mönchen nach Britannien. Der König ward Christ, und gründete das Erzbisthum Durovernum (Canterbury), dessen erster Bischof Augustin ward (597). Bald nach ihm traf vom Bischof von Rom gesendet Mellitus mit neuen Arbeitern und Bibeln ein. Durch Edilberths Nichte ward deren Gemahl Sabereth von Ostsachsen (Esser) zum Christenthum bekehrt; das Bisthum London ward gegründet und Mellitus übergeben. Die Söhne dieser Beiden traten nach 621 wieder zum Heidenthum zurück, aber nur auf kurze Zeit.

Ebenfalls durch seine christliche Gemahlin wurde Aedwin, König von Northumberland, Christ; er stiftete das Bisthum Eboracum (York) und übergab es dem Paulinus. Er † 633, in einer Schlacht gegen die Heiden, welche schon 635 Oswald besiegte, der die Christianisirung des Landes durch irische Missionare, namentlich den Mönch Aidan, vollendete, und ebenfalls in einer Schlacht gegen die heidnischen Mercier blieb (642); jedoch wurde das Land nicht entchristlicht.

Die Christianisirung der ganzen Heptarchie wurde 668 durch den Uebertritt von Sussex vollendet.

Die freiere altbritische Ansicht (verschieden von der römischen besonders hinsichtlich der Macht des Papstes, der Osterfeier, der Taufe und der Tonsur) gerieth sehr bald mit der römischen, die sie unterjochen wollte, in Kampf. Eine Synode zu Wigornia (601) unter Augustin wirkte nichts. Als die britischen Missionare Northumberland bekehrt hatten, wurde die Sache aufs neue auf der Synode von Strenäshalh oder Whitby bei York (Synodus Pharensis) 664

verhandelt. Die brittische Parthei (an ihrer Spitze Bischof Colman) unterlag der römischen (unter Wilfrid); König Oswald und sein Nachfolger Alfrid von Northumberland entschieden sich für Rom, Colman legte sein Amt nieder und die brittische Kirche gerieth unter römische Oberhoheit, namentlich durch den Einfluß des gelehrten Bischofs von Canterbury, Theodor, eines gebornen Griechen. Die Synode zu Hertford bei London (673) entschied die Sache gänzlich; die brittische Kirche nahm röm. Kirchenordnung, lateinischen Gesang und Cultus an. Viele englische Fürsten reisten nach Rom, um dem Papste zu huldigen, und verpflichteten sich zur Entrichtung einer Steuer (Peterspfennig, denarius St. Petri), die der Papst später als Lehnstribut geltend machte. Eine englische Synode entsetzte 682 den Bischof von York, Wilfrid, aber römischer Befehl setzte ihn wieder ein. Theodor führte das Studium der griechischen Sprache ein, und die englischen Klosterschulen, besonders York, erlangten den Ruf großer Gelehrsamkeit. Aus der Schule von York gingen die gelehrtesten Männer der Zeit, Beda Venerabilis (673—735) und Alcuin (geboren 750) hervor.

*Beda*, hist. eccl. gentis Angl. libr. 5. (bis 731), *Gildas*, de excidio Britanniae bei Gale hist. Brit. scriptt. XV. Oxon. 1691. fol.
*Gregor M.* ep. IV, 108. VI, 728. 751. VIII, 30. IX, 28. XI, 65. 66. 76.
*Wilkins*, concilia magnae Britanniae et Hiberniae. Lond. 1737.
Ständlin, Kirchengesch. Großbrit. Gött., 1829. 2 Th. 8.

2. Gallien. Den Sieg des Christenthums vollendeten einige durch Frömmigkeit und Eifer ausgezeichnete Bischöfe, wie Faustus von Riez (Rheji), Avitus von Vienne, Cäsarius von Arles. Als die Burgunder im 5. Jahrhundert sich daselbst niederließen, waren sie bereits arianische Christen. Ihr König Gundobald erklärte sich nach einer Disputation zwischen Avitus und seinen arianischen Geistlichen 499 für die Orthodoxie, und trat 517 auf dem Concil zu Epaona nebst seinem Nachfolger Sigismund zu dieser über.

Die Franken, gleichfalls Eindringlinge, wurden durch die Heirath Chlodwigs mit Gundobalds Tochter Clothilde für das Christenthum gewonnen; ein Gelübde, das er in der Schlacht bei Zülpich (Tolbiacum) gegen die Alemannen 496 ablegte, entschied seine Bekehrung; er ließ sich zu Rheims taufen, und ein großer Theil seines Volkes folgte ihm. König Childebert verbot 554 den Götzendienst gesetzlich.

Vita Caesarii (Acta SS. tom. VI.) *Avitus* epp. 41. *Gregorius Turonensis*, historia Francorum — de miraculis St. Martini.

### B. Bekehrung neuer Völker, namentlich der germanischen.

Unter den deutschen Stämmen gelangte das Christenthum zuerst zu den Gothen, welche von den Hunnen an die römische Grenze (Donauländer) gedrängt und durch Grenzkriege und Grenzverkehr gewonnen wurden; auf dem nicän. Concil 325 befindet sich ein Theophilus, Bischof der Gothen. Zur Zeit Constantins erwarb sich Ulphilas oder Wölfel große Verdienste; auf einer Gesandtschaftsreise ward er bekehrt und zum Bischof ordinirt, später (360) unterschrieb er das arianische Symbol; er bewirkte, daß die Westgothen (Thervinger) Länderstriche in Mösien und Thracien von den röm. Kaisern erhielten; er erfand ein Alphabeth und übersetzte die Bibel (mit Ausschluß der Bücher

der Könige) ins Gothische. Ein Krieg der Ostgothen (Greuthinger) unter K. Athanarich mit den Thervingern bahnte die Bekehrung der erstern an. Der Gothen nahm sich eifrigst Chrysostomus an, der ihnen eine eigene Kapelle in Constantinopel einräumte (Chrys. opp. ed. Montfaucon tom. XII. hom. 8). Auch gothische Gelehrte werden bald erwähnt, zwei derselben, Sunnia und Fretela, standen mit Hieronymus in Briefwechsel über kritische Fragen. Der westgothische König Alarich eroberte 410 Rom, und verschonte dabei alle christl. Kirchen. Später unter Theodorich d. Gr. eroberten die Ostgothen ganz Italien; sie waren bis zum Untergange ihres Reichs 553 Arianer. Die Westgothen besetzten Spanien; von ihnen wurden die dortigen Sueven bekehrt; die Sueven traten 558 unter König Theodomir, die Ostgothen auf dem Concil zu Toledo 589 unter König Reccared vom Arianismus zur Kirche über. 710 machte dem christl. Westgothenreiche in Spanien die muhamedanische Eroberung ein Ende. — Auch die Langobarden in Norditalien nahmen nach 568 unter K. Alboin das Christenthum in arianischer Form an, doch nur langsam; noch im 7. Jahrh. gab es unter ihnen Heiden. Der Katholizismus gewann unter dem König Adelwald (616—626) Anhänger, unter König Grimoald 671 das Uebergewicht.

Philost. 2, 5. Socr. 2, 41. 4, 23. 31. 33. Sozom. 4, 24. 6, 37. Theodoret. 4, 33. 37. 5, 30. Athan. de incarn. verbi §. 51. 52. Ammian. Marc. 31, 4. 5. Basil. M. epp. 255. 164. 165. Hieron. ep. 106. *Ulphilas* V. et N. T. Gothice ed. v. Gabelentz et Löbe. Alt. et Lips. 1836. 4. — *Paulus Warnefridi* (um 770) de gestis Langob. libr. 6. (Muratori scriptt. ital. tom. I. Mediol. 1723.)

In dem eigentlichen Deutschland wanderten die Teutonen und Germanen ein, vor den von Osten her vordringenden Slaven nach Westen weichend, und selbst Italien, Gallien und Spanien besetzend. Sie wurden Erben der römischen Bildung; die Stämme jenseit der Alpen, Vogesen und Ardennen unterlagen eine Zeitlang röm. Herrschaft, und durch diese erhielten sie auch das Christenthum. Die freien Stämme traten an Donau und Rhein mit den Römern in Grenzverkehr und zum Theil in röm. Kriegsdienst; ihrem immer mächtigeren Andringen erlag zuletzt das Römerreich. Auf diese Art erhielten sie die erste Kenntniß des Christenthums; fränkische und irische Missionare drangen auch in die Mitte Deutschlands vor.

A. Bekehrungen bis auf Bonifacius. Die Castra stativa der Römer am Rhein und an der Donau gestalteten sich nach und nach zu festen Städten, und hier finden wir zuerst christliche Bischöfe erwähnt, z. B. Maternus in Cöln, Valerianus in Trier, Eucharius in Lüttich, zw. 3 u. 400. Unter den Concilienacten finden sich Unterschriften der Bischöfe von Cöln, Trier, Mainz, Worms, Speier, Straßburg, Basel; die Märtyreracten erzählen von Märtyrern in Augsburg im 4. Jahrh., doch ist mit der Geschichte vielfach Sage vermischt, und jedenfalls gingen diese früheren christl. Stiftungen in der Völkerwanderung unter. Ende des 6. Jahrh. erscheint Goar als Missionar am Rhein, nach 550 ein Stylit Wulf oder Wulflach um Trier. Bedeutender ist die Wirksamkeit des Iren Columban, der s. 590 mit 12 Mönchen in Deutschland missionirte und Klöster stiftete, zuerst in den Vogesen (Klöster Anegrey (Anagrates), Luxeuil (Luxovium), Fontenay (Fontanä). Seine Angriffe auf die Unordnungen in Staat und Kirche, so wie seine freiere irische Dogmatik zogen ihm Conflicte mit der Königin Brunhilde, dem fränk. Adel, der Geistlichkeit und den Päpsten Gregor d. Gr. und Bonifaz IV. zu; 610 mußte er weichen, und predigte nun an der Limmat, in der Gegend von Zü-

rich, und später mit dem Priester Willimar am Bodensee (zu Bregenz und Arbon); 613 ging er nach Italien zu den Langobarden und gründete das Kloster Bobbio bei Pavia. Sein Schüler Gallus gründete St. Gallen; das ihm angetragene Bisthum Costnitz schlug er aus; † 640; dessen Schüler Magold (Magnoald, Magnus) baute das Kloster Füssen. Um Basel herum wirkt ein irischer Mönch Fridolin, vom Kloster Säckingen aus, im Schwarzwald ein irischer Mönch Thrudpert. Den Main entlang bis Würzburg predigte der irische Mönch Kyllena, er bekehrte den Fürsten Gozbert; als er aber ihn nöthigen wollte, seine Gemahlin Geilane wegen Verwandtschaft zu verstoßen, ließ ihn diese ermorden.

Der irischen Mission trat eine fränkische an die Seite, besonders in Baiern; der Mönch Severinus, in der Gegend von Passau um 450, die von einer fränkischen Synode abgeordneten Missionare Abt Eustasius von Luxeuil und der Mönch Agil seit 613, ein Bischof Emmeran aus Aquitanien unter Herzog Theodo I. um 650 in der Gegend von Regensburg; unter Herzog Theodo II. um 700 Bischof Rudbert oder Ruprecht von Worms, der Gründer des Klosters (später Bisthums) Juvavia (Salzburg), und kurz nach diesem der Einsiedler Corbinian, der das Kloster (später Bisthum) Freisingen gründete.

Ein anderer Zweig der fränk. Missionsthätigkeit wendete sich dem mächtigen Volke der Friesen im Norden zu, später aber traten dort engl. Missionare ein. Bischof Amandus in der Gegend von Gent (Gandavum), später Bischof von Mastricht (Trajectum), wirkte mächtig, aber leider nicht besonnen genug, bis 679; zu gleicher Zeit mit ihm St. Eloy (Eligius) seit 641 Bischof von Vermandois, Tournay und Noyon † 659; in Brabant ein Irländer Livin, Märtyrer 656. Jetzt nahmen sich englische Mönche der Mission an, Bischof Wilfrid seit 677 und Wigbert 680—690. Herzog Radbod vertrieb diese. Kurz darauf öffneten Pipins Waffen das Land, und nun begann der Apostel der Friesen, der engl. Presbyter Willibrord seit 691 sein Werk. 692 ging er nach Rom, und erhielt vom Kaiser die Rheininsel Kaiserswerth zur Anlegung eines Klosters, sein Begleiter Suidbert ward Bischof und wirkte 693—713 unter den Boructuariern bis gegen Hessen hin. Nach Willibrords Rückkehr von Rom gründete Pipin für ihn das Bisthum Wiltaburg (Utrecht), und er erhielt an Bischof Wulfram von Sens einen thätigen Mitarbeiter; sie wirkten bis nach Dänemark; ein Versuch auf Fositesland (Helgoland) aber scheiterte. Das Werk gedieh besonders nach Radbods Tode; ein vornehmer Friese, Wursing, wurde gewonnen; Willibrord † 739.

Vita *Columbani* et *Galli* Mabillon acta Stt. ord. Bened. saec. II. Pertz monum. Germ. hist. II. p. 30. *Severini* auct. Eugippio Acta Stt. Boll. Jan. tom. I. p. 483. *Amandi* Mabill. saec. II. *St. Eligii* auct. Audoen d'Achery spicileg. t. II. *Willibrordi* auct. Alcuino *Magoldi* Bolland. ad 6. Sept. *Fridolini* ibid. 6. Mart. *Thrudperti* ibid. 26. Apr. *Kyllenae* Canisii lectt. antt. ed. Basnage tom. III. *Agili* Mabill. II. 319. *Rudberti* Canis. III. p. 2. Opera *St. Galli* Gallandi bibl. PP. tom. XII. *Columbani* ibid. Gregor. Tur. hist. franc. 8, 15.

B. Bekehrungen durch Bonifazius. Diese vereinzelten Bestrebungen vereinigte und rundete ab Winfrid, geb. zu Kirton in Devonshire 680. 715 finden wir ihn in Friesland, von wo ihn Unruhen vertrieben. 718 empfahl ihn Bischof Daniel von Winchester an Gregor II., der ihn zum Missionar Deutschlands bestimmte. 719 nach Radbods Tode ging er aufs Neue nach Friesland, wo er mit Willibrord drei Jahr glücklich wirkte. 722 besuchte

er Thüringen und Hessen, und taufte zwei Herzöge, Deddo und Dierolf. 723 ernannte ihn Gregor II. zum episcopus regionarius der deutschen Kirche; sein Auftrag lautete auch gegen die freiere irische Dogmatik, wodurch die deutsche Kirche unter Roms Botmäßigkeit kam. Mit Hülfe der majores domus gewann er viele Hessen und Thüringer (bis 739 über 100,000); bei Geismar hieb er das Nationalheiligthum, eine Thorseiche, nieder, und erbaute eine Kirche. 738 auf einer dritten Reise nach Rom ernannte ihn Gregor III. zu seinem Legaten; als solcher ordnete er im Auftrage des Herzogs Odilo die baiersche Kirche (vier Bisthümer, Salzburg, Regensburg, Freisingen, Passau). 742 wurde die deutsche Kirche organisirt (Bisthümer Würzburg, Buraburg bei Fritzlar, Erfurt, später Eichstädt); er hielt fünf Provinzialsynoden, die erste 743. Zu gleicher Zeit reorganisirte er auf Pipins Befehl die sehr gesunkene fränkische Kirche, ordnete Synoden an, und setzte zwei Metropoliten ein, denen Papst Zacharias das Pallium sandte. 744 wollte ihm Zacharias das Bisthum Cöln geben, bei der Erledigung von Mainz aber 745 übertrug er ihm diese Stelle, wodurch Mainz deutsche Metropole wurde. Nun stiftete Bonifaz Klöster und Schulen (in Thüringen Ohrdruf, in Hessen Fritzlar und Amöneburg, besonders 744 das wichtige Fulda). 752 salbte er Pipin zum König der Franken auf der Synode von Soissons, und bewirkte die wichtige Organisationssynode von Cloveshove (Cliff) in England unter Bischof Cudberth von Canterbury 747. 753 trat er sein Erzbisthum an seinen Schüler Lullus ab, und 755 eine neue Missionsreise zu den Friesen an, auf welcher er von den Heiden bei Dockum erschlagen wurde, 5. Juni 755. Zu Fulda liegt er begraben.

Vita *Bonifacii* auct. Willibaldo (um 760). Canis. II, 1. p. 227. Pertz II. auct. Othlone (nach 1050). Canis. III. p. 337. Bolland. Juni tom. I. p. 452. Zwei kürzere von einem utrechter Presbyter aus dem 9. Jahrh. Bolland. ad 5. Juni, und von einem Mainzer Pertz II.

*Opp. Bonifacii* ed. Würdtwein. Mogunt. 1789. fol.]

A. Seiters Bonifazius der Apostel der Deutschen. Mainz, 1845.

C. Bekehrungen nach Bonifazius. Sein Werk setzten tüchtige Schüler fort; in Friesland Bischof Eoban und Abt Gregor von Utrecht, der in seinem Kloster eine wichtige Anstalt zur Heranbildung einheimischer Prediger aus England, Franken, Baiern, Schwaben, Friesland und Sachsen leitete. † 781. In Thüringen Abt Sturm von Fulda, dessen Kloster über 4000 Mönche zählte. † 779. Alle Missionen leitete Lullus von Mainz.

Am längsten widerstanden die Sachsen. Hier wirkten die Brüder Ewald oder Heuwald aus England, Schüler Willibrords; sie starben Mitte des 8. Jahrh. als Märtyrer. Nach den Kriegen mit Karl d. Gr. (Friede zu Selz 803) und schon während derselben (nach Wittekinds Taufe 785) entstanden dauernde Stiftungen, zw. 780—814 die Bisthümer Osnabrück, Münster, Paderborn, Minden, Bremen, Verden, Seligenstadt; die heidnischen Gebräuche wurden abgeschafft, der Zehnde eingeführt. Mächtig wirkte Liudger, ein Nachkomme Wursings, Schüler Willibrords und Gregors; nach Wittekinds Taufe bekehrte er Helgoland; sein Sitz war das Bisthum Mimigerneford (Münster). † 809. Mit ihm wirkte Willehad aus Northumbrien, der aus Friesland 779 nach Sachsen ging, und in der Provinz Wigmodia predigte; 785 wurde er Bischof von Bremen. † 789.

Unter den Alemannen und Sueven wurde das Christenthum seit der fränk. Eroberung gegründet; Bisthum Augsburg, 582 Bischof Sosimus.

Vita *Gregorii* auct. Liudgero. *Liudgeri* auct. Eigil et Alfrido. *Willehadi* auct. Ansgario Pertz II.

Rettberg Kirchengeschichte Deutschlands. Gött. 1845 sq.

Hefele Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland. Tüb. 1837.

*Eginhard* de vita et gestis Caroli M. ed. Pertz. Hann. 1829. (1839.) Deutsch von Ideler. 2 Bd. Hamb. 1839.

Die Slaven und Avaren, im heutigen Oestreich und Ungarn, unterwarf Karl d. Gr., und einer ihrer Fürsten Tudun trat 796 zum Christenthum über; die slavische Mission übernahm das Bisthum Salzburg unter dem tüchtigen Bischof Arno. (Alcuin epp. 28. 30. 31. 72. 92.)

Anhang. Sisebut, König der Westgothen in Spanien, zwang die Juden in seinem Reiche mit Gewalt zum Christenthum im 7. Jahrh.; Bischof Isidor von Sevilla mit einer Synode zu Toledo mißbilligte alle Grausamkeit, doch gestattete er den Juden die Kinder zu nehmen und im Christenthum zu erziehen.

---

# Abschnitt II.

## Verfassung und Cultus.

## Cap. I.

### Verhältniß der Kirche zum Staate.

cf. §. 9. *Baluzii* coll. capitul. reg. Franc. Par. 1680. 2 Bd. fol. *Constant* epp. rom. pontt. a Clem. I. — Innoc. III. Par. 1721. fol.

### §. 52.

### Einleitende Bemerkungen.

Die Kirche geht aus dem Zustande einer dem Staate gegenüberstehenden, anfangs bekämpften, später geduldeten, aber auch vom Staate unabhängigen, auf dessen Institutionen nur geringen Einfluß äußernden Corporation, in den einer öffentlich als herrschend anerkannten, auf den Staat mächtig, wenngleich nicht durchgängig influirenden, zum Theil von demselben abhängigen, wenigstens mit demselben eng verbundenen über. Das Verhältniß zwischen Staat und Kirche ist nicht in allen Ländern gleich; die Bildungsstätte der Verfassung sind die griechischen Länder, von denen sie die germanischen fertig empfingen, schon modificirt durch die Vermittelung der lat. Kirche, und sie nach ihrer nationalen Entwickelung noch mehr modificirten. Doch ist bei aller Verschiedenheit eine gewisse Einheit nicht zu verkennen; das Verhältniß von Staat und Kirche beginnt sich mehr observanz- als gesetzmäßig festzustellen, ohne zum Abschluß zu kommen; ein Kampf zwischen beiden Gewalten wurde nothwendig; im Orient schlug er zu Gunsten des Staats aus (Cäsareopapie), ohne daß die Kirche völlig unterlag; im Occident hielt sich die Kirche freier (zum Theil weil die Staatsgewalt

besonnener, zum Theil weil der Volkscharacter freieren Institutionen geneigter, zum Theil weil die Kirche fester geschlossen war), ja die Kirchengewalt imponirte der Staatsgewalt. Hier und da gestaltete sich das Verhältniß territorial, an andern Orten mehr hierarchisch oder collegial, meist durchdrangen sich die verschied. Systeme in unklarer Mischung; doch die rechte Mitte ward meist verfehlt. Im Allgemeinen wiegt in dieser Periode das physische Uebergewicht des Staats gegen das moralische der Kirche vor. Das Uebergewicht des Staats über die Kirche erklärt sich aus der hergebrachten Ordnung im Römerreiche, und der Einheit des Staates gegenüber der durch doctrinelle und hierarchische Differenzen getrennten Kirche (neben dem Umstande, daß religiöse Streitigkeiten oft zugleich politische wurden, und eine Intervention des Staates (leider oft genug von den Partheien selbst provocirt) möglich, ja nothwendig machten). Man unterschied allerdings theoretisch zwischen τὰ τῆς βασιλείας und τὰ τῆς ἐκκλησίας (oder τὰ ἔξω und ἔσω τῆς ἐκκλ.), aber ohne den Unterschied consequent auf einzelne Fälle anzuwenden, ja ohne sich über denselben recht eigentlich klar zu sein. Die freiere Entwickelung der Kirche im Occident wurde angebahnt und gefördert durch die Verlegung des Herrscherſitzes nach Byzanz (ein schon von Julius Cäsar (Suet. Caes. 79.) und Diocletian, wegen der größeren Unterwürfigkeit der Orientalen gefaßter Gedanke, den Constantin realisirte) 324. Während durch diese Entfernung des Hofes der Orient immer mehr der Despotie, die Kirche der Staatsgewalt, als eine Art moral. Polizeianstalt, anheim fiel, entwickelte sich im Abendlande in den german. Staaten ein freieres Staats-, Cultur-, Volks- und Kirchenleben.

## §. 53.

## Einfluß des Staats auf die Kirche.

Die Kaiser (schon im Heidenthum pontifices maximi) nahmen fast dieselbe Stellung in der Kirche als summi episcopi ein, nur wegen der freieren Richtung und geschlosseneren Haltung der Hierarchie nicht in so ausgedehntem Maße. (Constantin stellte sich als den ἐπίσκοπος ὑπὸ θεοῦ καθεστάμενος τῶν ἔξω τῆς ἐκκλ. den Bischöfen als ἐπισκόποις τῶν ἔσω τῆς ἐκκλ. gegenüber, oder vielmehr an die Seite Eus. de v. C. 4, 24.; der Schmeichler Eusebius und mit ihm leider viele andere stellten ihn als κοινὸς ἐπίσκοπος über die Bischöfe der einzelnen Diöcesen, ib. 1, 44.) Allgemeine Kirchenstreitigkeiten entschied Constantin durch Synoden, von denen die Appellation an den Kaiser nicht angenommen ward, deren Beschlüsse aber unter kaiserlicher Sanction veröffentlicht wurden; so wurden diese Staats(kirchen)gesetze, auf deren Uebertretung bürgerliche Strafe stand. (Factisch überschritten er und noch mehr seine Nachfolger die Grenzen dieser richtigen Theorie allerdings.) Die Zeit Julians, die der Emancipation und Sicherstellung der kirchlichen Gewalt günstig war, ließen die vielfach unter sich entzweiten Bischöfe ungenützt vorübergehen. So gelangte die Verfassung an die fränkischen Könige, die auf ihr Episcopatsrecht, doch mit Mäßigung, hielten (Gregor. Tur. hist. Franc. 5, 45.); leider mischten sie sich zu viel durch List und Gewalt in dogmatische Händel.

Besonders in zwei sehr empfindlichen Puncten machte sich Staatseinfluß geltend, in der Besetzung geistlicher Stellen und in der kirchlichen Gesetzgebung. Im oströmischen Reiche bestätigten anfangs die Kaiser den von der Gemeine und dem Clerus gewählten Bischof; bald aber wurden Gemeine und Clerus beseitigt; die Kaiser setzten die Bischöfe ein und ab, und hielten

sich wenig an die Kirchengesetze (z. B. hinsichtlich der sogenannten interstitia). Häufige Bestechungen kamen vor. (Greg. Tur. vit. PP. c. 6. h. Fr. 4, 11.) Der Widerstand einzelner Synoden (z. B. zu Orleans 538 und 549, zu Paris 557 und 615, zu Saintes 564, Auvergne 535) und Personen (namentlich des Bonifaz) war vergeblich. Erst Karl der Große in einem Capitulare von 803 setzte die alte canonische Wahl wieder fest, und behielt sich nur die fürstliche Confirmatio vor; in England und Spanien blieb die Observanz verhältnißmäßig am reinsten.

Dem fürstlichen zur Seite trat das Patronatsrecht der Kirchenstifter und ihrer Nachkommen, festgestellt von Justinian in Gesetzen von 541 und 555, als Vorschlagsrecht, vom Conc. IX. zu Toledo 655 als eine Art Aufsichts- und Gerichtsrecht (letzteres in Verein mit dem Metropoliten und Könige). Gegen die dabei vorkommenden Mißbräuche eiferten die Concilien von Arles VI. 813 (c. 5), von Orleans IV. c. 7. 26. und von Toledo III. 589. (Bonifac. ep. 140.)

In Betreff der kirchlichen Gesetzgebung concurrirten die römischen Kaiser nur bei den öcumen. Concilien, die fränkischen auch bei den Provinzialsynoden; sie durften sich nur auf fürstliche Erlaubniß versammeln, und wurden meist mit den Reichstagen (comitia), auf welchen die Bischöfe auch als weltliche Magnaten saßen, vereinigt. (Baluz. capit. Sigeberti tom. I, 143.) Endlich schliefen die Provinzialsynoden fast ganz ein (Klagen bei Bonifaz und Columban). In Spanien war der Gebrauch, daß auf den Reichstagen von den geistlichen Ständen 3 Tage über kirchliche, dann von allen Ständen über politische Angelegenheiten berathen wurde (Conc. Tolet. 694). Karl der Große theilte die Reichstage in 3 Kammern, die Bischöfe für kirchliche, die Aebte für klösterliche und diese nebst den weltlichen Ständen (comites) für politische Angelegenheiten. (Capit. 811. Baluz. 1, 478. zuerst auf dem Reichstage zu Mainz 813). Alle Beschlüsse, geistliche wie weltliche, erschienen unter kaiserlicher Sanction.

Dieser Verbindung mit dem Staate hatte die Kirche auch viele Begünstigungen zu verdanken. Zunächst negative (exemtiones). Der Clerus ward befreit von weltlicher Jurisdiction (*privilegium fori*) und unter geistliche gestellt (nur für seine Person); zunächst von Constantius 355 (cod. theod. 16, 11, 12.), und nur von der der Untergerichte, nicht des Kaisers, nur für Civil-, nicht für Criminalsachen (cod. theod. 16, 2, 20. capit. Francof. 794. c. 28. Aquisgr. 789, c. 31.). Eine pariser Synode 615 und Kaiser Heraclius 628 (cod. theod. 16, 2, 23.) fügten die leichteren Criminalfälle (delicta levia) hinzu. Die Gerichtsbarkeit des Bischofs hieß audientia episcopalis, beschränkt war sie durch die Entscheidung des Kaisers (oder seiner Missi) in letzter Instanz. (Capit. Caroli Calvi 869 und Lotharii. Baluz. II. p. 211. 337.)

Eine fernere Exemtion der Geistlichen war die von öffentlichen Aemtern, namentlich von den unbesoldeten, kostspieligen Municipalämtern, zu deren Uebernahme jeder Staatsbürger verpflichtet war. Wegen der Berührung mit heidnischen Gebräuchen durfte kein Beamter (saeculo adstrictus) in der alten Kirche Geistlicher werden (Tert. de praescr. c. 11.). Kaiser Constantin befreite die Geistlichen (wie schon im Heidenthume die Priester und Gelehrten) 313 von einigen, 319 von allen Staatslasten. (cod. theod. 16, 2, 1. 2.) Da aber diese Befreiung großen Zudrang zu den geistlichen Stellen verursachte, (Athan. hist. Arian. 78. Basil. ep. 54.), und mehrere Metropolitanen damit eine Art Handel trieben (Pallad. de vita Chrysost.), so erließ der Kaiser 320 ein Gesetz, daß kein hinlänglich Vermögender dem Staatsdienste sich entziehen, mit-

hin Geistlicher werden, und daß es keine überzähligen Cleriker geben dürfe. (cod. theod. 16, 2, 1. 6.) Nun waren wieder die Gebildeteren ausgeschlossen; endlich traf 364 Valentinian I. eine Auskunft, die den Eintritt ins geistliche Amt gegen Stellung eines Stellvertreters erlaubte. (cod. theod. 16, 2, 17.) — Die Pflicht zum Kriegsdienste war im fränkischen Reiche Ehrensache; Karl der Große verbot den Geistlichen Kriegsdienste in einem Capit. von 801 (Mansi Conc. XIII. 1054), jedoch ohne Schaden an ihrer Ehre; nur 2 oder 3 sollten als Feldprediger mitziehen. Da sich deshalb Viele in den geistlichen Stand eindrängten, wurde es den Kriegspflichtigen untersagt, ohne Erlaubniß des Staates Geistliche zu werden (Conc. v. Orleans I, 511. Capit. Car. M. 805. Baluz. I, 427.). Der Clerikerstand rekrutirte sich daher meist aus Leibeigenen, welche von den Bischöfen leicht niedergehalten werden konnten; daher verlangte das 4. Concilium von Toledo 633 (c. 74.) deren vorhergehende Freilassung.

Die Freiheit von den sogenannten exactiones sordidae (Frohndienst, Einquartierung, Postvorspann u. s. w.) gewährte Constantin den Gütern des Clerus; im Heidenthum hatten sie die öffentlichen Lehrer und höhern Beamten besessen; eine Zeitlang war der Clerus auch von allen Grundsteuern frei, später ward dies auf die außerordentlichen beschränkt. (Synode von Rimini 359 petirte vergeblich dagegen. Ambros. ep. 32.)

*Der Staat nahm an der Sorge für den Unterhalt der Kirche Theil.* 313 gab Constantin alle den Christen entzogenen Kirchen und Güter zurück, und häufig erhielten die Gemeinden reiche Geschenke von ihm. Die Kircheneinkünfte wurden gesetzlich geordnet. Sozom. 1, 8. 5, 5. Theodoret. 4, 4. Julian hob diese auf; die spätern stellten sie wieder her, um ein Drittheil verringert. Die Tempel und deren Güter fielen an die Christen. Sozom. 5, 7. Socr. 5, 16. 321 gab Constantin den Kirchen das Recht, Vermächtnisse anzunehmen (Cod. theod. 16, 2, 4.) und bald gelangten viele derselben zu großem Reichthume; 408 schlug ihnen Honorius die Güter der Ketzer zu (cod. theod. 16, 5, 43.; 415 auf das Gemeinvermögen derselben beschränkt). — Bei feierlichen Gelegenheiten brachten die Christen der Kirche Opfergaben; später verwandelte man die freiwillige Gabe in ein Recht (dagegen die Synode zu Elvira 305), seit dem 6. Jahrhundert in eine stehende Abgabe. Von diesen Geldern erhielt die Kirche ihre ξενῶνες, πτωχοτροφεῖα, ὀρφανοτροφεῖα, γηροκομεῖα, νοσοκομεῖα. (Eine großartige Stiftung dieser Art war die Basilias bei Cäsarea. Basil. ep. 43. 94. 142. Sozom. 6, 34. Gregor. Naz. or. 27. 30.) — Ein Gesetz Karls des Großen von 779 gewährte der Kirche den Zehnden von allen Gütern, und drang trotz vielen Widerstandes durch. Einzelne Klöster und Kirchen erhielten Regalien, z. B. das Münzrecht u. a.

*Der Staat ordnete eine würdige Sonntagsfeier an;* Constantin durch ein Gesetz 321 (Eus. v. C. 4, 18 seq.), das alle Gerichtshandlungen und Militärübungen verbot; ein weiteres Gesetz von 386 (cod. theod. 8, 8, 3.) untersagte auch alle bürgerlichen Verhandlungen, eins von 425 die Schauspiele als sacrilegium. (cod. theod. 15, 7, 5.) Die Christen durften nicht ohne Noth den Gottesdienst versäumen, noch die Kirche vor dem Amen verlassen (Conc. v. Carthago 398 c. 24.); dem Abendmahl sollten sie allsonntäglich beiwohnen (Gesetz im 4. Jahrh.), im 6. Jahrh. wenigstens an den 3 Hauptfesten. Concilienbeschlüsse sollten Kirchengesetz sein, und über Kirchenfragen sollte an öffentlichen Orten nicht gestritten werden. Sozom. 7, 6. cod. theod. 16, 4, 2. 16, 5, 28.

## §. 54.

## Einfluß der Kirche auf den Staat.

Schon durch die Geltendmachung der dem Heidenthum völlig fremden Ideen von Gleichheit aller Menschen vor Gott, allgemeiner Menschenliebe und Menschenrechte, und der Milde und Barmherzigkeit bewirkte das Christenthum einen großen Umschwung. Im röm. Reiche war die Einwirkung der Kirche auf den Staat meist getragen durch einzelne bedeutende Persönlichkeiten, die sich mit der ganzen Gewalt der kirchlichen Redefreiheit (den alten Volkstribunen gleich) der Rechte der Unterdrückten gegen ihre Unterdrücker annahmen. Auch die Sittencensur übten einzelne Bischöfe, selbst gegen hochgestellte Beamte, unerschrocken und unerbittlich, und benutzten als Waffe gegen die weltliche Macht die Schrecken des Kirchenbannes. Besonders zeichnete sich in dieser Hinsicht Ambrosius von Mailand aus durch strenge Wahrung der kirchlichen Freiheit den Eingriffen des Staates gegenüber, und durch Freimüthigkeit gegen die Gewaltigen der Erde; auch Chrysostomus von Constantinopel.

Hierher gehörige Beispiele: Ambrosius opp. II, 827 seq. 860 seq. 946 seq. 997. Paulinus vita Ambr. beſ. §. 24.

Theodoret. 5, 7. 17. Sozom. 7, 25. Synesius ep. 58.

Zunächst erlangten die Bischöfe einen negativen, wie positiven Einfluß auf die Rechtspflege. Durch das Recht der *intercessio* und des Asyls hemmten sie den Lauf des strengen weltlichen Rechts. Das Recht der intercessio, d. h. des Einschreitens zu Gunsten verurtheilter Verbrecher, ging von den heidnischen Priestern und Rhetoren auf die Bischöfe über. Die Kirche, die von jeher dem Blutvergießen feind war (weshalb das Concil von Elvira 305 Magistratspersonen im Jahre ihrer Verwaltung von dem Kirchenbesuche ausschloß), nahm in Anspruch und erhielt eine Art controllirender Aufsicht über die Rechtspflege, und übte sie aus. Beispiele Ambr. epp. III, 58. Basil. ep. 74. Chrysost. or. 20. Theodoret. ep. 42. Aug. ep. 247. Zuweilen übertrieben christliche Bischöfe ihren Eifer (cf. Aug. ep. 152. 153.) und die Kaiser mußten das weltliche Recht gegen geistliche Eingriffe sicher stellen; (so Theodosius und Arcadius durch Gesetze 392 und 398. cod. theod. 9, 40, 15. 16.) — Das Recht des Asyls ging von den heidnischen Tempeln auf die christlichen Kirchen über, und war bei der despotischen, oft schnell und tumultuarisch verfahrenden Rechtspflege sehr heilsam. Ein Gesetz gegen das Asylrecht bewirkte der Günstling des Arcadius Eutropius 398 (cod. theod. 9, 45, 5.); 431 wurde es auf Unbewaffnete beschränkt durch Theodosius II. (ib. 4) und seit 432 schützte es entlaufene Sclaven (die es am häufigsten in Anspruch nahmen) nur 24 Stunden, doch mußte der Herr ihnen verzeihen. Karl der Große bestätigte das Asylrecht 779 (Baluz. I, 197.), ausgenommen waren Capitalverbrechen. In England stellte König Ina im 8. Jahrhundert selbst Mörder unter dessen Schutz. (Wilkins Conc. Angl. 59.)

Die Kirche nahm sich besonders der Leibeigenen, Witwen, Waisen, Gefangenen an. Schon im 4. Jahrhundert mißbilligen angesehene Kirchenlehrer die Sclaverei; die Freilassung ward kirchlicher Act; das Mönchsthum trat entschieden gegen die Sclaverei auf, besonders im Orient: alle Menschen, nach dem Ebenbilde Gottes gleich geschaffen, haben gleiche Würde und gleiche Rechte; die Sclaverei ist Erzeugniß der Sünde (ἡ τῆς αὐτῆς παρὰ γνώμην διαίρεσις φύσεως ἄτιμον ποιουμένη τὸν κατὰ φύσιν ὁμότιμον. Maximus (7. Jahrhundert) expos. in orat. dom. I, p. 356.) Besonders thätig waren für deren Auf-

hebung Isidor von Pelusium, Joh. Eleemosynarius, Patriarch von Constantinopel (606—616. Bolland. II. p. 510.), Theodor von Studium (ep. I, 10.), Gregor der Große (ep. 6, 12. 7, 1.). Die Verhältnisse der dem päpstlichen Stuhle unterworfenen, leibeigenen Colonen behandelte Gregor auf eine wahrhaft edle, humane Weise. cf. ep. I, 44. Die Sclaven wurden gegen harte Herren in Schutz genommen (Gregor. Tur. hist. franc. 5, 1, 3. Concil. Epaon. 517. c. 39. Conc. Aurel. V. 649. c. 22.). Harte Herren wurden excommunicirt. Die Klöster nahmen entlaufene Sclaven auf (Gesetz gegen Uebertreibung von Karl dem Großen. 805. Baluz. I, 432.). Im fränkischen Reiche traten sie in den Clerus, und wurden dadurch geschützt. Die Bischöfe beschützten Witwen und Waisen. (Aug. ep. 252 [217] sermo 161, 4. 176, 2. 368, 3. Ambr. de off. ministr. II, 29.) Die Sorge für die Gefangenen ward gesetzlich angeordnet; 409 (cod. theod. 9, 3, 7.) und 529 (cod. just. 1, 4, 22. 23.)

Noch kräftiger ward der Einfluß der Kirche dadurch, daß sie eine eigene Gerichtsbarkeit erhielt. Die Observanz, daß ein Bischof bei freiwilliger Uebereinkunft der Partheien schiedsrichterliche Functionen üben durfte, ward gesetzlich; Constantin nahm von einem solchen Beschlusse keine Appellation an. (Sozom. 1, 9.) In den fränkischen Reichen hatten die Bischöfe, als Notabeln des Reiches, positiven Einfluß auf die Gesetzgebung, und durch ihren moralischen Einfluß führten sie einen geordneten Rechtszustand ein, antiquirten die Begriffe der Selbstrache und Abkaufung, und setzten die Gnade in ihre Geltung ein. Constantin machte Unverheirathete und Kinderlose erbfähig, gab dem weiblichen Geschlechte Rechte, und schaffte mehre unsittliche Einrichtungen (z. B. die Gladiatorenkämpfe) ab. Eus. v. Const. 4, 26.

Einzelne Zweige zog die Kirche ganz unter ihre Gerichtsbarkeit; die censura ecclesiastica (potestas clavium, jus ligandi et solvendi), ursprünglich nur ein jus cognoscendi de religione, de causis spiritualibus, de delictis ecclesiasticis, dehnte sich bald auch auf bürgerliche Vergehungen, als Uebertretungen der göttlichen Gebote, aus. Es gehörten dahin Untersuchungen über Zauberei (maleficium und sortilegium), Meineid und Gotteslästerung, besonders die Ehesachen. Die Schließung der Ehen ward kirchlich (Tert. de pudic. 4.), man setzte impedimenta matrimonii fest (namentlich auf den Synoden von Ancyra und Chalcedon Religionsverschiedenheit und Mönchsgelübde). Tert. de monog. 7. ad ux. 2, 3. de cor. mil. 13. Conc. trull. 694. (später auch verbotene Grade bürgerlicher und geistlicher Verwandtschaft, Ehebruch, Entführung, Bann). Die verbotenen Grade wurden nach dem mosaischen Rechte bestimmt, geistliche Verwandtschaft war Adoption und Pathenschaft. (cod. just. 5, 4, 26.) In der Fastenzeit (tempus clausum, nämlich den Oster-, Sommer- und Weihnachtsfasten) wurde nicht getraut. Ehescheidung wurde nur bei Ehebruch gestattet; doch war hierin das bürgerliche Recht milder. Constantin erlaubte sie in 3 Fällen, Honorius (nach altrömischer Sitte) schon bei gegenseitiger Einwilligung. Das 4. Jahrhundert verwarf eine zweite Ehe der Geschiedenen, das 5te sogar die Scheidung bei Ehebruch; man führte Scheidung von Tisch und Bett ein. Die Consequenz der Kirche siegte; die Ehesachen kamen ganz unter geistliche Cognition; die Scheidung und zweite Ehe ward fast unmöglich gemacht, besonders seit man die Ehe zum Sacramente stempelte.

Ferner zog die Kirche die Testamente unter ihren Schutz; sie wurden in christlichen Kirchen (wie früher in den Tempeln) niedergelegt. (cod. just. novell. c. 11. a. 511.) Testamente zu Gunsten der Kirche waren auch ohne gerichtliche Form gültig. (conc. Lugd. 566.)

## §. 55.

### Nutzen und Gefahr der Kirche.

Die enge Verbindung der Kirche mit dem Staate brachte es mit sich, daß der letztere auch in die dogmatische Entwickelung eingriff, und entweder Ketzereien begünstigte, oder die Orthodoxie mit Gewalt vertrat. Menschliche Leidenschaft trübte die gesunde Entfaltung, Hofcabalen waren an der Tagesordnung. (Das erste Beispiel kaiserlicher Ueberhebung gab der Usurpator Basiliskus 476.) Die griechische Kirche litt darunter mehr, als die occidentalische. Dagegen **Isid. Pelus. ep. I, 311. Hilar. Pict. ad Constantium. lib. 1.**

Die Kirche wurde durch die Vermächtnisse reich; die Bischöfe prachtliebend und faul, die Erbschleicherei hatte ein weites Feld. Daher die Beschränkung unter Kaiser Valentinian I. 370. **cf. Hieron. ep. 34. 52. Greg. Naz. or. 32. Ambr. c. Symm. 2. Amm. Marc. 27, 3. Cod. theod. 16, 2, 20.** Durch die geistliche Gerichtsbarkeit wurden die Bischöfe dem geistlichen Amte entzogen. **Aug. ep. 213. in. ψ. 25, 13. 119, v. 115.** Doch wog der Nutzen des kaiserlichen Schutzes immer noch den Schaden desselben auf.

# Cap. II.

## Innere Organisation der Kirche.

## §. 56.

### Kirchenämter, Concilien, Kirchengesetze.

Die alttestamentliche theokratische Ansicht drang immer weiter in die christliche Kirche ein; der Staatsaristokratie stellte sich eine kirchliche Hierarchie gegenüber; das Priesterthum galt als höchste irdische Staffel (**Chrys. de sacerd. — const. app. 2, 34. ὅσῳ ψυχὴ σώματος πρεῖττον, τοσούτῳ ἱερωσύνη βασιλείας**); fast allmächtig durch die Schlüsselgewalt. Für den Clerus führte man höhere Ehrenbezeugungen ein, so wie Standeszeichen, namentlich die Tonsur; erst sie gab die Priesterrechte (**tonsura facit clericum**). Die Ordination gab einen **character indelebilis**; seit dem 5. Jahrhundert im Orient, seit dem 6ten im Occident forderte man die **stabilitas**; die Cleriker trugen besondere Kleidung (**alba, orarium**), seit dem 4. Jahrh. im, seit dem 5ten auch außer dem Dienste. (Gesetzlich seit der Synode von Maçon [Matisconium] 581.) Durch den Cölibat wurde der Clerus von dem **saeculum** frei gemacht. Erste Forderung desselben auf der Synode zu Elvira 305; auf der von Nicäa 325 hintertrieben durch Paphnutius für den niedern Clerus, nur die **ordines majores** sollten in ihrem Amte nicht heirathen, Verheirathete aber nicht getrennt werden (ähnlich Conc. Neocaesareense und Ancyranum 314.). Seit dem 5. Jahrhundert mußte der Bischof im Orient ledig sein, oder die Ehe aufgeben, Siricius von Rom ordnete 385 die Absetzung verehelichter Geistlichen der 3 obern Grade an. Die Praxis blieb hinter der Theorie zurück.

Der Ordination schrieb man ein magische Kraft zu, vergebens kämpften ein Gregor von Nazianz, Chrysostomus (de Sacerd.) und Augustin (de doctr. Christiana) dagegen, und drangen auf Bildung der Geistlichen. (s. die Acten eines carthagischen Concils Mansi III, 949.) Die gewöhnlichen Bildungsanstal-

ten waren die heidn. Academien, unter denen Athen hervorragte; die alten christl. Bildungsschulen bestanden noch; die alexandrinische, ausgezeichnet unter Didymus; im 4. Jahrh. trat die antiochenische dazu, und von dieser gingen die katholische Schule zu Edessa und die nestorianische zu Nisibis aus. Eine ähnliche Anstalt für den Occident beabsichtigte Cassiodor, sie kam aber nicht zu Stande. (Cassiod. de instit. div. Script. lib. I. praefat.) Ausgezeichnete KVV. sammelten Jünglinge um sich, und bildeten sie zu Clerikern, z. B. Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz; andere wurden in Klöstern gebildet; einzelne Bischöfe betrachteten ihren Clerus als eine Bildungsschule (z. B. Augustin und Eusebius v. Vercelli), indem sie mit ihm gründliche Studien trieben. Im Allgemeinen aber kamen viele rohe, ungebildete Menschen auf die Bischofsstühle (Gregor Naz. carm. de epp. v. 150 seq. or. 32.), besonders im Orient; Synodengesetze gegen den Andrang zum geistlichen Amte halfen wenig. (z. B. zu Nicäa c. 2, zu Sardica c. 10.) Um diesem Uebel vorzubeugen, hielt man darauf, daß ein Bischof die sämmtlichen Kirchenämter (interstitia) durchlaufen (conc. Sardic. c. 10. 13.), und in jedem eine gewisse Zeit lang gearbeitet habe. Ausnahmen finden sich bis ins 5. Jahrh. (z. B. Ambrosius). Die Synode von Neocäsarea setzte fest, daß vor dem 30. Jahre Niemand Presbyter werde (aetas canonica); abendländische Synoden verboten, daß ein Laie Bischof werde.

In den Diöcesen erlangte der Bischof eine immer bedeutendere, monarchische Gewalt; im Abendlande schon, weil der niedere Clerus meist roh war, und die Bischöfe mit der größeren Bildung zugleich politische Macht als Reichsnotabeln verbanden. Das Presbytercollegium verlor immer mehr seine Corporationsrechte; den niedern Clerikern wies der Bischof ihre Geschäfte und Einkünfte an. Die letzten Regungen der alten presbyterialen Gesinnung finden sich Hieron. ep. 101. comm. in Tit. 1, 7. Chrys. hom. XI. ad 1 Tim.; sie erlosch allmählig. Ein Uebelstand war die unmäßige Anzahl der Geistlichen in einzelnen Diöcesen, besonders in reichen. (Constantinopel hatte im 5. Jahrhundert 500 Geistliche der obersten Grade; Justinian beschränkte 535 (Novellae 3) die Anzahl des ganzen constantinop. Clerus auf 535. Im Ganzen zählte man vor Constantin ungefähr 1800 Bisthümer, 1000 im Orient, 800 im Occident.)

Zuerst geriethen die Bischöfe in Kampf mit den Landbischöfen (Chorepiscopi), die in ihren Sprengeln (συμμορίαι) Unabhängigkeit und gleiche Rechte ansprachen; die Rechte der letztern wurden bald beschränkt, wozu sie vielleicht selbst durch Mißbrauch Veranlassung gaben (Basil. ep. 54.). Die Concilien von Ancyra (c. 13.) und Antiochia (c. 9.) ließen ihnen nur die Anstellung niederer Cleriker zu, die zu Sardica (c. 6.) und Laodicea (c. 57.) hoben das Amt ganz auf; der Bischof sollte die Landgemeinen durch περιοδευταί, visitatores, besuchen lassen, und die laufenden Geschäfte ein Presbyter versehen. In ein ähnliches Verhältniß traten in den größeren Städten die Nebenkirchen (tituli, eccl. plebanae, filiae) zur bischöflichen Kirche (eccl. cathedralis, mater); es standen ihnen Presbytern (parochi) vor. Das Abendmahl ward Anfangs nur in der Hauptkirche gespendet, später auch in den Nebenkirchen, aber mit in der Hauptkirche consecrirten Elementen; später durften es die Parochi auch consecriren, und mit bischöflicher Erlaubniß taufen, trauen, Messe lesen, die Buße verwalten; endlich erhielten sie dieses Recht selbstständig, nur in außerordentlichen Fällen behielt sich der Bischof die Entscheidung vor, so wie stets die Ernennung der Parochi, die mit bischöflicher Genehmigung (später auch ohne diese) den niedern Clerus an ihrer Kirche wählten. Anfangs

flossen alle Einkünfte in die Hauptkirche; Gennadius von Constantinopel überließ 458 jeder Kirche die ihrigen, im 6. Jahrhundert ward dies allgemein. Ueberhaupt datirt sich die unabhängigere Stellung der Parochi hinsichtlich der kirchlichen Verrichtungen vom 5. Jahrhunderte; die Bischöfe behielten sich nur die Confirmation und die Weihung des Tauföls vor, sowie Cognition der wichtigeren Pönitenzfälle. (cod. eccl. Afric. can. 6. 7. Hieron. adv. Lucif. ed. Martianay IV, p. 295.) Sie pflegten deshalb ihre Diöcesen alljährlich zu bereisen. Im Occident wurde dies, der großen bischöflichen Sprengel wegen, bald gesetzlich (Conc. zu Braga in Spanien 572. c. 1., zu Cliff [Cloveshove] in England 747. c. 3. Capit. Car. M. 801). Die im Occident herrschende Rohheit wurde bekämpft durch ein in jeder Gemeine niedergesetztes Sittengericht (Send, viell. von Synodus), bestehend aus 7 decani; sie referirten an den Bischof, der die Strafen dictirte und von der weltlichen Behörde vollziehen ließ. (Regino v. Prüm de discipl.)

Um dem bischöflichen Drucke in etwas zu entgehen, ließen sich die Cleriker in mehreren Diöcesen in die Listen eintragen, was ihre Einkünfte mehrte und eine Uebersiedelung erleichterte. Dies untersagten die Synoden von Nicäa und Chalcedon: kein Cleriker sollte ohne Empfehlungsschreiben des Bischofs verreisen, und ohne Entlassungsschein (literae dimissoriales) anderwärts angestellt werden. Die Güter austretender Cleriker fielen der Kirche zu. — Aber auch dem Bischofe wurde untersagt, seine Gemeine zu wechseln, mit der er gleichsam eine Ehe eingegangen sei (Concil. zu Nicäa, Antiochia und Chalcedon); im Morgenlande ward das Gesetz bald antiquirt; für das Abendland setzte es Damasus von Rom fest (ep. 9.), aber ebenfalls ohne großen Erfolg. Um lange Abwesenheit des Bischofs von seinen Gemeinen zu verhüten, bestimmte das Concil von Antiochien (341), daß er eines Erlaubnißscheines von seinem Metropoliten bedürfe. Das von Sardica (347) erlaubte ihm eine Abwesenheit von 3 Wochen, Justinian (6. Jahrhundert) von einem Jahre.

Die Bischöfe im Occident theilten ihre großen Sprengel in mehre Districte (capitula ruralia), denen sie einen Presbyter oder Archipresbyter vorsetzten; die Presbyteren waren unter bischöflicher Aufsicht zu allen kirchlichen Handlungen berechtigt. Die Diaconen sollten ihnen darin zur Hand gehen, namentlich die Kirchengebete verlesen und beim Gottesdienste ministriren. Hie und da verlasen sie die evangelischen Texte, die Lectoren die apostolischen (Hieron. ep. 93. Conc. zu Vaison [Vasense] 529, c. 29.); meist wählte man ihrer 7, an größeren Kirchen oft mehr als hundert. (Eus. 6, 3. Hieron. ep. 146. [101]. Conc. v. Neocäsarea. c. 15. Justin. Novell. 1, 3. Chrys. hom. 14 in Acta app. Conc. Trullanum II. c. 16.) Die Diaconen und Archidiaconen erhoben sich durch ihr enges Verhältniß zu dem Bischof oft über die Presbyteren (Hieron. ep. 145. Conc. Neocaes. c. 18. Laodic. c. 25. Isid. Pelus. epp. IV, 188.); sie wurden von den Bischöfen oft als Bevollmächtigte gebraucht, besonders im 8. und 9. Jahrhundert. (Bonif. epp. p. 161.) Die Besetzung der Archidiaconate durch Laien verboten Karl der Große, Capit. 805. c. 2., Conc. von Rheims 630. c. 19., von Toledo IV, 633. c. 39., von Merida 666. c. 5. Die Ordination von Diaconissinnen hob das Conc. v. Laodicea c. 11. auf, im Abendlande verboten dieselbe Concilien des 5. u. 6. Jahrhunderts. Im Orient erhielten sich die Diaconissinnen hie und da bis ins 12. Jahrhundert. Pelag. ad Rom. 16, 1. Concil. trull. II. 691. c. 48.

Zu den 4 *ordines minores* (Subdiaconi, Acolythi, Exorcistae, ostiarii) kamen mehre neue hinzu: *Oeconomi*, Rechnungsführer, Controlleure (Basil. ep. 237. 285. Conc. Chalced. c. 25), nicht vom Bischof allein gewählt. (Die

Einkünfte der Kirche zerfielen in vier Theile, einen für den Bischof, einen für den Clerus einen für die Armen, einen zur Bestreitung der gottesdienstl. Ausgaben [fabrica eccl.] Im 5. Jahrh. ward diese Eintheilung gesetzlich.) — *Advocatus ecclesiae* (ἔκδικος, defensor) Rechtsbeistand Conc. Carth. 401, c. 10. 407, c. 3. Cod. theod. 16, 2. 38. Possid. v. Aug. c. 12.) — *Notarii* (exceptores) Protocollanten, *Chartularii* (ihr Oberster Chartophylax oder Cancellarius) Archivare. — *Parabolani* Krankenwärter. — *Copiatae* (fossores) Todtengräber; die beiden letztern Classen waren in großen Städten sehr zahlreich, und wurden von ehrgeizigen Bischöfen als eine Art handfester Leibwache benutzt; deshalb ward ihre Anzahl beschränkt (416 für Alexandria auf 500. Cod. theod. 16, 2. 42. 418 auf 600, für Constantinopel von 1100 auf 950).

Schon Constantin hatte eine Art Hofgeistliche (*Capellani*, unter einem Archicapellanus oder Primicerius palatii) Eus. v. C. 4, 17. Sozom. 1, 8; unter den fränkischen Königen ward deren Ernennung stehende Sitte; reiche Notabeln ahmten das Beispiel nach, und hielten sich Schloßkapellane; diese suchten sich bald von den Bischöfen unabhängig zu machen nnd waren oft liederliche Menschen. (Conc. v. Chalons sur Saone (Cabilonense) 650, c. 14. zu Clermont 535 c. 15.) Die Privatgeistlichen der Bischöfe nannte man Syncelli.

Die Ordination wurde Anfangs nur mit einem bestimmten kirchlichen Amte ertheilt; die Missionen machten die sogenannte ordinatio absoluta für noch zu gründende Gemeinden nothwendig. Solche Ordinationen erschlichen oft liederliche Menschen und trieben eine Art Gewerbe damit (Clerici vagi); meist nahmen sie als Capellane Dienst. Einschränkende Gesetze Karls d. Gr. Capit. von 789 und 794.

Als die Geistlichkeit sittlich immer tiefer sank und das Mönchsthum sich hob, entstand der Gedanke, die Geistlichen einer Kirche durch eine Art mönchischer Regel (canon) zu binden. Chrodegang, Bischof von Metz, † 766, führte ihn aus; die Geistlichen seiner Diöcese wohnten in einem Hause (monasterium), aßen an einem Tische und trieben gemeinschaftlich Andachtsübungen (horae canonicae) und Studien (Clerici canonici oder regulares, die übrigen saeculares). Die Regel fand viel Anklang, das Concil zu Aachen 816 erhob sie für das fränkische Reich zum Gesetz (regula Aquisgranensis, Mansi XIV. 313).

Auf den Provinzial- (Diöcesan-)synoden sprachen Anfangs auch Laien mit, seit dem 3. Jahrh. gestattete man ihnen nur das Zuhören; später hatten nur die Bischöfe, mit Ausschluß der übrigen Cleriker, Sitz und Stimme. Für allgemeine Kirchenangelegenheiten führte Constantin (durch das Concil von Nicäa 325) die concilia oecumenica ein, deren Zusammenberufung äußerst wichtig für die Entwickelung der kirchlichen Lehre wie des wissenschaftlichen Lebens ist, und deren Beschlüsse allgemeine Geltung für die ganze Kirche erhielten. Sie betrachteten sich als unter besonderer Leitung des heiligen Geistes stehend, (Aug. de Bapt. c. Donat. 3. Facund. defens. trium capitt. 5, 5) und repräsentirten im Anfang wenigstens auch gewiß die herrschende Stimmung in der Kirche.

In dieser Periode machte man auch die ersten Versuche einer kirchl. Gesetzsammlung, worin man sowol kirchl. Verordnungen (κανόνες) als auch Staatsgesetze (νόμοι, edicta, capitularia) und die päpstl. Decretalia, meist ohne sichtende Kritik, aufnahm; in allgem. Gebrauch gelangte keine der verschiednen Sammlungen. Die Grundlage bilden die διατάξεις ἀποστολικαί (διαταγαί, διδαχαὶ τῶν ἀποστ., *constitutiones apostolicae*) und κανόνες ἀποστολικοί (in Coteler. PP. app. tom. I.) im 6. Jahrh. gesammelt (fälschl. dem Clemens v. Rom zugeschrieben.) Die wichtigste der folgenden Sammlungen ist die v. *Joh. Scholasticus*, Patr. von Constantinopel, † 578 u. d. T. Νομοκανών (Voelli et Justelli bibl. jur.

canon. tom. II, p. 499. 603. Das griech. Kirchenrecht in seinem Unterschiede vom lateinischen schloß sich ab auf dem Conc. Trullanum od. Quinisextum 692. (Acten bei Mansi XI, 921). In der lat. Kirche ist die erste Sammlung die *prisca translatio*, die wichtigste die des röm. Abts *Dionysius Exiguus* (1. Hälfte des 6. Jahrh.): Collectio oder codex canonum ecclesiasticorum. Nach ihr arbeitete die seinige Bischof *Isidor v. Sevilla* aus, Anf. des 7. Jahrh. Für Africa sammelte Bischof *Cresconius v. Carthago* seinen codex canonum eccl. Afric. im 7. Jahrhundert.

## §. 57.

## Episcopal-, Metropolitan- und Patriarchalsystem im Osten.

Unter den in ihren Sprengeln monarchisch herrschenden Bischöfen bestand nach dem ursprünglichen Grundsatze völlige Gleichheit. In einzelnen Gegenden erlangten die Bischöfe bedeutender Städte bald ein Uebergewicht über die andern Bischöfe der Provinz (zunächst in Nordafrica der Bischof von Carthago, in Aegypten der von Alexandria, in Italien der von Rom, in Syrien der von Antiochia). Das Concil von Nicäa bestätigte diese Observanz für Aegypten (nebst Pentapolis und Libyen), Italien und Syrien; eine Art kirchlicher Präponderanz räumte es auch dem Bischof von Jerusalem ein, obwol es ihn seinem Metropoliten zu Cäsarea nicht entzog (c. 7.). In den einzelnen Provinzen (ἐπαρχίαι) gelangte der Bischof der Hauptstadt zu größerer Bedeutung, er präsidirte meist den Provinzialsynoden und war ihr natürlicher Commissionär. Dieses Metropolitansystem schloß sich an die politische Eintheilung des Reichs an, wie sie Constantin ordnete (4 Präfecturen, mit 14 Diöcesen), nämlich:

I) Präfectur des Orients a) Diöcese des Orients mit der Hauptstadt Antiochia, b) Aegypten (Alexandria), c) Asien (Ephesus) d) Pontus (Caesarea Cappadociae), e) Thracien (Heraclea).
II) Präfectur Illyrien a) Macedonien (Thessalonich), b) Dacien.
III) Präfectur von Italien a) Rom und die provinciae suburbicariae (Rom), b) Oberitalien (Mailand), c) Westillyrien (Sirmium), d) Africa (Carthago).
IV) Präfectur von Gallien a) Gallien, b) Spanien (Toledo), c) Britannien.

Die Rechte der Metropoliten wurden auf der Synode zu Antiochia 341 festgestellt; er controllirte die Bischöfe seiner Provinz, berief die Synoden und präsidirte (ein- bis zweimal jährlich), nahm Klagen gegen die Bischöfe an und legte sie der Synode vor, und berieth in schwierigen Fällen die Bischöfe. Auf die Wahl derselben hatte er Einfluß und ordinirte sie, weihte Kirchen, stellte den Bischöfen Reisepässe aus u. s. w. (Conc. Ant. c. 16, 20.).

Was den Metropoliten in ihren Provinzen gelungen war, suchten bald die Bischöfe der Hauptstädte (μεγαλοπόλεις) in den Diöcesen im Großen nachzuahmen; bald erlangten sie auch die Ueberwachung der Provinzialmetropoliten; sie nahmen Appellationen von deren Beschlüssen an, bestätigten sämmtliche Bischofswahlen, hatten die Gerichtsbarkeit über die Metropoliten, und beriefen und lenkten die Diöcesansynoden. Heraclea trat bald gegen das aufblühende Constantinopel in Schatten; letzteres brachte zunächst Thracien unter sich, und erhielt auf dem Conc. oecum. zu Constantinopel 381 seinen Rang gleich nach Rom. Die beiden Metropolen Cäsarea und Ephesus wurden zu Chalcedon 451 ihm unterworfen, und es erhielt das Recht, aus allen Provinzen des Orients Appellationen anzunehmen, (wie Rom im Occident) Conc. Chalc. c. 9. 28); ferner die Synoden im Orient zu berufen, und die Bischöfe am Hofe

einzuführen. Der Bischof von Constantinopel hielt sich eine Art bischöflichen Hofstaat, nämlich eine Anzahl Bischöfe, die ihre Sprengel durch Vicarien verwalten ließen und sich zu Constantinopel aufhielten (σύνοδος ἐνδημοῦσα).

Auf demselben Concil trat Jerusalem in die Reihe der höhern Metropolen ein, mit den Provinzen Palästina, seit dem 6. Jahrh. auch Syrien und Phönizien. So standen Mitte des 5. Jahrh. vier Häupter an der Spitze der orientalischen Kirche, Constantinopel mit 26 Provinzen, Antiochia mit 15, Alexandria mit 6, Jerusalem mit 3. Die älteren, apostolisch gegründeten Metropolen hegten gegen den Emdringling Constantinopel, das blos politische Vortheile in die Wagschale zu legen hatte, eine stete Eifersucht, was Manches in den Streitigkeiten erklärlich macht. Für diese Diöcesanmetropoliten fand sich nun auch ein höherer Name, πατριάρχαι oder ἔξαρχοι oder ἀρχιεπίσκοποι. Diese vier nebst Rom repräsentirten die katholische Kirche und mußten auf den öcumenischen Concilien vertreten sein.

Die Kaiser selbst förderten diese Concentration der Kirchengewalt, weil sie ihnen die Regierung der Kirche erleichterte, sobald sie die Patriarchen auf ihrer Seite hatten; freilich gab dieselbe auch den Patriarchen ein um so größeres Gewicht, wenn sie gegen den Hof auftraten, namentlich den constantinopolitanischen, die auch als Erzieher der kaiserlichen Prinzen einen großen Einfluß ausübten.

Unabhängig erhielt sich im Orient nur die Provinz Cypern, weil dieselbe ein Zankapfel zwischen Antiochia und Alexandria war.

## §. 58.

## Patriarchalsystem im Occident. Papstthum.

Das Metropolitansystem fand, trotz der deshalb erlassenen Gesetze, im Occident keinen Anklang; nur in einzelnen Gegenden erhoben sich größere Städte kirchlich über die andern, z. B. in Oberitalien nächst Mailand Aquileja und Ravenna, in Spanien Toledo. In Africa wurde der Bischof von Carthago nur als episcopus primae sedis anerkannt, ohne Metropolitantitel und Macht, auf dem Concil von Hipporegius (Bona) 393. (Cod. can. eccl. afr. 39.) Der Grund lag in dem größern Unabhängigkeitssinne der Bischöfe, so wie in ihrer weltlich bedeutenden Stellung und in der Zersplitterung der Länder unter verschiedene Herrscher.

Dagegen erhob sich der Patriarch von Rom zu gewaltigem Ansehen; der Grund lag in der höheren wissenschaftlichen Bildung, wie in der politischen Bedeutung der Stadt, die zwischen Orient und Occident die Vermittlerin war; in dem apostol. (petrinisch-paulin.) Ursprunge der röm. Kirche, der im Occident ihr allein zukam (denn die von Paulus gegründeten griech. Gemeinen, wie Thessalonich, Corinth u. a., waren kirchlich und politisch unbedeutend, und wurden überdem meist zum Orient gerechnet), in der Gewandtheit und Thätigkeit der römischen Bischöfe, die oft gute Politiker waren; in dem Reichthum und der weltlichen Macht (durch das patrimonium Petri); in dem Entgegenkommen der Bischöfe selbst, die sich oft in überschwenglichen Ausdrücken der Verehrung um Roms Gunst bewarben, und in der hohen Achtung, in der Rom im Orient stand. Doch hatten die römischen Bischöfe auch mit vielen Hindernissen zu kämpfen; namentlich mit der Absonderung in viele Landeskirchen, mit der politischen Stellung und dem Unabhängigkeitssinne der Bischöfe. Unter Silvester I. (314—335) erhielt Rom zu Nicäa das Metropolitanrecht über die provinciae suburbicariae (d. h. einen Theil Mittelitaliens, ganz Unteritalien, Sicilien und Corsica) bestätigt (Rufin. 1, 5. 10. 6). Einzelne KVV. wetteiferten in Anerkennung der hohen, christlichen Stellung Roms, namentlich hob sich dieses da-

durch, daß man seine Bischöfe als Nachfolger Petri, des Apostelfürsten, anerkannte. Julius I. (337—352) erndtete große Vortheile durch seine standhafte Vertheidigung der siegreichen Athanasianer; das Concil von Sardica (344 oder 347 c. 3. 4. 5.) ertheilte ihm das Recht, Appellationen anzunehmen, alle kirchlichen Prozesse zu revidiren und durch Absendung eines Clerikers zu entscheiden. Damasus I. (366—384) und Siricius (384—398) sahen diese Beschlüsse staatlich bestätigt durch ein Gesetz Valentinians I. 367, wiederholt von Gratian 378 oder 381. Sämmtliche römische Bischöfe bekämpften Constantinopels wachsendes Ansehen, aber umsonst, auch konnten sie die sardicensischen Beschlüsse nie zu einer Anerkennung bringen, welche die Autonomie der einzelnen Bisthümer aufgehoben hätte. Innocenz I. (402—417) sprach den Satz aus, daß ohne Cognition der röm. Bischöfe keine kirchliche Frage entschieden werden könne (ep. ad conc. Carth. 416 u. Milevit. 416. Leo d. Gr. (440—461), ein sehr kräftiger Papst, machte diese Rechte geltend mit großer persönlicher Tüchtigkeit, und suchte sie theoretisch zu begründen; unter ihm erließ Valentinian III. 445 ein Gesetz, das alle Bischöfe sich auf Roms Mahnung zu stellen und dessen Oberherrlichkeit in kirchlichen Dingen anzuerkennen verpflichtete.

Gregor d. Gr. (590—604) gab der Papstmacht neuen Schwung durch seine treffliche Leitung der kirchl. Angelegenheiten, seine Milde gegen Schwache, seine Unerbittlichkeit gegen schlechte Bischöfe (cf. ep. 2, 18.), und seine kluge Benutzung der Umstände mit Vermeidung allen bösen Scheins der Herrschsucht (ep. 1, 36. 66. 8, 30. 9, 12. 5, 18. 19. 7, 27.); er hatte selbst über Constantinopel das Uebergewicht (ep. 6, 24. 9, 12.). Unter den Carolingern bestanden die Päpste mit Glück auf diesen Ansprüchen (Cod. Carol. ed. Cenni I, 389. 443. 510.). Hadrian I. und Stephan II. dehnten dieselben sogar auf weltliche Angelegenheiten aus (ib. p. 285. 288.) und sahen sie von den Königen, wie von Gelehrten anerkannt (cf. Alcuin. ep. 20.)

Die Form, unter welcher Rom seine Herrschaft ausübte, bestand 1) in den Vicariaten, sie ernannten in allen Ländern stehende Stellvertreter, 2) in den Decretalen (das älteste uns bekannte von Papst Siricius 385), 3) in der Ertheilung der Pallien (ὠμοφόρια), welche man bald als unerläßlich zur Anerkennung der Metropolitanwürde erachtete; besonders seit Bonifazius, der überhaupt ein trefflicher, begeisterter Kämpfer für das Papstthum war.

Verhältniß Roms zu den einzelnen Ländern.

1) Altchristliche Länder.

a) Ström. Kaiserthum. Nach Italiens Wiedereroberung von den Ostgothen durch Justinian 554, wurden die Päpste abhängiger; sie mußten sich in Constantinopel bestätigen lassen, und bei wichtigen Anlässen durch Gesandte (apocrisiarios, responsales) dorthin referiren. Die Kaiser schonten aber die Päpste, um durch ihren Einfluß die griechische Herrschaft in Italien (den Exarchat) vor den Angriffen der Germanen (Longobarden) zu sichern; ebenso suchten die Päpste in den Kaisern einen Rückhalt gegen die Longobarden, die seit König Luitprand (712—744) sich gern des Kirchenstaats und des Exarchats bemächtigt hätten. Die Bilderstreitigkeiten führten die völlige Emancipation der Päpste von Constantinopel herbei.

b) Africa erhielt sich ziemlich frei von röm. Einfluß; die african. Bischöfe verboten die Appellation nach Rom (Conc. Carth. 407. 418. 425.); die Päpste Bonifacius II. und Cölestinus richteten wenig aus. Zosimus mußte sogar in dogmatischen Punkten der Consequenz der Africaner weichen (namentlich hatte Augustin, bei aller Ehrfurcht, eine sehr freie Ansicht von der Macht Roms; cf.

tract. in ev. Joh. §. 5. retract. 1, 21.). Die vandaliſche Eroberung führte einen engeren Anſchluß an Rom herbei.

2) Neuchriſtliche Länder.

In den meiſten derſelben mußte Rom erſt den Arianismus niederkämpfen, ſo wie die freiere Lehr- und Verfaſſungsanſichten der iriſchen Miſſionare. Doch gelang dieſes faſt überall. Zu ihnen ſtand Rom, als Leiterin der Miſſionen, in einer Art mütterlichen Verhältniſſes, was ſeinen Abſichten ſehr zu Statten kam.

Die Longobarden hatten ſchon als Arianer große Achtung vor Rom, doch blieb auch nach dem Siege des Katholizismus 660 und nach der fränk. Eroberung des Landes Oberitalien (namentlich Ravenna und Mailand) unabhängig von Rom.

Zu Britannien geſtaltete ſich, nach Niederkämpfung der altbrit. Kirche, das Verhältniß günſtig (Einführung des Denarius Sti Petri, woraus die Päpſte ſpäter ein Lehnsverhältniß ableiteten).

Die deutſche Kirche kam durch Bonifazius ſogleich unter röm. Botmäßigkeit.

Illyrien trat durch dogmatiſche Uebereinſtimmung im arian. Streite, trotz dem daß es zum Orient gehörte, mit Rom in Verbindung. Damaſus ernannte den Biſchof von Theſſalonich zu ſeinem Vicarius; dieſer aber reizte durch Herrſchſucht Clerus und Volk gegen ſich und Rom auf, und auch Leo vermochte den röm. Einfluß nicht wieder herzuſtellen (ep. 5.).

Zu der fränkiſchen Kirche war Anfangs das Verhältniß ein ſehr ungünſtiges; dort herrſchte große Unabhängigkeit. Innocenz I. (402—417) und Zoſimus (417. 418) benutzten den Streit der Biſchöfe von Arles und Vienne um die Metropolitenwürde, und ernannten erſteren zu ihrem Vicar, aber ohne nachhaltigen Gewinn. Leo I. gelang es, den von ſeinem Metropoliten Hilarius von Arles entſetzten Biſchof Celidonius mit Hülfe Valentinians III. wieder einzuſetzen, 445 (Leo epp. 9. 10.). Ebenſo bewirkte Johannes III. die Wiedereinſetzung der von dem Concil zu Lyon entſetzten Biſchöfe Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap, mit Hülfe königl. Macht 567 (Greg. Tur. 5, 21.). Im Ganzen aber vergab die fränk. Geiſtlichkeit ihrer Freiheit nichts, ſie wich in einzelnen Fällen, ohne Zugeſtändniſſe für eine Obſervanz oder gar für ein Recht zu machen. Gregors I. Einfluß war mehr ein perſönlicher. Größeres Anſehen in der fränk. Kirche gewannen die Päpſte beim Wechſel der Merovinger und Carolinger. König Pipin ließ ſich 752 vom Papſt Zacharias krönen; dafür geſtand er ihm einigen Einfluß in kirchlichen Dingen zu, und half dem Papſt Stephan II. (752—757) gegen den Longobardenkönig Aiſtulph. Den eroberten Exarchat ſchenkte er dem Papſte. (Dieſe Schenkung führten die Päpſte ſpäter durch ein erdichtetes Document (donatio Constantini) auf Conſtantin zurück.) Erneute Angriffe der Longobarden unter Deſiderius führten die Zerſtörung dieſes Reichs durch Karl d. Gr. 774 herbei; Hadrian I. erhielt von ihm die vermehrte pipin. Schenkung beſtätigt. Zugleich riß er ſich gänzlich von Oſtrom los, und ſchloß ſich an Karl d. Gr. an, dem er 800 die weſtrömiſche Kaiſerkrone aufs Haupt ſetzte. Karl d. Gr. befragte die Päpſte in kirchlichen Dingen um Rath; zuweilen befolgte er ihn, zuweilen den entgegengeſetzten ſeiner Theologen. Ueber Leo III. ſetzte er ſogar ein biſchöfliches Gericht nieder, das ſich aber für incompetent erklärte. Den Papſt behandelte er als Vaſallen, die Juſtiz im Kirchenſtaate übte er durch ſeine missi aus.

Liber diurnus. Rom. pontt. (um 715 zuſammengeſtellt) ed. L. Holsten. Rom. 1758.
*Anastasii Bibliothecarii* (um 870) liber pontificalis ed. Blanchini. Rom. 1718—35. 4 vol. fol. Vignolius Rom. 1724. 4.

*Luitprandi* opusc. de vitis Rom. pontiff. ed. Busaeus. Mainz, 1602. 4.
*Codex Carolinus* in C. Cenni monum. dominat. pontif. Rom. 1760. 2 vol. 4.
*Archibald Bower* history of popes. Lond. 1749. 4. Deutsch von F. E. und J. J. Rambach. Magdeb. u. Leipz. 1751—1780. 10 Thle. 4.
*W. A. Arendt* Leo d. Gr. u. seine Zeit. Mainz, 1835. 8.
*Johannes* vita Gregorii in Gregorii opp. t. IV. histoire de Greg. le Gr. v. *Maimbourg*. Par. 1687. *Samarthanus*. Rouen, 1698. 4. *Fr. dal Pozzo*. Rom. 1758. 4.

## §. 59.

## Streit zwischen Rom und Constantinopel um die Oberherrlichkeit.

Das 381 zu Constantinopel geordnete Metropolitansystem, welches *αὐτονομία* und *αὐτοκεφαλία* aller Patriarchen festsetzte, wurde durch Ueber- und Eingriffe aller Art gestört; namentlich suchten Rom und Constantinopel alles an sich zu reißen; Constantinopel strebte nach der Herrschaft im Orient, Rom in der christlichen Welt. Die Realisirung ihres Strebens hinderte theils der Widerstand der Metropoliten und Bischöfe, theils der Staat, der sich immer freier stellte, und sich, je nach den Umständen, an die eine oder die andere Parthei anschloß. Auch in der Theorie galt als hinlängliche Repräsentation der Kircheneinheit das öcumen. Concil; einzelne Nachgiebigkeiten erhielten nicht gesetzlichen Charakter, geschahen stets nur im Drange der Umstände und mit ausdrücklicher Wahrung des Rechts. Der Staat betrachtete die beiden Patriarchen stets als seine Unterthanen. Im Orient brachte es Rom nur zur Anerkennung des ersten Ranges in der Reihe der Patriarchen ohne größere Machtvollkommenheit; seine kirchlichen Prärogativen wurden geachtet, die Consequenz des Prinzipats daraus geläugnet. Schmeichelhafte Ausdrücke kosteten den Orientalen überhaupt nicht viel, bedeuteten aber auch wenig (cf. Theod. ep. 113).

Als 381 Constantinopel gleiche Rechte mit Rom erhielt, protestirten Damasus, Siricius und Innocenz I. vergebens dagegen; als Chalcedon 451 diese Macht erweiterte, that Leo d. Gr. denselben Schritt eben so vergebens. Dogmatische Differenzen (z. B. im monophysitischen Streite s. 472) erhöhten die Spannung; Felix II. von Rom hob 484 die Kirchengemeinschaft mit Acacius von Constantinopel auf. Kaiser Justin zwang den Patriarchen von Constantinopel sich dem Papst Hormisdas 519 unter demüthigenden Bedingungen zu fügen. So endete das erste Schisma 484—519. Unter Kaiser Justinian 537—555 unterlag dagegen Rom (Vigilius im Dreikapitelstreite). 587 stellte der byzant. Kaiser seinen Patriarchen höher, und Johannes ὁ *Νηστευτής* nahm den Titel *ἐπίσκοπος οἰκουμενικός* an; trotz der Protestation Pelagius und Gregors I. von Rom. Gregor lehnte den Titel für sich ab (ep. 8, 30.) und dafür nahm er zur Beschämung des Gegners den noch bestehenden servus servorum dei an. Aufs Neue siegte Constantinopel im monotheletischen Streite über Martin I. von Rom 649—654; zweimal traten gegenseitige Anatheme ein 646. u. 649. Unter Kaiser Constantin Pogonatus 668—685 herrschte ein neues Schisma, das auf dem sechsten öcumen. Concil von Constantinopel 680 mit dem Siege Agatho's von Rom endigte.

Das von Justinian II. berufene siebente öcumen. Concil 692 (Ergänzung des fünften und sechsten, die sich blos mit der Dogmatik beschäftigt hatten, daher *σύνοδος πενθέκτη*, cono. quinisextum, im kaiserl. Palast *Τρούλλος*, daher Trullanum II.) setzte die Abweichungen der griechischen von der römischen Kirche in der Verfassung gesetzlich fest; die Folge war eine Protestation Sergius I. von Rom, die der Kaiser, einer Empörung seiner italien. Truppen wegen, un-

geahndet lassen mußte, und die noch jetzt jeder Papst aufrecht erhält, daher das Concil nur für die orientalische Kirche als ökumenisch gilt.

Im Bilderstreite standen sich Anfangs Rom und Constantinopel feindselig entgegen; der Ausgang des Streites versöhnte sie, und hielt die völlige Trennung noch auf.

## §. 60.

## Kirchenzucht und Spaltungen.

Die Kirchenzucht hielt auch in diesem Zeitalter die Mitte zwischen asceti-schem Rigorismus und laxem Indifferentismus, doch wendete sie sich immer mehr dem Aeußerlichen (der Legalität) zu und von dem Innerlichen (der Moralität) ab. Auf der einen Seite schadete ihr der Unterschied zwischen ἀρετή und ἄσκησις, der selbst in die kirchliche Gesetzgebung eindrang (besonders durch das Concil von Elvira 305; dagegen das Concil von Gangra um 360), und auf der andern die Unmöglichkeit, seit der Verbindung der Kirche mit dem Staate die Strenge der Disciplin gegen die Masse der Uebertreter, namentlich gegen die Vornehmen, geltend zu machen. Rühmliche Ausnahmen machen tüchtige bischöfliche Persönlichkeiten, z. B. Chrysostomus (hom. in Mth. 82.), Ambrosius (ep. 51. opp. II, 1207. Paulin. v. Ambr. §. 24. Theodoret. 5, 17.), Synesius (ep. 58.) u. A. Doch räth schon Augustin, die Disciplin mehr aufs Wort zu beschränken (c. Parmenian. 3, 13 sq.); Nectarius von Constantinopel schaffte die Bußpresbyteren ab (390, angeblich weil ein Diacon einer Frau in der Kirche Gewalt anthat Socr. 5, 19.) und gab den Genuß des Abendmahls frei, was aber der Sittlichkeit nicht förderlich war. Leo I. erklärte öffentliche Beichte für unnöthig, Ohrenbeichte genüge (ep. 136).

Den Reuigen wurde in periculo mortis die Absolution und Communion ertheilt; wurden sie gesund, traten sie in die Klasse der poenitentes zurück. (Conc. Nic. 13.) Die Bußklassen blieben dieselben (§. 12). Wichtig ist die Unterscheidung zwischen peccata occulta und publica; für erstere genügte eine Privatbeichte (meist vor den Bußpresbytern), so wie Privatbußübungen (nach einigen schon die confessio vor Gott. Conc. Cabilon. 813. c. 33.); die letzteren mußten öffentlich gebeichtet und gebüßt werden. Die Bußübungen galten bald als Mittel der Sündenvergebung; der priesterlichen Absolution legte man eine magische Kraft bei.

In den Germanenstaaten tauchte (ein Nachhall des alten Wehrgeldes) die Sitte auf, Sünden durch sogenannte gute Werke abzubüßen, z. B. durch Wallfahrten, Almosen u. s. w. (permutatio); ja selbst diese konnte man in eine Geldbuße (compositio) verwandeln, welche dann für die Armen, Gefangenen u. s. w. verwendet wurde. Diese Sitte, obgleich vom Concil zu Cliff 747 als Mißbrauch bezeichnet, drang auch in die libri poenitentiales ein. Für besonders schwere Verbrechen erfand die Zeit besondere Bußqualen (allerhand Entbehrungen, Barfußgehen, Einschmieden in eiserne Ringe u. dergl.). Solche Selbstpeiniger brandschatzten oft das Volk (Capit. Car. M. Baluz. I, 239.)

Die Excommunication geschah seltener, und wurde selbst gesetzlich beschränkt (Car. M. Capit. 803. Baluz. I, 136. VI, 217.), dagegen gewann sie an Kraft durch die damit verbundenen bürgerlichen Wirkungen (Childeberti Capit. 595. Baluz I, 17. Pipini Capit. 755. c. 9. ib. VII, 215. Syn. Regiaticina (Pavia) 860 c. 12. Mansi XIV, p. 934).

Um die kirchliche Disciplin erwarben sich besondere Verdienste die Synoden von Illiberis (Elvira) in Spanien 305, und Cloveshove (Cliff) in England 747. Eigene Werke darüber (libri poenitentiales) schrieben im Orient Patriarch Johannes IV. Jejunator (ὁ Νηστευτής) 582—595, im Occident

Theodor von Canterbury 680; das meiste Ansehen gewann der liber poenit. Romanus.

Schisma des Donatus, das einzige bedeutende, ein Kampf fanat. Rigorismus und Separatismus mit der besonnenen Kirchenlehre, Nachwirkung des Montanismus und Novatianismus.

In der diocletian. Verfolgung zeigten sich zwei Extreme, eine Feigheit, welche die heiligen Schriften den Heiden auslieferte (traditores) und ein falsches, ehrgeiziges Bestreben nach dem Märtyrerthum. Gegen die letztere Verirrung erklärten sich der besonnene Bischof von Carthago Mensurius und sein Archidiacon Cäcilianus; sie hemmten die schwärmerische Verehrung, die das Volk solchen selbstgemachten Märtyrern zollte, vielleicht sogar durch gewaltsame Mittel. Die fanat. Gegenpartei, an ihrer Spitze Bischof Secundus von Tigisis, Primas von Numidien, erklärte sie für Traditoren (obwol Mensurius die heiligen Schriften dadurch gerettet, daß er den heidnischen Obrigkeiten häretische Bücher statt derselben ausgeliefert), und schlug auf einer Synode von Cirta 305 Excommunication gegen die eigentlichen Traditoren, wie gegen die uneigentlichen (die Ueberlieferer nichtheiliger Bücher) vor; sie fiel aber damit durch. (Deshalb werden die Canones dieser Synode von den Donatisten (fälschlich) für untergeschoben erklärt.)

Mensurius † 311. Die Gleichgesinnten wählten Cäcilian zum Bischof und zwar mit Uebergehung der Presbyteren, so wie der numidischen Bischöfe, die befragt zu werden pflegten (doch war es kein Muß); sie ließen ihn schleunigst durch den Bischof Felix von Aptunga ordiniren. Die Gegenpartei (an ihrer Spitze eine alte, frömmelnde, aber reiche Witwe, Lucilla, die Cäcilian wegen abergläubiger Reliquienverehrung getadelt) nebst den numidischen Bischöfen erklärten die Wahl für ungültig, und setzten einen Visitator als Bisthumsverweser ein; die Seele der Opposition war Bischof Donatus von Casae nigrae; die Ordination Cäcilians erklärten sie für nichtig, weil sowol Felix als Cäcilian traditores seien, unfähig zur Verwaltung kirchlicher Aemter und Handlungen. Cäcilian erklärte sich zu einer neuen Wahl und Ordination bereit; sein Anerbieten ward verworfen, er selbst excommunicirt und der Lector Majorinus zum Gegenbischof gewählt. Constantin d. Gr. erklärte sich gegen die Donatisten; die Untersuchung übertrug er dem Bischof Miltiades (Melchiades) von Rom und einer Synode von 5 gallischen und 15 italienischen Bischöfen 313, welche ebenfalls gegen dieselben entschied. Majorin appellirte an den Kaiser, der zu Mailand 316 beide Partheien anhörte und den Spruch bestätigte. Majorin war unterdeß 315 gestorben.

Die Donatisten wurden nun verfolgt und ihnen die Kirchen entrissen; sie entbrannten in heftigem Fanatismus; an Majorins Stelle trat Donatus der Große, ein energischer Character. Die Mönche und die von den großen Gutsbesitzern sehr gedrückten Landleute nahmen Parthei für die Verfolgten; sie suchten mit Gewalt Märtyrer zu werden, angegriffen tödteten sie sich selbst, bettelnd, auch raubend und plündernd zogen sie von Ort zu Ort (circum cellas, daher circumcelliones). Da gewährte Constantin 317 und 321 Duldung und verfuhr mit Milde. Constans, seit 340, suchte sie anfangs durch Geldspenden zu gewinnen; da das nicht fruchtete, ordnete er seit 347 neue blutige Verfolgungen an. Die Circumcellionen schaarten sich unter Fasir und Axido aufs Neue; bewaffnet, mit Fahnen, auf denen deo laudes stand, zogen sie durchs Land, die Reichen und der Clerus wurden gemordet, die Landhäuser und Kirchen niedergebrannt; entlaufene Sclaven, schlechte Schuldner vermehrten den Haufen. Der Staat verfuhr immer gewaltsamer, exilirte die Führer, confiscirte die Gü-

ter, trieb die Donatisten mit Bewaffneten in die kath. Kirchen u. s. w. Donatus starb im Exil; an seine Stelle trat Parmenianus, Bischof von Carthago 362—390. Julian gab 361 Glaubensfreiheit und den Donatisten die Kirchen zurück, die sie einer fanat. Reinigung unterworfen. Die folgenden Kaiser erließen zwar Gesetze (373, 377), aber sie traten nicht in Wirkung; die Donatisten hatten ein entschiedenes Uebergewicht, Parmenian nahm 376 sämmtliche Kirchengüter für sie, als die Rechtgläubigen, in Anspruch. Allein nach 390 zerfiel die Secte in sich selbst; ein donatistischer Grammatiker Tychonius (Verfasser eines Commentars zur Apoc., Erfinder der 7 regulae hermeneuticae) stiftete eine mildere Parthei, welche zwischen den Donatisten und der Kirchenlehre zu vermitteln suchte; ihr neigte, Parmenians Nachfolger, Primianus sich zu, der aus Politik, um die Secte zu verstärken, den Gefallenen und Abweichenden sehr mild entgegenkam. Ihm gegenüber stiftete ein gewisser Presbyter Maximianus zu Carthago eine Secte, welche die schroffen Grundsätze der Donatisten noch übertrieb. Er brachte 393 ein Concil zu Cabarsusa von 100 Bischöfen zusammen, welches den Primian entsetzte; dagegen bannte Primian seinen Gegner auf dem Concil zu Bagai 394 (von 310 Bischöfen besucht) und verfolgte seine Anhänger mit Feuer und Schwert. Die Donatisten verbanden sich mit den rebellischen Fürsten von Mauritanien, Firmus und Gildo, und als letzterer von Stilicho 398 besiegt ward, wurden sie in seinen Sturz verwickelt. Dialectisch trat ihnen mit großer Kraft Augustin entgegen, der die strengen Staatsregeln anfangs mißbilligte und ihnen ein Gespräch vorschlug (403), dem sie jedoch aus Furcht vor Augustins überlegener Gelehrsamkeit stets auswichen. Nun bekämpfte sie Augustin in vielen Schriften; 405 erschienen neue Zwanggesetze (cod. theod. XVI. 5, 38. 6, 3—5. 11, 2.), die nun selbst Augustin billigte. Nach Stilicho's Tode gewährte ihnen 410 Honorius Duldung, dagegen zwang er sie 411 sich zu einem Colloquium mit Augustin zu stellen. Es kam zu Carthago zusammen (286 katholische Bischöfe, ihr Sprecher Augustin, 279 donatistische, ihr Sprecher Petilianus). Der kaiserliche Tribun Marcellinus sprach Augustin den Sieg zu, und aufs Neue begannen blutige Verfolgungen. Gesetze gegen die Donatisten 412 (cod. theod. XVI, 5. 52. (414.) ib. 54.). Die Vandalen, von den Donatisten als Befreier mit Jubel begrüßt, verfolgten sie gleich den Katholiken, weil sie Antiarianer waren; Justinian ließ sie nach der Wiedereroberung Africas von seinen Soldaten verfolgen. Ende des 6. Jahrh. aber waren sie wieder sehr mächtig (Gregor M. ep. 2, 33. 3, 32. 5, 36.); die saracenische Eroberung machte ihnen ein Ende.

Streitpunkte:

1) **Die Lehre von der Kirche.** Die Donatisten forderten Reinheit und Heiligkeit auch für die sichtbare Kirche, deshalb strenge Bußdisciplin und Excommunication aller Verbrecher; Beweis u. A. Visionen und Wunder; die Donatisten sind die rechtgläubige Kirche, die übrige Kirche ist im Irrthum, trotz ihrer Bischöfe und sedes apostolicae. Eine Kirche, die Sünder und Ungläubige in ihrer Mitte duldet, entbehrt des Characters der wahren Kirche. Augustin: Außer der (sichtbaren) Kirche ist kein Heil: Wunder und Visionen beweisen nichts, einzige Norm ist die Schrift; die reine Succession der Bischöfe ist nothwendig zur rechten Kirche, die apostol. Tradition in allem zu bewahren; Christus selbst hofft in der Kirche bei seiner Wiederkunft nicht viel wahrhafte Gläubige zu finden. Luc. 18, 8. und verbietet, das Unkraut auszuraufen, um nicht den Weizen zu beschädigen.

2) **Lehre von den Sacramenten.** Die Donatisten: ihre Wir-

kung hängt von der Würdigkeit und Frömmigkeit des Spendenden ab; Katholiken: allein von der Gnade des Einsetzenden (Christi) und ihrer richtigen Vollziehung.

3) **Verhältniß der Kirche zum Staat.** Donatisten: (sie vertraten eigentlich die vom Christenthum selbst aufgebrachten Ideen vom Unterschied des Weltlichen und Geistlichen, und von der Gewissensfreiheit); völlige Trennung der Kirche vom Staate ist nothwendig. Augustin: der christl. Staat ist ein ganz neuer Begriff, und läßt sich nicht nach den alten Grundsätzen beurtheilen. Die christl. Obrigkeit muß die reine Lehre schützen und die Widerstrebenden selbst mit Gewalt zur Wahrheit zwingen (*ἀνάγκασον εἰσελθεῖν* Luc. 14, 23.), um ihres eigenen Seelenheils willen.

(In einem verlorenen Werke contra partem Donati libr. II. hatte Augustin gesagt: non sibi placere ullius saecularis potestatis impetu schismaticos ad communionem violenter arctari. Dagegen retract. II, 5: et vere tunc mihi non placebat, quia nondum expertus eram, vel quantum mali eorum auderet impunitas, vel quantum iis in melius mutandis conferre posset diligentia disciplinae. Ueber die Menge der Umgekommenen tröstet er sich mit der seligen Inbrunst der Gewonnenen ep. 185, 32. (50) opp. II, 656.)

Heilsam war es für die Kirche, daß der hochmüthige Separatismus und der starre Fanatismus der Donatisten gebrochen wurden; noch heilsamer wäre es gewesen, wenn sie das Richtige in ihrer Lehre, die Gewissensfreiheit und die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, geachtet und angenommen hätte.

***Optatus Milevitanus*** (um 368) de schismate Donatistarum libr. VII. ed. du Pin. Par. 1700.

***Augustinus*** contra ep. Parmeniani libr. 3. — de baptismo c. Donatistas libr. 7. — c. literas Petiliani libr. 3. — c. Cresconium grammaticum libr. 4. — breviculus collationum cum Donatistis libr. 3. — Epistolae passim. (bes. ad catholicos ep. c. Donatistas de unitate ecclesiae.) — Gesta collat. Carth. hab. Mansi IV, 1.

---

# Abschnitt III.

## Christliches Leben, christlicher Cultus.

## Cap. I.

### Christliches Leben.

### §. 61.

### Christliches Volksleben.

Je mehr die Schule sich von dem Leben losriß, desto mehr verloren auch die bessern Kirchenlehrer an Einfluß auf das Volk, zu dem die Resultate ihrer Forschung erst durch das trübe Medium des rohen, ungebildeten, niedern Clerus gelangten. Trotz aller Bemühungen großer Kirchenlehrer, Synoden und Herrscher um die Kirchenzucht, trotz des Ernstes der kirchlichen Gesetzgebung versank

das Volk immer tiefer in Rohheit und Genußsucht; kaum daß die, leider häufig ausartenden, religiösen Streitigkeiten ein gewisses Interesse an geistigen Dingen rege hielten. War die Rohheit des griech.-röm. Volkes eine feinere sinnliche Genußsucht, so war die der Germanen roher und ungeschlachter, schon weil man meinte, den sinnlich ungebildeten Völkern das Christenthum dadurch nahe bringen zu müssen, daß man es ihnen in möglichst sinnlich reizender und befriedigender Form gab. Dazu kam, daß, seit die Staatsregierung sich für's Christenthum interessirte, der große Haufe aus eigennützigen Motiven übertrat, und eine Masse Scheinchristen mit christlichem Namen, aber heidnischem Wesen entstanden, denen gegenüber die wahren, ernsten Christen dieselbe Schmach zu erdulden hatten, wie Anfangs die Christen überhaupt den Heiden gegenüber. cf. Aug. in ψ. 90. tom. 1, §. 4—48. tom. 2, §. 4. Hieron. in ep. ad Tit. c. 1. Liban. pro templ. ed. Reiske. p. 177. Gregor. Naz. or. 33. Chrysost. in II. Corinth. hom. 26. Bei alledem gab es treffliche christliche Charactere in Menge, namentlich eine große Anzahl ausgezeichneter christlicher Frauen.

Die kirchliche Strenge wendete sich sehr bald gegen anstößige Volkssitten; Constantin verpönte, Honorius verbot die unsittlichen Schauspiele und Gladiatorenkämpfe; die Willkühr der Herren gegen ihre Sclaven, der Väter gegen ihre Kinder wurde beschränkt; das Aussetzen schwächlicher Kinder untersagt, für die Hülfsbedürftigen aller Art gesorgt; Selbsthülfe und Selbstmord kirchlich gestraft. (Synode von Auxerre 578. c. 17. Theodor. Cantabr. Capit. c. 63. Concil von Toledo 693. c. 4.) Hinsichtlich der Ehescheidung, der zweiten Ehe, des Eidschwures, der Aufhebung der Todesstrafe drang die Kirche gegen den Staat nicht durch. Heidnische Institutionen, die sie nicht völlig aufheben konnte, nahm die Kirche wenigstens unter Aufsicht, z. B. die Ordalia oder Gottesurtheile. Obgleich die Kirche sich scharf gegen dieselben erklärte, gelangten sie doch in den Gesetzgebungen Königs Gundobald für Burgund, und selbst Karls des Großen für das Frankenreich zu gesetzlicher Anerkennung. (cf. Baluz. I, 265. 389. 466.) Man begnügte sich daher, ihnen eine Art kirchlicher Weihe zu geben.

Sehr lax waren die KVV. hinsichtlich der Lüge, namentlich der Nothlüge; der einzige Augustin verwirft alle Lüge (de mendacio); in gewissen Fällen gestatteten sie die meisten; cf. Hieron. comm. ad Gal. 2, 11 — ep. 48. Basil. ep. 8. Chrysost. de sacerd. 1, 5. Cassian. collatt. 17, 8, 77. In dogmatischer Hinsicht gestattete man ein ἀγωνιστικῶς scribere, bei dem man auch Scheingründe ohne Gewissensbisse anwenden könne.

Ins Ungeheure wuchs der Aberglaube des Volkes in der Heiligen-, Märtyrer-, Reliquien- und Marienverehrung; in allen diesem erblickten namentlich die Germanen und die neubekehrten Völker einen Ersatz für die Menge der ihnen entrissenen Götter; man stattete die Gegenstände der Anbetung mit Wundern aller Art aus; man trug die Reliquien als Amulette, stellte eine Art Orakel mit der heil. Schrift an (sortes sanctorum); den christlichen Gebräuchen (z. B. dem Gebet, dem Kreuzeszeichen, dem Tauf- und Weihwasser, dem Abendmahl u. s. w.) legte man magische Kräfte bei; den sog. guten Werken die Kraft, zur Seligkeit zu wirken (namentlich außerordentlichen Selbstpeinigungen). Beweis dafür: die Acten der Synoden Orleans 511, Auxerre 578. Chalons sur Saone 813. die Capitularien Karls des Gr. v. 789, 794, 811, 814. Hieron. in Mth. 4, 23. Chrysostom. ad pop. Antioch. hom. 19, 4. Greg. Tur. de mirac. Martini. Alcuin ep. 147. Theodulf Aurel. ep. 147. al.

An dieser Rohheit des Volkes trug die größte Schuld die Bildungslosigkeit und Rohheit des niedern, ja selbst des höhern Clerus, namentlich in den germanischen Ländern. Verordnungen zu besserer Zucht und Bildung waren sehr häufig, besonders die Synoden von Cliff 747, Mainz, Arles und Chalons sur Saone 813 eiferten dafür, auch Karl d. Große, Alcuin, Bonifazius, Theodulf v. Orleans (Capit. ad parochiae suae sacerdotes), Chrodegang v. Metz u. A. Sie forderten von den Geistlichen, daß sie wenigstens die Symbole, das Vaterunser und die Liturgie übersetzen und auslegen, besonders aber, daß sie in der Landessprache predigen könnten. Die Bischöfe sollten durch häufige Visitationen dahin wirken; für solche, die nicht selbst predigen konnten, ließ Karl der Große durch Paul Warnefrid ein homiliarium aus den besten KVV. zusammenstellen, nach den Texten der römischen Kirche. Von den Pathen forderte Bonifaz, daß sie die Taufformel und das Sündenbekenntniß in der Landessprache auswendig wüßten. Auch für den Volksunterricht sorgten außer Karl d. Großen viele bessere Bischöfe; aber freilich waren es nur schwache Anfänge.

## §. 62.

## Mönchsthum.

### A. Im Orient.

Neben der Laxheit des Volkes machte sich nun die sittliche Strenge Einzelner geltend, und artete in Rigorismus aus, der auf kirchlichem Wege dasselbe versuchte, was den Donatisten auf häretischem mißgeglückt war, nämlich eine Gemeine von lauter Heiligen darzustellen. Einzelne zogen sich als Anachoreten in die Einsamkeit zurück, unter Gebet und Arbeit lebend, und von letzterer sich erhaltend und Almosen spendend; bald aber kam die Sitte auf, daß sich solche in förmliche Genossenschaften unter Regeln und Vorstehern vereinigten, das Ascetenthum ging ins Mönchsthum über. Als Ascet alter Art glänzt in Aegypten Paulus, nach ihm Antonius, der Vater des Mönchsthums; nachdem er sein Vermögen den Armen gegeben und unter vielen Selbstpeinigungen und Entsagungen eine Zeitlang als Anachoret gelebt, sammelten sich Gleichgesinnte um ihn, die ihre Zellen an einander bauten, und gemeinschaftlich frommen Uebungen und Betrachtungen sich hingaben. Noch während Antonius, dessen Zelle eine Art Wallfahrtsort ward, lebte, bevölkerten sich die Wüstengegenden Aegyptens mit solchen Eremiten, die meist Körbe flochten und ein Stückchen Land bearbeiteten; Antonius stand im Rufe der Wunderkraft und ganz besonderer Versuchungen; zweimal (311 in der diocletianischen Verfolgung und 325 im arianischen Streite) ging er nach Alexandrien, und der Ruf seiner Heiligkeit war so groß, daß selbst die Heiden, obwol er ihnen kühn trotzte, sich nicht an ihn wagten; Kaiser Constantin und seine Söhne standen mit ihm in Verkehr, und er sagte ihnen furchtlos die Wahrheit. 105 Jahre alt starb er.

Seine Schüler bildeten in allen Gegenden Aegyptens dergleichen Mönchsgenossenschaften, denen sie gewöhnlich als Leiter vorstanden. Pachomius gab der Observanz eine gesetzliche Kraft, indem er die erste Mönchsregel aufstellte. (Zu finden bei Pallad. hist. Laus. c. 38.) Die Eremiten sollten in Klöstern (κοινόβια, μοναστήρια, φροντιστήρια, λαῦραι, μάνδρα) zusammenleben, unter einem Vorsteher (ἡγούμενος, ἀββᾶς, ἀρχιμανδρίτης); sie sollten sich mit Ackerbau, Korbflechten, Teppichflechten (aus Rilschilf) beschäftigen; über diese Arbeiten war der οἰκονόμος gesetzt, der den Verkauf besorgte; jedes Kloster hatte deshalb sein eigenes Schiff. Die Mönche waren durch eine bestimmte

Kleidung ausgezeichnet; sie bestand in einem Leibrock von grauer Leinwand bis über die Knie, zusammengehalten durch einen Gürtel, über diesem trugen sie einen weißen Pelz und eine wollene Kappe. Sie waren nach dem Stande ihrer geistigen Entwickelung in 24 Classen (nach dem Alphabeth) eingetheilt. Aufgenommen wurden nur bürgerlich Unbescholtene, Freie und Mündige. Nach einem Noviziat legte der Competent das Gelübde (*ὁμολόγησις*) ab. Eine Anzahl Klöster standen unter einem Haupt- (gewöhnlich dem Mutter-) Kloster, in welchem sich der *μέγας οἰκονόμος* befand, der die Cassengeschäfte besorgte, den Verkauf und die Vertheilung des Ueberflusses an die Armen und Kranken leitete und controllirte. Die Vorgesetzten sämmtlicher Klöster hielten zweimal jährlich (um Ostern und im October) eine Conferenz im Hauptkloster, zu gegenseitiger Besprechung und Erbauung. Das Hauptkloster der pachomischen Stiftung lag auf der Nilinsel Tabennä; die Anzahl seiner Mönche soll sich von 3000 schnell auf 50,000 gemehrt haben. Pachomius stiftete auch Klöster für Frauen (*ἀσκήτριαι*, sanctimoniales, castimoniales, monastriae, nonnae); sie standen unter einer *ἀμμᾶς*.

Aehnliche Cönobitengesellschaften gründete Ammon in dem nitrischen Gebirge und dort, wie in der daran stoßenden Wüste Scethis, entstanden bald die berühmtesten Mönchssitze. In Palästina stiftete nach dieser Regel Hilarion bei Gaza das Hauptkloster, das bald Töchter durch ganz Syrien und Palästina hatte. In Armenien wirkte dafür der Arianer Eustathius, Bischof von Sebaste. Socr. 4, 23. 24. Sozom. 1, 12—14. 6, 28—34. Die Zahl der Mönche im Orient schwoll ungeheuer an; Sucht nach einer Art Martyrium, Reue, Ehrgeiz u. s. w. trieben Manchen zu dieser Lebensart. Das Mönchsthum wurde übermäßig gepriesen und verehrt als *ὁ τῶν ἀγγέλων* oder *ἀγγελικὸς βίος*, *τὰ οὐράνια πολιτεύματα*, *φιλοσοφία*, *φιλοσ. γένος*; alle Frommen A. und N. T. sollten Asceten gewesen sein (daher *βίος ἀποστολικός*). Hieron. ep. 49. adv. Helvid. 9. Sozom. 1, 12. Epiph. 51, 10. 61, 4. Später gewann es für die Ehrgeizigen Reiz, weil aus den Klöstern am liebsten die Geistlichen, selbst die Bischöfe genommen wurden (Gesetz des Arcadius 398 cod. Theod. 16, 2, 32.); für die Bedrückten und Sclaven, weil es von den Lasten der Knechtschaft, der Kriegs- und Frohndienste u. s. w. befreite.

Die Anachoreten alter Art (Hieron. ep. 22. Cassian. collat. 18, 4. 7.), in Syrien Remoboth, in Aegypten Sarabaiten genannt, lehnten sich wider die neue Ordnung, namentlich das Abtsregiment, auf; bald aber verschwinden sie fast gänzlich, das Cönobitenthum siegte, und brachte eine Reihe großartiger Erscheinungen hervor, die als freimüthige Rathgeber, als Aerzte, als Missionare, als Seelsorger, als Erzieher, oft als Ernährer und Anbauer ganzer Gegenden heilsam wirkten. cf. Theodoret. relig. hist. 13. Nilus ep. 2, 46. Leider mischte sich mit ihrer Arbeitsamkeit und Wohlthätigkeit auch geistlicher Hochmuth, Müßiggang, Nichtachtung der Gesetze (Chrysost. or. 17. 18. ad pop. Ant. Theodoret. 5, 19. cod. theod. 9, 40, 16.), Ehr- und Genußsucht, Fanatismus gegen Andersdenkende (gegen die Heiden schritten sie oft mit gewaffneter Hand ein, und zerstörten die Tempel; Ambros. ep. 2, 17.; gewaltthätige Bischöfe brauchten sie häufig für ihre dogmatischen und hierarchischen Zwecke). Socr. 6, 7. 7, 13. Ihre pharisäische Werkheiligkeit schuf neue Arten von Selbstpeinigungen; cf. Theodoret. hist. relig. c. 28—34. Sozom. 6, 28.; es gab Heilige, die auf Säulen sich aufhielten, und dort Ansprachen ans Volk hielten (Stylitae); der erste Symeon, Anf. des 5. Jahrh. (Theod. l. c. 25. Evagr. 1, 13.); andere lebten, wilden Thieren gleich, von Wurzeln und Beeren (*βόσκοι*) Evagr. 1, 21. Sozom. 6, 33.; andere nur von Almosen;

noch andere hielten abwechselnd Tag und Nacht, ohne je auszusetzen, Gottesdienst (*Ἀκοιμῆται*); für sie gründete ein gewisser Studion zu Constantinopel ein berühmtes Kloster um 450 (daher Studitae. Niceph. 15, 23.). Die heißen Charactere, das brennende Klima, die Peinigungen führten die Mönche oft zum Wahnsinn, Selbstmord, zur Wollust u. dergl.; schwärmerische Visionen, auch schwärmerisch-spiritualistische Irrthümer (z. B. die der Euchiten) grassirten unter ihnen. Greg. Naz. carm. 47. Andere, namentlich die Eustathianer und Audianer, übertrieben die Asceſe so, daß Synoden und Kaiser dagegen einschreiten mußten (Syn. von Gangra, 160—170. Mansi II. 1095. Socr. 2, 43. Sozom. 4, 24.), weil die bürgerlichen und häuslichen Verhältnisse zerrüttet wurden. Der Wissenschaft waren die Mönche meist abhold; die sinnlichsten, handgreiflichsten Ansichten, namentlich der roheste Anthropomorphismus, sagten ihnen zu.

Diese Ausartungen zogen ihnen viele Feinde zu; Kaiser Valens verfolgte sie heftig, besonders, weil so Viele sich der Wehrpflicht und den Steuern entzogen; solche holte er mit militärischer Gewalt aus den Klöstern; 365 erließ er sogar blutige Gesetze. Cod. theod. 12, 1, 63. Hieron. chron. ad ann. 376. Oros. hist. 7, 33. Andere Gegner waren die weltlich gesinnten Vornehmen, denen es ein Aerger war, wenn etwa Anverwandte sich der Asceſe hingaben und der Familie Schande machten. Die weiseren Synoden und KVV. (namentlich Chrysostomus) suchten den Ausartungen zu wehren, und beförderten deshalb das Cönobitenleben dem Anachoretenthume gegenüber. Einzelne Bischöfe nahmen die Klöster unter ihre Aufsicht, ja gründeten selbst mönchische Gemeinschaften, die neben den schon erwähnten Zwecken sich auch wissenschaftlichen Studien und dem Jugendunterrichte widmeten, so Basilius d. Große, Bischof von Cäsarea. Socr. 4, 21. Greg. Naz. or. 20. Die Bildung der Mönche in Aegypten beförderte besonders Abt Isidorus von Pelusium. Das votum stabilitatis hatte im Orient bedeutende Gegner. Epiph. 61, 7. Hieron. ep. 8. ad Demetriadem. (al. 130.)

### B. Im Occident.

Geweckt ward die Idee des Mönchsthums im Abendlande besonders durch Athanasius, während seiner Verbannung in Trier durch seine (sehr bald ins Lateinische übersetzte) Lebensgeschichte des Antonius; occidentalische Bischöfe, die im Oriente im Exil gelebt hatten, brachten die Liebe dazu mit, z. B. Eusebius v. Vercelli. Allein es wurde Anfangs sehr verachtet. (cf. Hieron. ep. 39, 5. 45. 127. Salv. de gub. Dei. 8, 4. Rutil. Numat. itinerar. 1. 439. (lucifugi viri.) Zunächst setzte es sich auf einigen Inseln im Mittelmeere fest, Gallinaria, Gorgonia, Palmaria, Capraria, die fast ganz mit Mönchen bevölkert wurden. Die bedeutendsten Kirchenlehrer interessirten sich dafür; in Italien führten es Ambrosius und Hieronymus (besonders unter den Frauen ep. 127.) ein; Augustin in Africa wollte sogar seinen Clerus mönchisch organisiren; als kirchliches Gegengewicht gegen die Circumcellionen begünstigte er das Cönobitenleben. Seine Ansichten darüber enthält sein Buch de opere monachorum. Einen bedeutenden Aufschwung gewann es in Gallien; Martin von Tours, Joh. Cassianus, Honoratus von Arles gründeten die Stammklöster, letzterer das wichtige auf der Insel Lerinum. Martin von Tours gab eine Mönchsregel, die Cassian erweiterte; Magnus Aurelius Cassiodorus gründete 480 das schöne Kloster zu Vivarium in Italien; er hatte die Idee, die Klöster zu Sitzen der Wissenschaft und zu Bildungsanstalten

für den Clerus zu machen (cf. de instit. div. lit. c. 28. 29. 30.); die occidentalischen Mönche legten sich nun hauptsächlich auf's Abschreiben alter Handschriften, auch classischer, und erwarben sich dadurch unsterbliche Verdienste. Martins von Tours Regel verpflanzte Patrik nach Irland. Eine zweite noch vollständigere Regel stellte Benedict v. Nursia (geb. 480) auf, der, nachdem er Einsiedler und Abt gewesen, das berühmte Kloster Montecassino bei Neapel, das Mutterkloster des Benedictinerordens, gründete, und in diesem den ersten Mönchsorden stiftete. Neben den gewöhnlichen Anforderungen des unbedingten Gehorsams, der Demuth, des Schweigens, der Keuschheit, gebot er Handarbeit, Ackerbau, wissenschaftliche Studien. Nach einer Prüfungszeit (Noviciatus) mußte der Eintretende das votum stabilitatis ablegen. Durch seine Schüler (besonders Placidus und Maurus) verbreitete sich seine Regel schnell über Italien, Sicilien, Gallien. (Seine Regel bei Holstenius I, 111 seq.)

Peinlicher und härter, so zu sagen massiver, ist die Mönchsregel Columbans; seine beiden Grundsätze: schon etwas Ueberflüssiges zu wollen ist Sünde; die geringste Nachlässigkeit ist so gut Sünde, als die größte. Auf Uebertretungen setzte er Peitschenhiebe (bei Holsten. 1, 170.).

Letzterer sticht etwas gegen die gewöhnliche Besonnenheit und weise Mäßigung, wodurch sich das occidentalische Mönchsthum vor dem orientalischen auszeichnet, ab. Die orientalischen Uebertreibungen bleiben dem Occident fremd; zwar kennt Benedict auch im Occident 4 Arten Mönche: Coenobitae, Anachoretae, Sarabaitae und Gyrovagi, die letztern Classen scheinen aber seltner gewesen und bei den Vernünftigeren nicht in hoher Achtung gestanden zu haben. Unter den Kasteiungen findet sich häufig die der Klausner (reclusi), die ihre Zelle nicht verließen; auch Säulenheilige, Akoimeten u. s. w. Greg. Tur. hist. Franc. 4, 6. 8, 15. 34. 10, 26.

Die Mönche standen im Occident unter bischöflicher Aufsicht, die oft in Tyrannei ausartete; gegen diese letztere hielt Gregor der Große die Lateransynode 601, ohne jedoch die Klöster der bischöfl. Aufsicht zu entnehmen. (Mansi X, 485.) Vom Clerus war Anfangs das Mönchsthum geschieden, es herrschte sogar eine gewisse Spannung, seit aber die Klöster Pflanzschulen für den Clerus wurden, trug man mönch. Institute auf den Clerus über, z. B. den Cölibat und die Tonsur. Socr. 1, 11. Im Abendlande that es Siricius 385. (ep. ad Himerium episc. Tarracon.) Augustin organisirte seinen Clerus mönchisch (sermo 49.) Die griechische Kirche sprach sich noch lange gegen diese Neuerung aus. (Conc. Gangr. — Socr. 5, 22. — Chrysost. in 1 Cor. hom. 19.

Vitae: Antonii auct. Athanasio — Pauli auct. Hieronymo. — Hilarionis auct. Hieronymo. — Martini auct. Sulp. Severo.

*Jo. Cassianus* collationes patrum — de institutis coenobiorum. — *Palladius* hist. Lausiaca. — *Theodoretus φιλόθεος ἱστορία*. — *Sulp. Severus* epp. III. de Martino; — dialogi III. de virtutibus monach. Orient. et b. Martini.

Socr. 4, 23. 24. Sozom. 1, 12—14. 3, 14. 6, 28—34. Hieronymus ep. 13. ad Paulinum de institutione monachi.

Hipp. *Helyot* hist. des ordres monastiques. Par. 1714. Deutsch Leipzig, 1753—56. 8 Bde. 4.

*Alteserra* Asceticōn s. origg. rei monast. lib. X, Par. 1674. 4.

*Musson* hist. pragm. des ordres monast. Par. 1751. 10. Bd. 8.

# Cap. II.

## Christlicher Cultus.

### §. 63.

### Einleitendes.

Der Cultus entwickelte sich weniger in den wissenschaftlichen Streitigkeiten (wiewohl einzelne, z. B. der Bilderstreit, darauf influiren), als im Leben des Volkes; die freibildende Volksthümlichkeit hatte hier ein großes Feld, auf welchem sie die Kirche meist gewähren ließ. Dadurch mußten natürlich viel abergläubige Elemente, zum Theil heidnische, in den Cultus eindringen, den man, um die sinnlichen Völker anzulocken und ihnen nicht Alles auf einmal zu entreißen, prachtvoller und cärimonienreicher machte, als es sich mit der Einfachheit des Evangeliums vertrug. Zwar findet sich die geistige Auffassung der Cultuselemente bei den bessern KVV., im Volksglauben selbst aber überwog die sinnlich-abergläubige, und konnte um so leichter wuchern, als der Riß zwischen Schule und Leben sich immer mehr erweiterte. Was sich im Leben ausbildete, ward von der Kirche anfangs geduldet, später gefördert, endlich gesetzlich festgestellt; zur Veräußerlichung des Cultus trug besonders Gregor der Große viel bei; einzelne Oppositionen (wie z. B. die Karls des Großen, cf. Capit. I. 789. c. 76. 77. III, 789. c. 4. 18. Francof. 794. c. 40.) trafen mehr die einzelnen Abnormitäten, als die verkehrte Grundrichtung des ganzen Cultuswesens.

### §. 64.

### Feier des Gottesdienstes. Kirchliche Kunst.

Der ganze Organismus des Gottesdienstes blieb derselbe (cf. §. 14. 15.), nur daß die Kunst immer mehr Antheil daran erhielt. Predigt, Administration der Sacramente, Gesang, Gebet blieben die Grundbestandtheile.

1) **Predigt.** Die Predigttexte wählte Anfangs der Bischof frei aus der Schrift; nach und nach stellte sich der Gebrauch fest, zu gewissen Zeiten (namentlich an Festen) gewisse Abschnitte zu behandeln. (cf. Aug. serm. 232. in 1 Joh. prolog. Chrysost. in Joh. hom. 10. in Act. hom. 4. [tom. 3, p. 85.]) Dieser Gebrauch ward kirchliche Regel, und die vom Diaconus Euthalius um 450 zusammengestellte Pericopenreihe erhielt kirchliche Sanction. Die Pericopenordnung der röm. Kirche ging durch Paul Warnefrieds Homiliarium in die fränk. und deutsche Kirche über. Im Orient trat die Predigt sehr in den Vordergrund; die Prediger bildeten sich nach rhetorischen und theatralischen Regeln; das Volk bezeigte seine Billigung durch Händeklatschen, Tücherschwingen u. s. w., zum Aerger besserer Kirchenlehrer. cf. Chrysost. in Mth. hom. 17, 7. in Act. hom. 30, 3. Aug. serm. 61, 13. Eus. 7, 30. Die Reden berühmter Kanzelredner wurden von Tachygraphen nachgeschrieben, und kamen oft entstellt ins Publikum. (Greg. Naz. or. 32. Gaudentius Brixian. opp. Brix. 1738. p. 220.) Im Occident trat die Predigt gegen das Liturgische sehr zurück; die Bischöfe begnügten sich meist mit kurzen, erbaulichen Ansprachen (sermones).

2) **Sacramente.** Die missa fidelium umfaßte das heilige Bundeszeichen, das Abendmahl; es galt als das größte Mysterium, das Ungeweihten nicht verrathen werden durfte. Ambr. de myst. c. 1. Cyrill. Hieros. cat. 6,

29. Aug. in ψ. 103. Chrysost. in Mth. hom. 23. Basil. de Sp. S. 27.; Theodoret. in Num. quaest. 15. (daher der häufige Gebrauch von Worten, wie μυσταγωγία, μυσταγωγός [Chriſtus], μεμυημένοι, ἐποπται [die Getauften], ἀμύητοι [die Ungetauften]). Von den Agapen war es ſchon früher getrennt, dieſe gingen in wohlthätige Speiſungen von Seiten der Reicheren über (Aug. c. Faust. 20, 20.); bald erhoben ſich dagegen aſcetiſche Bedenken; doch nahm ſie das Concil von Gangra dagegen in Schutz (c. 11.); andere Concilien verboten nur die Abhaltung derſelben in den Kirchen. (conc. Laod. 363. c. 28. Hippon. 393. c. 29. Trullan. II. c. 74.) Bald kam auch eine beſtimmte Abendmahlsliturgie auf, in verſchiedenen Gemeinen verſchieden; dergleichen finden ſich: Constitt. app. 8. bei Cyrill λόγοι μυσταγωγοί 5., Citationen daraus in den Homilien des Chryſoſtomus, Auguſtin u. ſ. w. Die Sitte des Niederwerfens (προσκύνησις) vor der Hoſtie bei deren Elevation findet ſich ſchon in der griechiſchen Kirche, Theodoret. dial. II. Inconfusus; im Occident ſpäter. Veräußerlichung und abergläubige Ausdeutung der Feier findet ſich ſchon früher. Cyrill. λόγ. μυσταγ. 5, 17.

Ueber die öftere Wiederholung des Abendmahlgenuſſes ſchwanken die KVV.; einige meinen, als Heilmittel könne es nicht oft genug genommen werden (Aug. ep. 54, 4.); daher man in einigen Kirchen, namentlich der röm., alexandrin. und ſpan., viermal wöchentlich (Sonnabend, Sonntag, Mittwoch, Freitag) öffentlich Communion in den Kirchen, und außerdem täglich häusliche mit den προηγιασμένοις (bloßem Brode, um vom Weine nichts zu verſchütten) hielt; — andere meinten, man müſſe ſolche wichtige Feier auf beſonders feierliche Zeiten verſchieben, weil man nicht ſtets in der rechten Stimmung ſein könne, Hieron. ep. 71, 6. Basil. ep. 93., und riethen, ſich ganz nach dem Gefühle des Bedürfniſſes zu richten, es aber ſo oft als möglich zu begehen (ſo außer Aug. und Hieron. Chrysost. in Hebr. 17, 4. in 1 Tim. 5, 3. in Eph. hom. 3, 4.). Die Communio sub utraque war allgemein, Chrysost. in II. Cor. hom. 18. Die Communio sub una galt als manich. Aſceſe; cf. Leo M. serm. 41, 5. Spuren einer Comm. sub una finden ſich in den προηγιασμένοις; zu den Kranken wurde das Brod, mit Wein beſprengt, in einer Kapſel getragen. (Conc. Turon. I, 461. Mansi VII, 950.) Geweihtes Brod (προηγιασμένα) nahm man mit auf Reiſen. Hieron. ep. 48, 16. Ambros. or. funebr. de obitu fratris Satyri. Basil. ep. 93. Man trieb damit Aberglauben, als wäre es ein heilkräftiges Amulet, Aug. op. imp. contra Julian. 3, 162. Concil. Caesaraug. (380) c. 3. Tolet. (400) c. 14. Der Aberglaube, als nütze es den Verſtorbenen, für die es genoſſen werde, führte zu den missis privatis, wogegen ſich die allgemeine Stimme erklärte und zu häufigem Genuß in der Gemeine rieth. Concil. Mogunt. (813) c. 23. — Concil. Cloveshov. — Theodulf. Aurel. Instit. cler. 7, 44.. In Africa erhielten auch die Kinder das Abendmahl. Aug. de peccat. mer. 1. 20. const. app. 8, 13.

Taufe. Die Kindertaufe ward allgemein als apoſtoliſche Inſtitution angenommen, doch im Orient kam ſie nicht durchgängig in Anwendung; man wollte den Kindern nicht zu früh die Taufgnade anvertrauen; Manche ſchoben ſie auf, um beim Tode Sündenvergebung zu erlangen, und bei großem Sterben ließen ſie ſich dann ſchaarenweiſe taufen. cf. Greg. Naz. or. 40. Greg. Nyss. de bapt. (tom. II. p. 221.) Chrysost. in Joh. hom. 18, 1. Im Allgemeinen ſchied man Getaufte und zu Taufende (Christiani [im engern Sinne] und Catechumeni, oder Fideles und Christiani [im weitern Sinne]). Cod. theod. de apost. 1, 2. Die Ἀκροώμενοι (audientes) durften nur dem Vorleſen der Schrift und der Predigt beiwohnen, die Γονυκλίνοντες (prostrati genuflecten-

tes cf. §. 15.), erhielten höhern Unterricht im Christenthume; es ward für sie gebetet (das Gebet bei Chrysost. in II. Cor. hom. 2, 5.) und sie erhielten den Segen des Bischofs; diesem allem wohnten sie knieend bei. Dann wurden die Katechumenen Taufcandidaten (competentes, i. e. simul petentes regnum coelorum Aug. serm. 216. oder φωτιζόμενοι); sie lernten das Symbol auswendig, Aug. serm. 212, 2. 58. Chrys. in Mth. hom. 20. (traditio symboli); ihr Name wurde in die Kirchenbücher (diptycha, matricula ecclesiae) eingetragen (ὀνοματογραφία, nomen dare baptismo, Christo, Cyr. cat. prolog. §. 1. Greg. Nyss. de bapt. t. II. p. 216.); bis zur feierlichen Aufnahme trugen sie das Haupt in der Kirche verhüllt, Aug. serm. 376., und es wurden allerlei Prüfungen, Weihungen, Beschwörungen mit ihnen vorgenommen. (Aug. de fide et opp. 6. Cyr. procat. 9. cat. 1, 5. Fulg. Ferr. bei Gallandi IX, 319.) Nach dem Exorcismus folgte das ἐμφυσᾶν, und das sacramentum operationis (der Bischof berührte das Ohr des Täuflings und sprach Ephatha nach Marc. 7, 34.). Ambros. de iis, qui sacram. initiantur 1. de sacram. 1, 1. In der africanischen Kirche empfing der Täufling vom Bischof geweihtes Salz, Aug. de catech. rud. 26. Confess. 1, 11. Vor der Taufhandlung mußte er das Symbol vor der Gemeine hersagen (redditio symboli) Aug. serm. 58. Cyr. cat. 18, 21. Dann folgte die Taufhandlung im Baptisterium, und zwar Männer und Weiber abgesondert, die Weiber von Diaconissinnen begleitet, stiegen nackt ins Taufbecken. Cyr. mystag. 2, 2. Ambr. serm. 20. Chrys. in Col. hom. 6. Aug. de civ. Dei 22, 8, 3. Der Täufling kehrte sich nach Westen, und sprach: ἀποτάσσομαί σοι, Σατανᾶ, καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ σου καὶ πάσῃ τῇ λατρείᾳ σου (Abrenuntiatio diabolo); dann nach Osten mit den Worten: συντάσσομαί σοι, Χριστέ. Nach dem Untertauchen vollzog der Bischof die Cheirotheste und die Salbung. Const. app. 3, 15. Epiph. 79, 32. Justinian. Novellae 6, 6. Die Salbung war eine doppelte, eine vorbereitende, vor dem Eintauchen am ganzen Leibe vollzogen, Cyr. Myst. 2, 3. Const. app. 7, 22., und eine vollendende an Haupt und Stirne. Cyr. Myst. 3, 1—4. Conc. Laod. c. 48. Die Cheirotheste und zweite Salbung wurde in der occidental. Kirche von der Taufe getrennt, als Firmelung (confirmatio), und gehörte zum Ressort des Bischofs. (Einige rechneten dazu nur die Cheirotheste; Hieron. adv. Lucif. 8. Aug. de bapt. c. Donat. 5, 33. Siric. ep. ad Himerium §. 2. Das Concil von Laodicea c. 7. schlug dazu auch die zweite Salbung und Innocentius von Rom bestätigte dies. [Decretale an Bischof Decentius 416., §. 6.]) — Nach dem Taufstage gingen die Täuflinge in weißen Kleidern, und erhielten (in der africanischen Kirche) Milch und Honig (Symbole der Kindschaft und Unschuld). Hieron. adv. Lucif. 8. Cod. can. eccl. Afr. c. 37. Zu den Taufzeiten kam das Epiphanienfest hinzu; die griechische Kirche taufte am Pfingstfeste nicht, weil dann die Fasten, die zur Vorbereitung gehörten, unterblieben. Chrysost. in Act. hom. 1, 6. Ueberhaupt wollten Viele in der griechischen Kirche die Taufe an keine Zeit gebunden wissen, l. c. §. 8., während die römische Kirche die Taufzeiten gesetzlich machte. Siricius decret. ad Himerium 385. §. 3.

Als nach Einführung der Kindertaufe die Missa fidelium in Wegfall kam, trug man den Namen mysterium auf gewisse geheimnißvolle, characteristisch christliche Lehren über, die man geheim hielt, z. B. Trinität, Person Jesu Christi u. s. w.

3) **Kirchliche Kunst.** a) Kirchengesang. Man sang Anfangs Psalmen oder Hymnen aus biblischen Worten zusammengestellt Die Versuche der Ketzer, ihre Irrthümer durch Kirchenlieder zu verbreiten (Bardesanes,

Arius u. A.) riefen Gegenverſuche von katholiſcher Seite hervor (Clemens von Alexandria [opp. I, 312.] Ephräm Syrus, Ambroſius, Hilarius von Pictavium u. A.). Das Concil von Laodicea (363) c. 59, verbot andere Lieder außer den canon. Pſalmen zu ſingen, die Synode von Braga (560) geſtattete Hymnen aus bibliſchen Worten zuſammengeſetzt. Doch brachen ſich die Hymnen katholiſcher Dichter Bahn, namentlich des Ambroſius. In den Kirchen wurden Cantores, *ψαλται*, angeſtellt. Conc. Laod. 24. In Antiochia führten unter Conſtantius die Mönche Flavian und Diodorus den Wechſelgeſang (τὸ *ἀντιφωνον*) ein, Theod. 2, 24. Socr. 6, 8.; im Abendlande ahmte ihn Ambroſius nach (die Veranlaſſung und Wirkung cf. Aug. Conf. 9, 6, 7. Paulin. vit. Ambr. §. 13.). Bald ward über theatermäßiges Singen geklagt. (Gerbert scriptt. eccl. de mus. I, p. 3. Hieron. comm. in Eph. 5, 19. Isidor Pel. ep. 1, 90.) In Rom brachte Gregor I. den Kirchengeſang auf eine hohe Stufe der Vollendung (gregorian. Geſang); in Deutſchland blieb er lange roh, ſo daß man ihn mit dem thieriſchen Heulen verglich. Karl der Große ſuchte ihn zu heben; unter ihm wurden nach einer alten Sage die Glocken in St. Gallen erfunden, und vom griechiſchen Kaiſer erhielt er eine Orgel zum Geſchenk; er lies Sänger aus Rom kommen und legte Singſchulen zu Metz und Soiſſons an; dadurch ward die lat. Sprache als Cultusſprache immer weiter verbreitet.

b) **Baukunſt.** Seit die Kirche die Einſeitigkeit abſtreifte, die alle Kunſt, als etwas Heidniſches, ſchlechthin verwarf, drohte die Gefahr, ſich dem Künſtleriſchen zu ſehr hinzugeben und dadurch auf Koſten der evang. Nüchternheit und Einfachheit die Sinnlichkeit und Phantaſie zu bevorzugen; dieſe Gefahr vermied die Kirche nicht. Schon zu Diocletians Zeit beſtanden prächtige chriſtliche Kirchen, nach der Verfolgung wurden ſie noch prächtiger aufgebaut. Chrysost. in Mth. hom. 50, 3. 80, 2. Isid. Pelus. ep. II, 246. Prächtige heidniſche Tempel wurden chriſtliche Kirchen, und der Gottesdienſt mußte dem Gebäude entſprechend ebenfalls an Pracht gewinnen, Zeno Veron. lib. tractat. 14.; beſonders Juſtinian zeichnete ſich durch kirchliche Prachtbauten (z. B. die Sophienkirche) aus. Sozom. 7, 15. Ev. 1, 16.

Die chriſtlichen Kirchen hatten meiſt die Einrichtung des jeruſalemiſchen Tempels; die Form war ein längliches Viereck (Baſilikenſtyl), Const. app. 2, 57., oder rund, achteckig, kreuzförmig, Eus. v. Const. 3, 50. Ev. 1, 14.; im Vorhof (*πρόναος, νάρθηξ*, ferula) ſtanden alle Ungetauften; von hier führte das ſchöne Thor (*πύλαι ὡραίαι*, porta speciosa) in das Schiff (*ναὸς, ἱερὸν, ἡ ναῦς*, navis), wo die getauften Laien ſich befanden (die Männer ſtanden meiſt links, die Weiber rechts, im Orient die letztern auf den Emporkirchen); von dieſem durch ein Gitter (*κιγκλίδες*, cancelli) und meiſt durch Stufen geſchieden, folgte der hohe Chor (*τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, τὰ ἄδυτα, τὸ ἱερατεῖον, βῆμα, χορός*, sanctuarium, sacrarium), vor welchem ein Vorhang (*τὰ ἀμφίθυρα*) hing; hier befand ſich der Clerus; der Thron des Biſchofs nebſt den Sitzen (*σύνθρονοι*) der Cleriker; dieſe nebſt den Kaiſern (als summis episcopis) empfingen hier das Abendmahl, bis Theodoſius der Große für letztere darauf verzichtete. Im Chor ſtand der Altar (*θυσιαστήριον, ἁγία τράπεζα*, altare, mensa sacra). Im Schiffe befand ſich die Kanzel (*ἄμβων*, suggestus, pulpitum), von dieſer, oder vom Altar oder dem *θρόνος* des Biſchofs aus wurde gepredigt. (Sozom. 6, 5.) Zu beiden Seiten des Schiffes liefen Betcapellen (*φροντιστήρια*), in welchen an einigen Kirchen Exemplare der Schrift zum Leſen auflagen. Zu den Kirchen gehörten mehre Nebengebäude, z. B. das *βαπτιστήριον*, in dem ſich das Taufbaſſin (*κολυμβήθρα*, piscina, fons) befand;

sie alle umschloß ein umzäunter Platz (αὐθριον, αὐλή, atrium), in dessen Mitte meist ein Wasserbehälter (κρήνη, cantharus), mit dessen Wasser man sich wusch oder besprengte. (Gegen diese Sitte Sozom. 6, 6. Theod. 3, 15. Tert. de bapt. opp. V, 226. Justin. apol. 1, 62.)

Die Sitte der Kirchweihe findet sich schon im 4. Jahrhundert, Eus. 10, 3. de v. Const. 4, 45. (als alljährliches Fest Sozom. 2, 26.); man legte ihr magische Kraft bei, Chrysost. in ψ. 149. serm. in Eutrop. tom. III. p. 386. de incomprehens. tom. I. p. 469. in Mth. hom. 32, 6. Athan. apol. ad Const. §. 17. Synes. ep. 67.

c) Bildende Kunst. Aus dem Privatleben (Conc. trull. II. c. 73. Chrysost. in ψ. 109, 6. Aug. in ψ. 73, 6. serm. 32, 13. 30. 2, 3.) gingen Bilder und Symbole in die Kirchen über, namentlich das Kreuz. Chrysost. in Mth. hom. 54, 4. Abbildungen Christi verwarf die erste Kirche, wegen seiner Knechtsgestalt. Doch finden sich schon frühe Nachrichten von Gemälden Christi und der Apostel, oder biblischer Geschichten und heiliger Personen an öffentlichen Gebäuden, Denkmälern, Kleidern u. s. w. (Eus. de v. Const. 3, 49. Aug. de cons. Evang. 1, 16. c. Faust. 22, 73. Chrysost. hom. in Melet. tom. II. p. 519. Greg. Nyss. or. in Abrah. tom. III, p. 476. 579. Basil. hom. 17. Asterius v. Amasea de divite et Lazaro), doch immer unter Widerspruch, Eus. ep. ad Constantiam (in den Acten des Concils von Constant. 754 und Nicäa 787.) h. e. 7, 18. Chrys. in Mth. hom. 27, 2. 78, 4. Aug. in Joh. tract. 30, 4.) In den Kirchen fanden die Bilder erst spät Eingang; für dieselben Aug. c. Faust. 73, 22. serm. 94. besonders Paulinus von Nola ep. 2, 12. carm. IX u. X. de St. Felicis natali; dagegen (aber nicht unbedingt) Nilus ep. 4, 61. Hieron. ep. 51. Ueber Aberglauben, der sich an die Bilder knüpfte, klagt schon Aug. de cons. Ev. 1. 10. de mor. eccl. cath. 1, 34. 75. Das Niederfallen vor den Bildern (προσκύνησις) kam in der orientalischen Kirche schon im 6. Jahrhundert in Gebrauch. — Cf. Aug. de trin. 8, 4. 5.

Kirchliche Gebräuche. Kirchliche Riten fanden statt bei der Ehe; sie wie die Verlobung wurden eingesegnet. Siric. ep. ad Himer. 1, 4. Heidnische Gebräuche (die Bekränzung der Eheleute, die Verschleierung, der Trauring, noch gemißbilligt bei Tert. de cor. mil. 13. de virg. vel. 11.) gingen in die Kirche über. Chrysost. in Tit. hom. 9. Ambr. ep. 19. Gelage waren verboten, Conc. Laod. c. 53. 54. Chrys. in Jer. hom. 48. 56. in 1 Cor. hom. 12. — Beim Tode fanden Gebete und Communion statt. Epiph. expos. fid. 23. Die 9tägige röm. Trauer wurde von einigen verworfen Aug. opp. III, 421., von andern gebilligt, const. app. 8, 42. Das Begräbniß wurde mit Gesang und Gebet begangen. Die Begräbnißplätze (κοιμητήρια, dormitoria) lagen Anfangs außerhalb der Städte; später ließ man sich gern in den Kirchen oder um dieselben herum begraben; Greg. Nyss. opp. II, 201. Aug. opp. VI, 378. Chrysost. in II. Cor. hom. 26. Socr. 7, 45. Leichenschmäuse waren verboten. Syn. Hippon. c. 29. Am Jahrestage des Todes brachten die Angehörigen Oblationen, und feierten das Abendmahl. (Der Aberglaube, als ob dieses den Todten nütze, führte zu den missis privatis.) Aug. ep. 22. serm. 172. Cyr. mystag. 5, 9.

Die Geistlichen erhielten Amtskleidung; das στιχάριον (vestis alba) war allen gemeinsam, die 3 ordines majores trugen darüber das orarium (stola), Presbyter und Bischöfe die casula oder planeta (φελόνης); die Bischöfe allein (die griechischen seit dem 4ten, die römischen seit dem 6. Jahrh.) das pallium (ἀμοφόριον).

Neu kamen hinzu die Sitte des Weihrauchs und der Kerzenanzündung am Tage. Can. app. 2. Ambros. in Luc. 1, 28. (Anfangs gemißbilligt Arnob. adv. gent. 7, 26. Lact. instit. 6, 2.) Ferner Processionen mit Gebet und Fasten (litaniae, rogationes); Bischof Mamertus oder Mamercus von Vienna führte sie bei einer öffentlichen Calamität 452 für die 3 Tage vor Himmelfahrt ein. Gregor der Große stattete sie mit neuen Cärimonien aus (litania septiformis). Sidon. Apoll. ep. 5, 14. 7, 1.

Eine eigenthümliche Art, Christo und den Heiligen seine Ehrfurcht zu bezeugen, bestand in den Wallfahrten; man besuchte die heiligen Stätten in Palästina, besonders seit Constantins Mutter, Helena, dieselben mit prächtigen Kirchen geschmückt hatte, Chrysost. in ψ. 109, 6. in Mth. hom. 7, 2. Eus. de v. Const. 1, 40. 2, 6. 9. 3, 2. 4, 21. Ambr. or. de obitu Theodos. Chrysost. hom. 85. Paulin. Nol. ep. 31. Ruffn. 10, 7. 8. Socr. 1, 17. Sozom. 2, 1. Sulp. Sev. 2, 34.; zu Rom die Gräber Pauli und Petri Chrysost. opp. II, 59. XI, 53. 54. Paulin. Nol. ep. 17, 2. 20, 2. 43, 1.; in Arabien, der Heimath Hiobs, Chrysost. de statuis hom. 7, 1.; bald legte man den Wallfahrten ein solches Gewicht zur Seligkeit und Sündenvergebung bei, daß die bessern KVV. sich dagegen aussprechen mußten. cf. Greg. Nyss. oratio de iis qui adeunt Hierosol. opp. II, 1084. Hieron. ep. 58. Chrysost. opp. II, 37. XI, 777. Caesar. Arel. serm. 90. 235. Eine Vertheidigung derselben findet sich Aug. ep. 78, 3. de civ. dei 22, 8.

*Procopius Caesar.* de aedif. Justiniani libr. VI. *Mart. Gerbert* de cantu et musica sacra. 1774, 4.

## §. 65.

## Zeiten und Gegenstände der Verehrung.

Die ideale christliche Anschauung läßt das ganze christliche Leben eine, an keine bestimmten Zeiten gebundene, ununterbrochene Festfeier, ein stetes sich der Erlösungswohlthat Erfreuen sein. cf. Hieron. in ep. ad Gal. 2, 4. Chrysost. in Pentec. hom. 1, 1. Socr. 5, 22.

a) **Wöchentliche Feste.** Der Hauptgegenstand des christl. Festcyclus, der wöchentlichen wie jährlichen, bleibt der Erlösungstod; ihm zu Ehren werden die dies stationum gefeiert; die alexandrinische Kirche feierte die τέτρας und das προσάββατον völlig wie den Sonntag, mit Ausnahme der Communion, Athan. hist. Ar. §. 81. Epiph. expos. fid. 22. Ambr. in ψ. 118, 48., Antiochia selbst mit der Communion. Chrysost. in 1 Tim. hom. 5, 3.; Constantinopel beging sie als Buß- und Fasttage. Chrysost. opp. VI, p. 272. Constantin ordnete Stillstand der Gerichte an, Sozom. 1, 8. Die Masse kümmerte sich wenig darum. Der Sabbath wurde in einigen orientalischen Gemeinden gefeiert Const. app. 2, 59. 5, 15. 8, 33. Conc. Laod. c. 16. 29.; im Orient wurde an demselben nicht gefastet, nicht einmal in der Quadragesimalzeit ib. c. 49. 51. Die occidentalische Kirche beging ihn, in antijudaistischem Interesse, als Fasttag, besonders Rom und Spanien. Cassian. instit. coen. 3, 9. 10. Hieron. ep. 71, 6. Die Sache galt für irrelevant (Aug. ep. 36. 54, 3.), bis Innocenz von Rom (decret. ad Decentium 7.) die röm. Sitte durchsetzte. — Die Sonntagsfeier ward gesetzlich. Conc. Laod. c. 29. Enthaltung von irdischen Geschäften, Stillstand der Gerichte (Gesetz Constantins v. 321. cod. theod. 2, 8, 5. 8, 8, 3. justin. 3, 12, 3.), Einstellung der militärischen Uebungen (Eus. v. Const. 4, 18. 19. 20. Cod. theod. 15, 5, 2. Gesetz von 386.). Uebertretung wurde als sacrilegium gestraft. Ein

Verbot der Schauspiele, worauf die Kirche wiederholt antrug (Conc. Carthag. 401. Cod. can. eccl. Afr. 61.), erfolgte erst 425. (cod. Theod. 15, 5, 5.) ähnlich ein Gesetz von 469. Cod. Just. 3, 12, 11. Gern lies man am Sonntage die Sclaven frei.

b) **Jährliche Feste.** 1) Zu Ehren Christi. Bis 400 die bereits bestehenden. (cf. §. 14.) Aug. ep. 54. Hieron. in Gal. 2, 4. Die Verschiedenheit hinsichtlich der Passahfeier zieht sich in diese Periode herüber. Sozom. 1, 16. Rom suchte zu uniformiren (Conc. Arel. 314. c. 1.), drang aber im Orient nicht durch. Nach vergeblichen Einigungsversuchen (namentlich durch Hosius von Corduba) übertrug Constantin die Sache dem nicän. Concil; hier wurde der occidentalische, antijudaistische Gebrauch gebilligt: das Passahmahl habe durch Christi Tod seine Bedeutung verloren, an seine Stelle trete ein Dankopfer, das an keine Zeit gebunden sei. Man kam überein, das *Πάσχα σταυρώσιμον* an einem Freitage, am folgenden Sonntage das *Π. ἀναστάσιμον* zu feiern. Die Anhänger des kleinasiatischen Gebrauchs schieden als Secte (Quartodecimani, *Τεσσαρεσκαιδεκατῖται*, *Τετραδῖται*, *Πρωτοπασχῖται*) aus der Kirche. Die Berechnung der Zeit erfolgte auf astronomischem Wege, und das durch mathematische Kenntniß ausgezeichnete Alexandria brachte seine Bestimmung zur Geltung; der Patriarch zeigte die Zeit der Osterfeier durch ein Umlaufsschreiben an (libri paschales, *γράμματα πασχάλια*), das er meist benutzte, eine Zeitfrage darin zu besprechen (Ursprung unserer Programme). Die occidentalische Kirche war in der Berechnung ungenauer, und die Feier differirte um Wochen und Monate von der orientalischen. Die mailändische Kirche fügte sich zuerst der alexandrinischen Bestimmung Ambr. ep. 23, 15., nach langem Widerstreben durch Dionysius Exiguus (im 6. Jahrh.) Bemühung auch Rom.

Zur Vorbereitung auf's Paschah diente die Quadragesimalzeit (*τεσσαρακόστη*) Eus. 5, 24. Die Dauer derselben war verschieden. Socr. 5, 22. Sozom. 1, 19. Nach und nach stellte sich die Zeit auf 40 Tage fest, Chrysost. c. Jud. or. 3, 4. de statuis hom. 4, 6., im Occident wurden die ausfallenden Sabbathe und Sonntage nachgehalten. Täglich war Vorlesen der heiligen Schrift und Predigt, alles Lärmen und alle Vergnügungen waren untersagt. Chrysost. in Gen. hom. 2, 1. hom. 6. in Annam hom. 1, 1. de poenit. hom. 5, 5. Aug. serm. 208, 1. 209, 1. 3. 210, 10. Desgleichen peinliche Gerichte und Hinrichtungen. cod. theod. 9, 35, 4. 5. Vor Beginn der Fasten pflegten sich die weltlich gesinnten Christen noch einmal gütlich in Essen, Trinken und allerlei Lustigkeit zu thun (der Ursprung des Faschings). Chrysost. in Mth. 20. 30. Die Schlußwoche hieß *ἑβδομας ἡ μεγάλη* (septimana major, *ἑβδ. παθημάτων*, sept. passionis); sie begann mit dem Palmsonntag (*ἡμέρα τῶν βαΐων*), im Orient schon im 4ten, im Occident sicher im 6. Jahrhundert gefeiert, und schloß mit dem großen Sabbath; in dieser Zeit pflegte man Verbrecher zu begnadigen, namentlich die Begnadigungsedicte am Palmsonntag auszustellen. Den Donnerstag (*ἡ ἁγία πέντας* oder *πέμπτη*, quinta feria Paschae) feierte man das Abendmahl gegen die Sitte des Nachmittags. (Conc. Hippon. 393. c. 28. cod. can. eccl. Afr. c. 41. Aug. ep. 54, 9. Der Charfreitag (*ἡμέρα τοῦ σταυροῦ*) war strenger Buß- und Fasttag, const. app. 5, 18., die Versammlungen wurden hie und da auf den Gottesäckern gehalten. Der große Sabbath war beliebter Tauftag, die Täuflinge legten die weißen Kleider an, die Städte waren festlich erleuchtet. Eus. de v. Const. 4, 22. Die Nacht auf den Sonntag feierte man als Ostervigilie durch Gottesdienst. Greg. Naz. or. 2. in Pascha. (or. 42.) Aug.

serm. 219. Lact. inst. 7, 19. Hieron. in Mth. comm. 25, 6. (Man erwartete in dieſer Nacht die Paruſie.)

Am Oſterſonntage empfing man ſich mit Segenswünſchen; die Getauften gingen zum erſten Male zum Abendmahle. Die ganze folgende Woche (hebdomas in albis) trugen die Neugetauften (novi, infantes, Quasimodogeniti 1 Petr. 2, 2.) ihre weißen Kleider; am Sonntag nach Oſtern legten ſie dieſelben ab, (dominica in albis, κυριακὴ ἐν λευκοῖς, octava infantium, dies novorum.) Aug. serm. 260. 376. ep. 55, 35. Vom Palmſonntage bis zur Octave ruhten alle Gerichte cod. theod. 2, 8, 2. In die deutſche Kirche ging das Feſt unter dem Namen Oſtern über (entweder von der Göttin Eoſtra, oder wahrſcheinlicher von urstan, urstend).

Die funfzig Tage zwiſchen Oſtern und Pfingſten waren eine Feſtreihe, alle Tage Gottesdienſt; in der orientaliſchen Kirche wurden die Acten vorgeleſen, ein Geſetz von 425 verbot während derſelben alle Schauſpiele. Cod. Theod. 15, 5, 5. Das Himmelfahrtsfeſt (Ἀνάληψις, ascensio) und der Pfingſttag wurden ausgezeichnet.

Hiezu kamen als neue Feſttage:

Das Epiphanienfeſt (ἡ ἐπιφανεία oder τὰ ἐπιφάνια, ἑορτὴ τῶν φώτων, τὰ φῶτα), Tauffeſt Chriſti, (nach Tit. 2, 11.) Offenbarung ſeiner meſſianiſchen Würde; in der occidentaliſchen Kirche zur Erinnerung an die erſte Offenbarung Chriſti an die Heiden (die 3 Weiſen) am 6. Jan. Verſchiedene Deutungen Chrysost. hom. in pentec. 2. de bapt. Chr. 2. Aug. serm. 205. Leo M. serm. 31. 32. Maxim. Taurin. hom. 6. 7. Es entſtand in der oſtaſiatiſchen Kirche; die erſte ſichere Spur im Abendlande 360. Am. Marc. 21, 2. cf. Aug. serm. 202, 2. Das Weihnachtsfeſt den 25. Dec.; angeblich weil in dieſer Zeit mehrere heidniſche Feſte zuſammentrafen cf. Aug. c. Faust. 20., (die Saturnalia, Strenä, die Sigillaria [ein Kinderfeſt] und der dies invicti solis), von deren Feier die Chriſten durch ein eigenes Feſt abgezogen werden ſollten (möglich, aber gegen die urchriſtliche Sitte, den heidniſchen Luſttagen Bußtage entgegenzuſtellen. Leo M. serm. 7.; es müßte ſich denn im Volksleben herausgebildet haben und von der Kirche ſpäter ſanktionirt worden ſein. cf. Leo M. serm. 21, 6. 25, 1. 26, 3. Greg. Nyss. tom. III, p. 340. Aug. serm. 190, 1.) Wenn das Feſt nicht nach alter Tradition auf dieſe Zeit geſetzt worden iſt, dürfte der wahrſcheinlichſte Grund die anſprechende Symbolik ſein, daß vom Winterſolſtitium an das Licht zu, die Nacht abnimmt. Zuerſt finden wir die Feſtfeier gewöhnlich in der römiſchen Kirche, wahrſcheinlich eingeführt unter Biſchof Julius 337—352, ſicher unter Biſchof Liberius. Ambros. de virgin. 3, 1. Von Weſten aus ging es nach Oſten; um 370 finden wir es ſchon im Orient. Chrysost. in diem nat. Chr. 1. in Philogonium hom. 3. Ueber die Zeit der Feier war man im Orient nicht einig; Chrysost. l. c. Gregor. Nyss. hom. in diem nat. Chr. Jeruſalem und Alexandria verbanden es mit dem Epiphanienfeſte (daher der Name auch zuweilen Epiphania oder Theophania); doch ſeit Alexandria's engerer dogmatiſcher Verbindung mit Rom (um 432) trat dieſe Stadt der römiſchen Sitte bei. Die erſte Spur des Advents im 5. Jahrhundert.

Um eben dieſe Zeit ſetzte man den Calendis Januariis der Heiden (an denen ſie ſich beglückwünſchten, Gelage und Weiſſagekünſte anſtellten), das chriſtliche bürgerliche Neujahrsfeſt, 3 Buß- und Bettage entgegen (Isidor. de offic. 1, 40. Conc. Turon. V. [567] c. 17.), mit Bezug auf Chriſti Beſchneidung. Der Anfang des Kirchenjahres fiel mit dem Weihnachts- oder Oſterfeſte zuſammen. Die alten heidniſchen Luſtbarkeiten ließen ſich die

leichtsinnigeren Christen nicht nehmen; die heidnischen Mummereien fanden ihr Gegenbild im christlichen Carneval. Liban. ed. Reiske IV, 1054. Aug. serm. 198. Maxim. Taurin. hom. 16. Petr. Chrysolog. serm. 155.

2) Zu Ehren der Heiligen und Märtyrer. Von der ursprünglichen Idee einer erbaulichen Erinnerung an die Großthaten der christlichen Geschichte ging man bald zur Verehrung der christlichen Helden über, deren Zahl ins Ungeheure wuchs. Ihrer Fürbitte schrieb man bald wunderbare Kraft zu, ihren Gebeinen, welche man in Kirchen und Märtyrercapellen (martyria, memoriae, tituli) in kostbaren Schreinen aufbewahrte und als köstliche Schätze ehrte (daher man einander damit Geschenke machte und sie oft weither versetzte [translatio]; erstes Beispiel Hieron. c. Vigil. opp. II, p. 391. um 359. Theodoret. hist. relig. 21.), erkannte man die Ehre der προσκύνησις zu. Nach alter Vorstellung umschwebten die Geister der Verstorbenen gern ihre irdischen Reste. Conc. Illiber. c. 34. Noch im 4. Jahrhundert ward für die Märtyrer gebetet. Epiph. 75, 7. Const. app. 8, 12. Cyrill. cat. 5, 8. Bald gab man dies, als anmaßend, auf, Aug. serm. 17.; man fing an, zu ihnen zu beten, und ihnen eine Art Dienst (δουλεία, im Gegensatz gegen die Gott allein gebührende λατρεία) zu erweisen, namentlich hoffte man durch sie Sündenvergebung zu erlangen; später wendete man sich an sie in allen Fällen, als an Intercessoren bei Gott, man machte sie zu Schutzpatronen; Wunder sollten an ihren Gräbern und bei ihren Resten geschehen; die Legende ist oft blos Verchristlichung einer heidnischen Mythe; die Aechtheit der Reliquien zu erweisen, wendete man Ordalien an; eine Prüfung stellte sich als nothwendig heraus, seit man anfing, jedes alte Grab für ein Märtyrergrab, allerhand Knochen für Reliquien zu halten (oft auf Grund angeblicher Visionen und Offenbarungen); und das Register der Heiligen mit Namen zu vermehren, die kein Mensch kannte. Reliquien, namentlich aus Palästina, wurden ein förmlicher Handelsartikel. Man las an den Märtyrerfesten die Geschichte ihres Lebens, ihrer Wunder, ihres Todes (legendae, παναγύρεις, aus deren Sammlung die Calendaria entstanden). Den Märtyrern hielt man eine Todtenfeier nach Art der heidn. parentalia, mit Gastmählern und Opfern an ihren Gräbern, zu welchen man sie förmlich einlud, und die zu allerlei Ausschweifungen Veranlassung gaben. In ihren Capellen hängte man, nach Art der Heiden, ἀναθήματα, Weihgeschenke, oft sehr kostbare auf, Votivtafeln oder Abbildungen der geheilten Glieder aus Wachs, Gold, Silber u. s. w. (cf. Conc. Caesaraug. II. [592] c. 2. Hippon. 393. Turon. II. [567] c. 22. Capit. Car. M. 794, c. 40. Gregor. Tur. de mirac. Martini. — hist. Franc. 9, 6. cod. Theod. 9, 17, 7. Sulp. Sev. de vit. Martini. c. 11. Theodoret. Graec. affect. curat. disp. 8. Aug. ep. 29.) Die christlichen Apologeten mußten sich gegen den Vorwurf vertheidigen, den sowol Heiden als Ketzer erhoben, daß die Heiligenverehrung eine Nachahmung des früher verspotteten Götzencultus sei. cf. Arnob. adv. gent. 6, 6. Julian. ap. Cyrill. adv. Julian. X, p. 335. Eunap. vita Aedesii ed. Genev. 1616. p. 65. Aug. c. Faust. 21, 21.

Heiligen- und Märtyrerfeste gab es jeden Tag; doch wurden nicht alle festlich begangen; ein Beweis dafür sind die Calendarien, die in unsern Calender übergegangen sind. Die wichtigsten, die in der ganzen Kirche gefeiert wurden, sind: das Fest des Stephanus, des Protomartyrs, gleich nach Weihnachten, Greg. Nyss. or. in Steph. Aug. serm. 314. 323. de civ. dei 22, 8. — Das Fest (dies natalis) Petri und Pauli (zu Rom besonders) den 29. Juni. Aug. serm. 298. Maxim. Taurin. homil. 70. Leo M. serm. 80. — Petri Stuhlfeier (festum cathedrae Petri) den 22. Februar. —

*Πανήγυρις τῶν Μαχναβαίων*, seit dem 4. Jahrhundert. Greg. Naz. or. 22. Chrysost. opp. II, 622. Aug. serm. 300. — Festum Innocentium, zu Ehren der in Bethlehem gemordeten Kinder (primitiae, flores martyrum) Prudent. cathem. 12, 125 seq. — Das Geburtsfest Johannis des Täufers, mit angemessener Symbolik in das Sommersolstitium den 24. Juni verlegt, von welchem an das Licht abnimmt. (Joh. 3, 30.) An ihm zündete man Freudenfeuer an, über die man hinwegsprang, und weihte die Gewässer. Aug. serm. 196, 4. Theodoret. ad 1 Reg. 16, 3. — In der griechischen Kirche kam (zur Zeit des Chrysostomus cf. Chrysos. opp. II, 711.) als Festoctave des Pfingstfestes die *πανήγυρις πάντων τῶν ἁγίων* auf; Gregor III. baute zu Rom ein oratorium in honorem OO. SS., wobei er wahrscheinlich das Fest ins Abendland verpflanzte.

Zur Erinnerung an die Gemeinschaft der streitenden mit der triumphirenden Kirche (den Engeln) wurde das Michaelisfest gefeiert; die Verehrung der Engel räth zuerst Ambrosius an (Observandi sunt nobis angeli, qui nobis ad praesidium sunt dati). Nach ihm ähnliche Aeußerungen häufig, vor ihm war dieselbe verboten wegen Col. 2, 18. Apoc. 19, 10. 22, 8. 9., obwol man sie für Schützer und Fürsprecher der Menschen, die deren Gebet vor Gott brächten, erklärte. Conc. Laod. c. 35. Aug. confess. 10, 42.

Eine Spur des Todtenfestes findet sich bei Aug. opp. vol. V. append. hom. 190. (nicht von Augustin) Conc. Turon. II. (561) c. 22.

Auch außerordentliche Begebenheiten wurden mit jährlicher Wiederkehr festlich begangen, z. B. die Thronbesteigung der Bischöfe seit Ende des 4. Jahrhunderts, Aug. serm. 111. Alexandrien feierte ein Dankfest wegen Abwendung eines Erdbebens mit Ueberschwemmung, Sozom. 6, 2; Constantinopel den Todestag des Theodosius. Chrysost. opp. XII, p. 353.

Anfang des 7. Jahrhunderts besiegte Kaiser Heraklius die Perser, und nahm ihnen das geraubte heilige Kreuz ab; zum Andenken an die Zurückführung desselben nach Jerusalem ordnete er das Fest der Kreuzeserhöhung (festum exaltationis, *σταυρώσιμος ἡμέρα*) an, den 14. September.

3) Zu Ehren der Maria. Eben so abergläubig gestaltete sich die Verehrung der Maria, über welche sich die frühere (namentlich griech.) Kirche sehr freie Aussprüche erlaubt hatte. cf. Iren. 3, 18. Basil. ep. 266. Chrysost. in Mth. hom. 45. in Joh. hom. 22. Seit ihr durch Concilienbeschluß der Name *Θεοτόκος* zuerkannt war, fing man an, sie göttlich zu verehren; man nannte sie *ἀειπάρθενος*, *παρθενομήτωρ*. Eine abergläubige Frauensecte in Thracien und später in Arabien trug im 4. Jahrhundert die alte Cybeleverehrung auf sie über; auf Processionswagen (*ὄλφοι*) trugen sie Brodkuchen (*κολλύρια*, *κολλυρίδες*) umher, die sie der Maria opferten, daher *Κολλυριάνιδες*, *Κολλυριδιανοί*. Epiph. 78, 23. 79. Die Kirche nahm folgende Marienfeste in ihren Cyclus auf: Das Fest der Darstellung im Tempel Luc. 1, 25. (*ἑορτὴ ὑπαπαντῆς*) am 2. Febr. unter Justin I. oder Justinian. Die abendländische Kirche nannte es das Fest der Reinigung (festum purificationis); vielleicht kam es unter Papst Gelasius auf; im 6ten Jahrhundert war es verbreitet, im 7ten wurde es durch Fackelzüge gefeiert (festum candelarum, luminum, Lichtmeß), Beda de tempp. rat. 10. — Bald bildete sich eine Sage von der Himmelfahrt Mariä (Gregor. Turon. de gloria mart. 1, 4.) und man feierte ihr zu Ehren das festum assumtionis den

15. Aug. Endlich nahm die Kirche als 3tes Marienfest das der Verkündigung (festum annuntiationis, ἡ τοῦ εὐαγγελισμοῦ) auf, den 25. März.

Die sämmtlichen Feste, die in der occidentalischen Kirche aufgenommen waren, zählen die Acten des Concils zu Mainz 813 auf.

## §. 66.

### Opposition gegen Ascese und Aberglauben.

Die Opposition bezog sich weniger auf den eigentlichen Grund aller Verkehrtheit und alles Irrthums, als auf einzelne Extravaganzen; daher auch von eigentlicher Sectenbildung wenig Spuren, meist beschränkt es sich auf opponirende Individuen. Heftige Tadler der kirchlichen practischen Verirrungen waren die Ketzer, z. B. die Manichäer, Aug. c. Faust. 20, 4. die Arianer, Gregor. Nyss. c. Eunom. 21, 2. Dadurch geriethen die bessern Kirchenlehrer, selbst wenn sie die Wahrheit durchschauten, in eine schiefe Stellung; sie nahmen, schon weil es gegen Ketzer ging, selbst die Verirrungen in Schutz, mit dem gefährlichen Grundsatze, daß man das fromme Gefühl, selbst wo es irre, schonen müsse. Aug. ep. 55, 36. Durch ihre Autorität geschah es, daß auch der gegründete Widerspruch ungehört verhallte, und Irrthümer sanktionirt wurden.

Bei weitem der bedeutendste Opponent gegen den Aberglauben, hinsichtlich seiner Lehre und seiner Wirksamkeit, ist Jovinianus, ein Römer, um 390. Von der Nutzlosigkeit, ja Schädlichkeit mönch. Ascese zur Seligkeit überzeugt, trat er aus dem Mönchsstande (vielleicht hinsichtlich der Lebensart etwas ins andere Extrem fallend), und trug seine Opposition in einigen leider sehr schwülstig und dunkel geschriebenen Büchern vor. Bischof Siricius von Rom excommunicirte ihn auf einer römischen Provinzialsynode, und eine mailändische, unter Ambrosius, bestätigte den Spruch. Ein Gesetz des Theodosius 389 gegen manich. Ketzer geht wahrscheinlich auf ihn. cod. Theod. 16, 5, 18. Hieronymus suchte ihn in zwei heftigen Schriften zu widerlegen. Nach Einigen lebte und lehrte er noch unter Honorius, und ward von diesem auf die Insel Boa an der dalmat. Küste verwiesen, nach Andern starb er um 406. Sein Erfolg war nicht unbedeutend; seine Lehrsätze finden wir bei zwei Mönchen zu Vercelli, Sarmatio und Barbation, die Ambrosius widerlegt; seine Secte scheint sich in Südgallien fortgepflanzt und dort (in der Auvergne namentlich) sich später mit dem Catharern verschmolzen zu haben. Carol. le Cointe ann. Franc. tom. IV, p. 372.

Er geht aus von dem Begriffe einer reinen, heiligen, unsichtbaren Kirche, deren Mitglieder selig seien; die äußere Kirche mit ihren Cärimonien helfe nichts; daher gebe es weder auf Erden einen Unterschied zwischen ἀρετή und ἄσκησις, noch im Himmel Grade der Seligkeit; Alle empfangen gleiche Belohnung, gleiche Strafen; es sei zwischen den Sünden kein Unterschied; der Getaufte und Wiedergeborene könne überhaupt gar nicht sündigen. Im Einzelnen bestritt er: die Jungfräulichkeit der Maria nach der Geburt Christi (sonst müsse dieser, wie die Manichäer lehrten, ein φάντασμα gewesen sein); den Vorzug der Ehelosigkeit vor der Ehe hinsichtlich des Verdienstes (nicht des Nutzens), die Nothwendigkeit und das Verdienst (nicht den Nutzen) der Fasten. Er basirt seine Opposition fast allein auf die Schrift; der Tradition legt er kein großes Gewicht bei.

*Siricii* ep. ad divers. epp. adv. Jovin. (Coustant. p. 663 seq.) *Ambros.* ep. ad Siric. (ib. p. 670 seq.) *ejusd.* ep. ad Vercellenses. (opp. ed.

Paris. V, 237.) *Hieron.* adv. Jovinianum libr. II. August. haer. 82. al. passim.

*Lindner*, de Jovin. et Vigilantio, Lips. 1839.

Ihm zunächst steht Vigilantius, Presbyter zu Barcellona, heftiger Antiorigenist und Bekämpfer übertriebener Ascese, namentlich der Märtyrerverehrung, der ascetischen Aufopferung des ganzen Vermögens auf einmal, des strengen Fastens, der einsiedlerischen Arbeits- und Kampfscheu, des Cölibats. Vigilantius war sittlich streng und wahrheitsliebend, schriftbewandert, aber leider in der Exegese Allegorist, in der Opposition nicht biblisch besonnen, wie Jovinian, sondern beißend und sarkastisch. Die Kirche hielt ihn, trotz Hieronymus heftiger Anklage (die zum Theil aus verletzter Eitelkeit herrührte, weil Vigil. in Palästina wegen des Origenianismus mit ihm zusammen getroffen war), für unschädlicher als Jovinian, und er behielt sein kirchliches Amt.

*Hieron.* adv. Vigil. liber (406.) ep. ad Ripuarium.

Der Arianer Aërius, Presbyter zu Sebaste nach 350, griff ebenfalls mehre Irrthümer an, z. B. die Fürbitten und Oblationen für die Todten, die gesetzlich bestimmten Fasten, die judaisirende Passahfeier der Quartodecimaner, und namentlich, in presbyterialem Interesse, die Prärogativen des Episcopats. Besonders wegen letzterer Opposition heftig verfolgt, mußte er sich mit seinen Anhängern in die Wälder und Einöden flüchten.

Epiph. haer. 75.

Gegen den Marienkultus richteten ihre Angriffe: Helvidius, Ende des 4. Jahrhunderts, ein Laie, namentlich mit Gründen aus der Schrift und den ältern KVV.; Maria sei nach Christi Geburt nicht Jungfrau geblieben, und habe mit Joseph mehre Kinder gezeugt; mit ihm stimmte Bonosus, Bischof von Sardica, überein, und die gleich fanatischen Gegner der fanat. Kollyridianerinnen, der Antidicomarionitä um 360 in Arabien. Gegen diese, als sacrilegos, schrieben Siricius von Rom und Ambrosius. Die excentrischen Ansichten des Hieronymus, namentlich über das Verdienstliche des Cölibats, mußte selbst Augustin in seinem Buche de bono conjugali bekämpfen, so wie die Uebertreibung der mönchischen Ascese sehr christl. besonnen von dem Concil v. Gangra (zwischen 360 u. 370) zurückgewiesen wurde.

Epiph. haer. 78. Hieron. adv. Helvidium liber.

Auch die freiere irische Richtung stellte sich nicht nur dogmatisch, sondern auch sittlich mit Roms Uniformirungsbestrebungen in Opposition; schon Columban gerieth deshalb mit dem Papst Gregor und mit den gallischen Bischöfen in Streit (ep. I. ad Gregor und ep. 2. ad epp. syn. gall.); noch schwerer hatte Bonifazius in Deutschland damit zu kämpfen, zumal da der fränkische Clerus und selbst hie und da die fränkischen Könige sich derselben annahmen, so oft es ihre Politik der päpstlichen Herrschsucht gegenüber erheischte. Der Sieg ward erst von ihm erfochten, als die fränkischen Carolinger mit den Päpsten politisch stimmten. Namhaft werden besonders zwei Vertreter derselben gegen Bonifazius gemacht, ein Priester Adalbert und ein gewisser Clemens. Adalbert, ein fränk. stronger Ascet und eingebildeter Schwärmer, stand beim Volke im Geruche wunderthätiger Kraft; er erhielt (wahrscheinlich als Missionar) die ordinatio absoluta. Er verwarf die Sitte, Bethäuser auf den Namen von Menschen, selbst von Aposteln, zu weihen, oder zu solchen zu wallfahrten; auch Ohrenbeichte scheint er nicht angenommen zu haben. Bonifaz zwang ihn mit Hülfe des major domus, seine Predigten einzustellen. Bei weitem reiner ist die freiere irische Richtung in Clemens; er läugnete die verpflichtende Kraft der KVV. und Concilienbeschlüsse, so wie des mosaischen Ri-

tualgesetzes, war selbst verheirathet und vertheidigte die Ehe der Bischöfe; widersprach der gangbaren augustinischen Prädestinationslehre und behauptete, Christus habe durch seine Höllenfahrt auch die verstorbenen Heiden erlöst. 744 waren beide auf der Synode von Soissons gegen Bonifaz thätig, unstreitig angestellt vom fränk. Clerus; auf die Klage des Bonifaz verurtheilte und entsetzte sie der Papst Zacharias 745; zwei Jahre später lies er den Proceß revidiren. Clemens verschwindet aus der Geschichte, Adalbert, im Kloster Fulda gefangen gesetzt, entsprang und wurde von Hirten erschlagen. Der Anhang dieser Männer, namentlich des Adalbert, scheint nicht gering gewesen zu sein.

Bonif. ep. (ed. Würdtwein.) 67. Acta syn. Rom. 745. Mansi XII, p. 373. Zachariae epp. ad Bonif. (Mansi l. c. p. 321. 334. 336.)

---

# Abschnitt VI.

## Lehrgeschichte.

## Cap. I.

### Dogmatische Characteristrung der Periode.

### §. 67.

### Einleitende Bemerkungen.

Was die vorige Periode als genuin christlich erkannt und durch Abweisung des jüdischen und heidnischen Syncretismus in seiner Reinheit dargestellt hatte, das überkam die nun beginnende zu weiterer dogmatischer Ergründung, Begründung, Ausdeutung und Festsetzung. Eine wissenschaftliche Feststellung des christlichen Lehrbegriffs, die unabweisbar schon im Character des Christenthums, als einer alle menschlichen Kräfte (folglich auch die Speculation und Dialectik) in ihren Dienst ziehenden göttl. Kraft lag, war in der vorigen Periode, namentlich durch die alexandr. Schule, bereits, aber auch nur angebahnt; denn eines Theils ist eine, in der ersten unmittelbaren Begeisterung sich bewegende Zeit zu besonnener dogmatischer Forschung und Vermittelung weniger geeignet, andererseits wurde eine solche durch die Verfolgungen zu häufig unterbrochen. Nun, nachdem das äußerliche Bestehen der Kirche gesichert war, konnte sie mit Ruhe an ihre Aufgabe gehen, ihren Lehrbegriff speculativ und dialectisch durchzuarbeiten, und die Einheit der γνῶσις und πίστις (Eph. 4, 13. 14.) anzubahnen, die allerdings zur Voraussetzung die Durchkämpfung der Gegensätze hat. Hätte diese dogmatische Ausbildung aber auch nicht mit innerer Nothwendigkeit im Wesen der Kirche selbst gelegen (ein gesunder Organismus kann nicht auf der Stufe der Kindheit bleiben, sondern muß sich zum Manne, und zwar mit allen Kräften, sittlichen wie intellectuellen, harmonisch entwickeln); so wäre sie schon durch die Versuche der Häretiker, die Dogmen falsch und einseitig aufzufassen und festzustellen, dahin gedrängt worden; denn diesen gegenüber mußte sie ihre Ueberzeugung aussprechen und feststetzen. Eine scharfe Antithese ging meist der Synthese voraus; nicht an und für sich, wol aber häufig wegen der

Art, wie sie geführt wurden, sind diese Streitigkeiten zu tadeln; sie waren unvermeidlich, und selbst, daß sie heftig, ja zuweilen leidenschaftlich geführt wurden, wird erklärlich, wenn man bedenkt, daß es sich nicht um geringe Dinge, sondern um geistige Wahrheiten handelte. Nur, wer an geistiger Trägheit und Indolenz sein Wohlgefallen hat, kann ein wegwerfendes Urtheil über diese Streitigkeiten sprechen, und nur, wer das Verhältniß des Geistes zum Wort völlig verkennt, kann in die banale Phrase von Wortgrübeleien und Kämpfen de lana caprina einstimmen. Der Name Wortstreitigkeit, als Vorwurf, ist der Wissenschaft völlig unwürdig; das Wort ist das edelste und vollkommenste Erzeugniß des Geistes, und wenn irgend eine Wahrheit, so verdienen es gewiß die göttlichen am meisten, daß der Mensch sich die Mühe giebt, für sie auch die adäquatesten Ausdrücke zu finden. Uebrigens hatten auch diese Streitigkeiten ihren Vortheil; die Menge wurde dadurch gewöhnt, über religiöse Fragen nachzudenken, und sich für sie zu interessiren; und wäre der christliche Lehrinhalt nicht so fest in sich geschlossen, so genau bestimmt gewesen, hätte er schwerlich in den Jahrhunderten der hereinbrechenden Barbarei den gewaltigen Stoß nicht nur überdauert, sondern auch die heidnischen Eindringlinge zu christlichen Bekennern gewonnen. Vages und Unbestimmtes genug brachten diese in ihren heidnischen Culten schon mit, es war Gewißheit und Uebereinstimmung, wonach sie sich sehnten; was wäre geworden, wenn ihnen das Christenthum nicht mit dieser imponirenden kirchlichen Einigkeit entgegengetreten wäre?

Damit soll freilich nicht entschuldigt werden, daß man häufig über der Lehre das Leben vergaß (eben so gut eine Einseitigkeit, als über dem Leben die Lehre zu vergessen); daß man sich häufig, namentlich in Betreff untergeordneter Puncte zu schnell abstieß, wo eine Verständigung möglich und an der Stelle gewesen wäre; daß man häufig, die Grenze menschlicher Erkenntniß übersehend, zu viel festsetzen wollte; daß man, statt mit geistlichen Waffen allein zu kämpfen, seine Hülfe häufig in den Fäusten des Pöbels und in der Polizeigewalt des Staates suchte. In allen diesen Beziehungen ist übrigens von beiden Seiten, von orthodoxer wie häretischer, gesündigt worden; und nichts ist lächerlicher, als die Behauptung, die Häretiker hätten die freiere Bewegung des Begriffs der dogmatischen Starrheit der Kirche gegenüber vertreten; man könnte mit eben dem Rechte das Gegentheil behaupten; sämmtliche Häretiker fixirten ihren Lehrbegriff in Concilienbeschlüssen, die symbolische Verbindlichkeit hatten, und verfolgten ihre Gegner mit eben der Wuth, als sie von denselben verfolgt wurden, vielleicht sogar mit größerer; in der ganzen Geschichte findet sich kein Beispiel gleicher hochherziger Milde von Seiten der Häretiker, als die orthodoxe Kirche z. B. auf dem Concil von Alexandria 362 gab; den freieren Blick in die Verhältnisse kann man letzterer ohne Ungerechtigkeit nicht absprechen. Hinsichtlich der Freiheit hätte es keinen Unterschied gemacht, ob das Dogma von Nicäa, Antiochia oder Sirmium siegte, das siegreiche hätte die andern verdrängt und mit aller Macht ihr Aufkommen gehindert. Freuen wir uns daher, daß der, bei allen nicht hinwegzuläugnenden Schwächen im Einzelnen, im Ganzen allseitige orthodoxe Lehrbegriff über die Einseitigkeiten der Häreste den Sieg davon getragen; nur ein gesundes Auge gehört dazu, das einzusehen, wofür die Geschichte so unzweideutig entschieden hat, daß nämlich der Lehrbegriff der Kirche der allein lebenskräftige gewesen ist. Mag er von der Staatsgewalt getragen worden sein; schon das beweist für unsere Behauptung, daß die tüchtigsten politischen Köpfe unserer Periode zugleich Schützer des orthodoxen Bekenntnisses waren; denn gewiß

wandten sie ihren Beistand dem zu, in welchem sie eine Garantie fanden, daß es der Förderung würdig sei; die orthodoxe Kirche hat dem Staate durch ihre geschlossene Haltung die Achtung abgenöthigt, die er ihr zollte. Selbst in den Ländern, in welchen aus politischen Gründen die Häresen unterstützt wurden, wie der Nestorianismus in Persien, der Monophysitismus in Armenien u. s. w., haben sie, ihrer innern Haltlosigkeit wegen, sich nicht behaupten können, und ihr kümmerliches Dasein mit Mühe und Noth in stagnirender Trägheit gefristet. Die Orthodoxie hat alle Verfolgungen siegreich überstanden; sie hat in das Geschick der Länder ordnend und regelnd eingegriffen, sie ist die einzige missionirende Kirche gewesen, die mit Erfolg und auf die Dauer gearbeitet hat; aus ihr, weil sie lebenskräftig war, konnte auch allein das neue Leben in der Reformation hervorgehen; selbst ihre Fäulniß ist mit der der häretischen Gemeinden nicht zu vergleichen, selbst in ihr liegen die Keime neuen herrlichen Lebens, denn aus ihr grünt das kräftige Reis der apostolisch erneuten und verjüngten Kirche empor, während noch keine der sectirischen Christenpartheien Spuren von Leben hat blicken lassen. Wo die Geschichte so laut und vernehmlich spricht, da ist es mehr als Thorheit, ihr zu widersprechen.

Die Kirche setzte ihren Lehrbegriff nicht willkürlich symbolisch fest; weder rief sie die Streitigkeiten hervor, sondern diese wurden durch eine sich geltend machende häretische Einseitigkeit bewirkt und gefordert, oder es war eine Frage im Leben bereits so bedeutend geworden, daß sich die Wissenschaft ihr nicht länger entziehen konnte; noch war die Entscheidung ein voreiliges Eingreifen; sondern meist vermittelte die symbolische Bestimmung zwischen zwei schroffen Gegensätzen, und erfolgte erst nach langer, erschöpfender Discussion. Daß häufig unreine Motive und ungeistliche Waffen zum Siege der Orthodoxie mitwirkten, ist nicht zu läugnen, eine Wahrheit aber wird dadurch, daß sie falsch vertreten wird, nicht zur Unwahrheit. — Der zu überwindende Widerstand war ein doppelter, ein *wissenschaftlicher* und ein *practischer*. Die Wissenschaft der Schule, namentlich der orientalischen, lehnte sich lange gegen Fixirung des Lehrbegriffes auf, weil sie gewöhnt war, im Gebiete der Theologie freier zu schalten; oft hatte ihre Opposition ein gewisses Recht, oft aber war sie auch blos eigensinniges Widerstreben gegen die gesunde Lehre. Die Kirche siegte, die Freiheit der theologischen Forschung wurde beschränkt; die traurige Folge war, daß gegen Ende unserer Periode hin der freie, wissenschaftliche Sinn immer mehr in bloße Nachbeterei und dialectische Kleinlichkeit ausartet, und das **saeculum obscurum** gründlich vorbereitet wird. Doch werden immer nur einzelne Oppositionen unterdrückt, nicht die Opposition; Schritt für Schritt vertheidigt sie das mit der kirchlichen Fixirung noch verschonte Gebiet als ein gesetzlich freies, das sich die Speculation nicht entreißen lassen dürfe; Schritt für Schritt folgt die Kirche der weichenden mit der immer fester sich schließenden, immer weiter sich erstreckenden symbolischen Feststellung nach. Auch in der alten, bereits kirchlich gerichteten Form taucht die Opposition immer wieder empor, um auf's Neue unterdrückt zu werden; die Dissentirenden wurden als Häretiker aus der Kirche ausgeschieden, und versinken nach kurzer, scheinbarer Blüthe, in eine unabwendbare Verzehrung. Die zweite Art des Widerstandes, die practische, ging meist vom Volke aus, als Opposition gegen die Hintansetzung des Lebens gegen die Lehre, gewöhnlich ins entgegengesetzte Extrem einer Vernachlässigung und Verflüchtigung der Lehre verfallend, und sich, aus Mangel eigner dogmatischer Productivität, im Dogma an die alten Formen des Gnostizismus und Manichäismus, oder des Montanismus anschließend. Das kräftige Aufblühen der mönchischen Ascese bewahrte die Kirche vor der

Gefahr, den Sieg über die ascetischen Ketzereien mit dem Verluste der Ascese selbst zu erkaufen. Häufig flüchtete sich auch diese Opposition ins Mönchsthum, und die geheimen Ueberreste solcher Häretiker im Volke und unter den Mönchen bilden die für die Reformation empfänglichen Massen des Volkes.

Die Verbindung der Kirche mit dem Staate brachte eine genauere Festsetzung des Begriffs Ketzer mit sich: haereticus est, qui vel levi argumento detectus fuerit deviare (Gesetz des Arcadius). Schon Theodosius hatte sie classificirt (cod. theod. 16, 5, 65.), 1) solche, die ihre Kirchen behalten, aber keine neuen bauen durften, 2) solche, denen der Gottesdienst in den Städten (wie den Heiden) untersagt war; 3) solche, denen er im ganzen Reiche untersagt war; 4) solche, denen selbst der Aufenthalt im Reiche nicht gestattet wurde. Das Concil von Constant. 381 unterscheidet Ketzer, welche bei ihrem Rücktritt zur Kirche wieder zu taufen, und solche, denen nur die Cheirotheste zu ertheilen sei. Das erste Beispiel einer Todesstrafe gegen Ketzer (sofern sie nicht, wie z. B. die Donatisten, zugleich Rebellen waren) ist Priszillians Enthauptung, um derentwillen Martin von Tours mit den Vollziehern und den einwilligenden Bischöfen die Kirchengemeinschaft aufhob. Kaiser Michael Curopalates strafte im 8. Jahrhundert die Paulicianer am Leben, wurde aber heftig deshalb von Theodorus Studita getadelt, von Andern vertheidigt; Theodorus erkannte nur eine weltliche Gewalt der Obrigkeit, so wie die Rechtmäßigkeit kirchlicher Strafen gegen Ketzer an. (ep. 2, 155. hom. 47.) Im 11. Jahrhundert war es bereits Sitte, die Ketzer am Leben zu strafen; die letzte dagegen vergebens eifernde Stimme ist die des Bischofs Wazon von Lüttich. † 1048. Dadurch, daß Heterodoxie bürgerliche Strafen nach sich zog, erhielt sich auch die Theologie einen gewissen Einfluß auf's Volksleben, wiewol einen ziemlich mechanischen, den sie, seit die Schule sich vom Leben mehr und mehr losgerissen, verscherzt hatte.

Außer diesen häretischen Absonderungen bereitet sich in dieser Periode die große Kirchentrennung zwischen Occident und Orient vor; der Grund liegt nicht sowohl in dogmatischen, als in national-politischen Differenzen; der Ausgang des Bilderstreits hält noch eine Zeitlang das völlige Zerfallen zurück. Der Orient ist gewöhnlich der Kampfplatz; die Entscheidung geht meist vom Occident aus, der sich durch eine besonnene, leidenschaftslose Entwickelung und durch seine geschlossene Haltung eine imponirende Stellung sichert; dagegen werden die wissenschaftlichen Controversen im Orient, der sich durch Speculation und Dialectik auszeichnet, durchgesprochen. Die Entscheidung erfolgt auf ökumenischen Synoden, die man als letzte Instanz betrachtete, ohne ihnen Unfehlbarkeit zuzuschreiben (ep. Syn. Nic. ad Alex. bei Theodoret. 1, 8.), oder die oft unreinen Motive der Beschlüsse zu verkennen (Greg. Naz. ep. 55.).

Die dogmatischen Streitigkeiten bezogen sich sämmtlich auf das Trinitätsdogma; fest stand durch den Ausgang der monarchianischen Controversen die Dreizahl der Personen, die Frage mußte sich nun zunächst zu dem Verhältniß der 3 unter einander wenden; der arianische Streit entschied die Frage dahin, daß alle 3 gleiches Wesens und gleicher Macht seien; die dogmatische Forschung gelangte nun zur Persönlichkeit des Logos und zu der Untersuchung, wie sich in seiner historischen Erscheinung Göttliches und Menschliches zu einander verhalte; abgewiesen werden 2 entgegengesetzte gleich einseitige Auffassungen; die Lehre derer, welche, um die selbstständige Existenz der menschlichen Natur der göttlichen gegenüber zu sichern (was ihnen namentlich in Hinsicht auf die Erlösungsöconomie mit Recht als nothwendig erschien), in der Auseinanderhaltung der beiden Naturen so weit gingen, daß sie dadurch die Ein-

heit der Person gefährdeten (**Nestorianismus**, Adoptianismus); und die Lehre derer, welche, um die Einheit der Person festzuhalten und die Würde der göttlichen Natur zu sichern, die menschliche Natur von der göttlichen völlig absorbiren, in dieser untergehen ließen, und so die Verschiedenheit und Zweiheit der Naturen nur in der Idee bestehen ließen, d. h. im Grunde aufhoben (Eutychianismus, **Monophysitismus**, Monotheletismus). — Vom Sohne schreitet die dogmatische Untersuchung zum Geiste fort; dessen Gottheit war im arianischen Streite gegen die Pneumatomachen festgesetzt worden; die Frage konnte sich daher nur auf seine Wirksamkeit in der Kirche und im einzelnen Menschen, und über das Verhältniß derselben zur menschlichen Selbstthätigkeit (der Gnade zum freien Willen) beziehen. Sie wurde erörtert im **anthropologischen Streite** zwischen Augustin und Pelagius, der beinahe allein im Occidente ausgekämpft wurde. Der Gang der Controverse ist somit ein nothwendig gegebener; eine Frage entsteht consequent aus der andern, und ihre Lösung ist das unentbehrliche Complement zu dem bereits geistig Errungenen.

Wie der Begriff der Häresis stellt sich auch der Begriff des Apostolisch-Katholischen in den Streitigkeiten immer mehr fest; Augustin erklärte, daß, was als wahr gelten wolle, in der Kirche sich bewährt haben und von ihr aufgenommen sein müsse; dies sei ein Beweis für die göttliche Kraft, daß es sich der Kirche als wahr und nothwendig gewissermaßen aufgezwungen habe (Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. contra ep. Manich. 5.), und nach ihm forderte Vincentius Lirinensis in seinem allgemeines Ansehen genießenden Commonitorium für die apostolische Wahrheit die Kriterien des kirchlichen Alterthums (vetustas), der Allgemeinheit und Uebereinstimmung (universalitas und consensio, d. h. es muß von der ganzen Kirche und den ökumenischen Concilien, oder wenigstens von der großen Mehrzahl der Kirchenlehrer aus den verschiedenen christlichen Ländern angenommen worden sein). Als sensus ecclesiasticus et catholicus (kirchlich festgehaltene und festzuhaltende Schriftauslegung) solle gelten, quod semper, ubique et ab omnibus creditum est.

## §. 68.

## Die theologischen Schulen.

Das 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 5ten ist die Blüthezeit der christlichen Literatur, in Form und Inhalt; das jugendlich aufstrebende geistige Leben der Kirche war durch die Stellung des Christenthums als Staatsreligion gesichert, aber noch nicht übermüthig gemacht, durch den beginnenden Glanz des Gottesdienstes und die Wohlhabenheit des Clerus gefördert, aber noch nicht verdorben, durch hierarchische Beschränkung noch nicht niedergehalten. Die Kirche nahm sich der Literatur noch nicht in dem Sinne officiell an, daß sie Anstalten stiftete, Gelehrte bilden ließ oder sie unterstützte, eben so wenig der Staat: aber ganze bestehende heidnische Anstalten mit ihren Lehrern und Fonds gingen zum Christenthum über; auf christlichen Schulen wurde christliche Philosophie, Rhetorik, Linguistik gelehrt. Doch waren dies seltenere Fälle; meist blieb die heidnische Bildung die Grundlage der christlichen, und die Bildung der Kirchenlehrer ging noch immer mehr durch bedeutende Persönlichkeiten vor sich. Nur Einzelne erklärten die classische Bildung noch für Teufelswerk; eine vernünftigere Ansicht brach sich Bahn, welche dieselbe nicht nur für unschuldig, sondern auch, weil noch unersetzt, für nothwendig und für heilsam hielt, um die Gegner mit den eigenen Waffen zu schlagen. Nach 450 tritt eine

Zeit des Verfalls ein; an der Stelle selbstständiger Production Compilation und Excerpte; der Grund lag in der wachsenden dogmatischen Starrheit der Tradition, die mehr ein mechanisches sich Einarbeiten in das bereits Fertige vom Clerus forderte, als eine wissenschaftlich freie Bildung; die Wissenschaft trat mehr und mehr die entscheidende Stimme in den Streitigkeiten an die Hierarchie und den Staat ab. Je mehr das Heidenthum schwand, um so weniger hielt man es für nöthig, es mit seinen eigenen Waffen bekämpfen zu lernen; die Erfahrung, daß die meisten Häresen auf heidnischen philosophischen Grundsätzen ruhten, brachte eine Scheu hervor, die den Gebrauch um des Mißbrauchs willen meiden ließ. Eine Masse class. Schriften gingen in dieser Periode unter, aber gewiß nicht mehr durch die Sorglosigkeit der Christen, als durch den Vandalismus der Barbaren; das Mönchsthum gab, bis auf wenige Ausnahmen, seine wissenschaftliche Beschäftigung gegen den Missionsdienst und die Askese auf; der erstere namentlich nahm die tüchtigsten Köpfe und Herzen in Beschlag.

Die Unterscheidung in eine mehr traditionale und freiere wissenschaftliche Schule läßt sich auch in dieser Periode durchführen; aber einerseits giebt die Wissenschaft ihre Hinneigung zum Spiritualismus und zur gnostisirenden Speculation mehr und mehr auf, und tritt auf den Boden exegetisch-historischer Forschung; andererseits befreundet sich die traditionale Richtung auch in thesi mehr und mehr mit der Philosophie, es entsteht eine ziemlich allgemein anerkannte christliche Philosophie, christlich dem Gehalte, philosophisch der Form nach. Plato bleibt unter den griechischen Philosophen der Liebling der Zeit, bis die feineren dialectischen Streitigkeiten auch den Aristoteles zu Ehren und Ansehn brachten; und es bereitete sich jener Unterschied zwischen platon. Mystik und aristotel. Dialectik vor, der in der Scholastik später so deutlich hervortritt.

Wir können auch in dieser Periode 3 Hauptschulen unterscheiden; die eine, die origenistische, folgt ihrem Meister in der speculativen Methode, ohne seine speculativen Ausschweifungen zu theilen; sie beansprucht Freiheit der Forschung nur auf den Gebieten, auf welchen Kirche und Tradition nicht bereits ein entscheidendes Urtheil gesprochen; diese Gebiete sucht sie von dogmatischer Fixirung so lange als möglich frei zu erhalten; wir erleben das Eigenthümliche, daß die Hauptzierden der origenistischen Schule (Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius der Große) zugleich Säulen der kirchlichen Rechtgläubigkeit sind, daß dieselbe (in Hieronymus und Rufin) in die traditionale Schule sich hinüberzweigt, und an einem ihrer Hauptsitze, Alexandria, völlig zur traditionalen Schule übergeht. Letzteres geschah wohl eben so sehr aus kirchenpolit. Gründen (wegen der alten Rivalität Alexandriens gegen Byzanz), als aus dogmatischen. Der Grund dieser Erscheinung liegt wohl theils in der feinen speculativen Begabung der Origenisten, welche das Tiefe und Allseitige der Kirchenlehre zu würdigen verstand, theils in der Achtung und Demuth, welche der Meister der Kirche gegenüber selbst übte und seinen Schülern aufzuprägen wußte. Am meisten zu beklagen ist es, daß sie den Meister auch in der Exegese nicht verläugneten.

Die zweite Schule, die antiochenische, war ebenfalls durch Origenes angeregt, nahm aber vom Anfang an eine besonnenere Stellung ein; ihr Zweck war eine biblische Theologie zu begründen, durch grammatisch-historische Exegese, in gemäßigter Mitte zwischen buchstäblicher Fassung und allegorischer Deutung; sie wollte das Dogma weder in der mysteriösen Gestalt, in welcher es, bei aller Versinnlichung des Uebersinnlichen, die traditionale Schule faßte, noch wollte sie eine kalt rationale logische Verflachung, oder eine falschgeistige spiri-

tualistische Verflüchtigung desselben, sondern eine durch klares logisches Denken vermittelte geistige Anschauung. Leider hielt sie sich in praxi von den in thesi verworfenen Fehlern, namentlich in Betreff rationalisirender und allegorisirender Speculation, nicht ganz frei.

Diese beiden Schulen hatten ihre Vertreter fast allein im Oriente, und übernahmen die geistige Durchsprechung der meisten kirchlichen Controversen.

Die dritte, die traditionale Schule, deren Hauptvertreter, außer wenigen Griechen, die alexandrinischen, römischen und germanischen Theologen sind, strebte nach symbolischer Abschließung der Controversen und Feststellung des Lehrbegriffs; ihre Argumentation war eine nicht immer glückliche Mischung biblischer, traditionaler und philosophischer Gründe.

Nachdem im 4. und 5. Jahrhundert diese Schulen sich in verschiedenen dogmatischen Streitigkeiten gemessen hatten, trat der freie wissenschaftliche Geist mehr und mehr zurück, und die traditionale Schule kam zu unbestrittener Herrschaft; immer mehr beschränkte sie die hie und da sich regende Speculation, und es herrschte eine wahre Sucht, alles symbolisch festzusetzen, die zwar eben so gut ein Extrem war, als die frühere Scheu der Orientalen vor kirchlicher Fixirung, aber doch ihr Gutes hatte, indem gerade damals die Kirche berufen war, die in der Völkerwanderung durcheinander gerüttelten Völker zur Zucht und Sitte zu gewöhnen, und eine großartige Missionsthätigkeit entfalten mußte, und deshalb ihre Kräfte in innern Streitigkeiten nicht zersplittern durfte. Auch im Volke verwandelte sich die ursprünglich rege und leidenschaftliche Theilnahme an den theologischen Partheikämpfen mehr und mehr in einen fanatischen Instinct gegen Alles, was die kirchlichen Oberen als Ketzerei zu verdächtigen für gut hielten.

## §. 69.

## Theologische Literaturgeschichte im Einzelnen bis 550.

A. Dogmatik. Da die dogmatische Thätigkeit in dieser Zeit der Lehrentwickelung in den Vordergrund tritt, so ist sie am geeignetsten, um nach ihr die Theologen zu classificiren und zu characterisiren.

1) Antiochenische Schule. Ihre dogmatische Eigenthümlichkeit ist es, daß sie der menschlichen Seite in der Erscheinung Christi und in seinem Werke der Erlösung neben der göttlichen nicht nur zu ihrem Rechte verhilft, sondern zuweilen ihr selbst (wie denn ein Extrem das andere hervorruft) zu viel einräumt, und über dem Bestreben, den Unterschied nicht schwinden zu lassen, einer Trennung das Wort redet, welche die Einheit des Gottmenschlichen gefährdet; sowol in den Fragen über die metaphysische und historische Person Christi, als über die Factoren des Lebens in den Wiedergebornen. Ihr Grundsatz ist gut: in der Theologie soll der Glaube sein Recht behalten, und der Verstand das Unbegreifliche weder begreifen wollen, noch in eitler Anmaßung deshalb, weil er es nicht begreift, verwerfen; zugleich aber streben sie, es dem Verstande so nahe als möglich zu bringen, und durch möglichst scharfe Begriffsbestimmung dem alles verschmelzenden Mystizismus zu steuern. Die Theologen dieser Schule zeichnen sich aus durch gründliches Studium, große Gelehrsamkeit, ein gebildetes (aber nicht immer tiefes und erfahrungsreiches) christliches Gefühl, und eine besonnene Mäßigung, die Alles auf Exegese und Geschichte zu basiren sucht. Merkwürdig sticht von dieser ihre in einzelnen Lehren verflüchtigende Allegorisirung ab, wie denn z. B. die Meisten die Ewigkeit der

Höllenstrafen läugneten und eine unverlierbare Besserungsfähigkeit der Seelen und die Apocatastase lehrten.

Diodorus, aus vornehmer antiochenischer Familie, nach seinem Mönchsleben Cleriker zu Antiochia, seit 378 Bischof von Tarsus; gestorben um 394. Seine Thätigkeit war größtentheils polemisch gegen die Heiden und Ketzer (z. B. Apollinaris); von Julian seiner Tüchtigkeit wegen besonders gehaßt, durch ein kaiserliches Gesetz von 382 für eine Säule der Rechtgläubigkeit erklärt, Lehrer des Theodorus, Chrysostomus und Theodoretus. Weil man später seine Schriften in den Verruf der Ketzerei brachte, wurden sie nicht sehr verbreitet und gingen unter.

Das Verzeichniß Assemani bibl. or. III, 1. p. 28. Phot. cod. 102. 223. Hieron. catal. 119. Socr. 6, 3.

Theodorus, Diodorus' Schüler, aus angesehener Familie, ward mit seinem Freunde Chrysostomus Mönch, und erhielt 392 den Stuhl von Mopsuestia in Syrien, † 428; der bedeutendste Theolog der antiochenischen Schule; doch focht die spätere Zeit seine Rechtgläubigkeit an, namentlich wegen seiner exegetischen Kühnheit und seiner dogmatischen, oft etwas zu willkührlichen Forschung. Seine Hauptschriften sind dogmatisch: de incarnatione libr. 15. — polemisch: interpretatio fidei Nicaenae, c. Eunomium lib., contra magiam pers. libb. 3, contra defensores peccati originalis libb. 5., — exegetisch: Commentar zu den 12 kleinen Propheten. Von den meisten haben wir nur Fragmente.

Theodori Mops. ep. quae supersunt omnia ed. A. F. a *Wegnern*. Berol. 1834. O. F. *Fritzsche* de Theod. Mops. vita et scriptis. Hal. 1836.

Johannes Chrysostomus aus Antiochia; nach 6jährigem Ascetenleben (374—380), durch welches er seine Gesundheit aufrieb, 381 Diaconus zu Antiochia, 386 Presbyter, 398—404 Patriarch von Constantinopel, † im Exil 407. Er war ausgezeichnet durch seine Rednergabe, ein durch und durch edler und redlicher, ja großer Character, ein christlicher Stoiker, aber sein Rigorismus gemildert und geheiligt durch christliche Demuth und ein tiefes Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit. Seine Freimüthigkeit und Consequenz verwickelten ihn in Streitigkeiten mit dem Hofe, wie den Großen in Staat und Kirche. Als Patriarch zeichnete er sich durch lebendige Theilnahme an der Mission (namentlich unter den Gothen) und durch Haß gegen die Sittenlosigkeit des Clerus aus. Wichtig sind besonders seine Homilien fast über die ganze Schrift, und seine ascetischen Schriften: *περὶ κατανύξεως*, — *πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς μονάζειν ἐναγοῦσιν* libr. 3. — *περὶ προνοίας* libr. 3. — *περὶ ἱερωσύνης* libr. VI. de sacerdotio, eine schöne Pastoraltheologie. (ed. Bengel Lips. 1825. Leo Lips. 1834.) Opp. ed. Henr. *Savilius* Eton 1622. 8 voll. fol. Fronto *Ducaeus* Par. 1699 seq. 12 voll. fol. B. de *Montfaucon* Par. 1718. 13 voll. fol. (beste Ausgabe.) *v. Sinner* et *Fix* Par. 1834 seq. 13 voll. kl. fol.

*Palladii* (Bischof von Hellenopolis in Bithynien, † 420, Chrysostom. Freund), dialogus de vita et conversatione J. Chrys. Socr. 6. Sozom. 8. Theodoret. 5, 27 sqq. *Neander*, der heilige Chrysostomus und die Kirche besonders des Orients in dessen Zeitalter. Berl. 1821 (32). 2 Bd.

Theodoretus, Bischof von Kyrrhos am Euphrat 423—457, ein gewandter und scharfsinniger Dogmatiker, aber etwas feig und furchtsam; durch seine Besonnenheit gelang es ihm, den übeln Ruf der antiochenischen Schule in etwas zu verbessern, obwol auch er nicht ganz frei von ihren Mängeln ist. Seine Werke sind dogmatisch-polemisch: *αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* (has-

relicarum fabularum libr. 5.) — πέντε λόγοι περὶ ἐνανθρωπήσεως (gegen Cyrill) — Ἐρανιστής (gegen Cyrill), einzelne Dialogen über die Trinität u. s. w. — exegetisch: Commentare (kürzere [quaestiones] und ausführlichere) über das A. T. und die paulin. Briefe, — apologetisch: δέκα λόγοι περὶ προνοίας — περὶ τῆς θείας καὶ ἁγίας ἀγάπης (für die Märtyrerverehrung), — Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπεία, — historisch: historiae eccles. libr. 5. — Φιλόθεος ἱστορία (hist. religiosa) aus dem Leben ausgezeichneter Asceten. Opp. ed. Jac. *Sirmond* Par. 1642 (1684). 5 voll. fol. J. L. *Schulze* Halae 1769. 10 Bd. 8.

Cyrillus, 340 Presbyter, 350 Bischof v. Jerusalem; als er mit seinem Metropoliten Acacius von Cäsarea Streit begann, ward er 358 abgesetzt; Julian rief ihn zurück; noch einmal unter Valens als Semiarianer vertrieben, kehrte er 379 unter Theodosius zurück und † 386. Er zeichnete sich durch ascet. Strenge aus. Seine Werke: 18 Catecheses ad Competentes (κατηχήσεις πρὸς φωτιζομένους) — 5 Catecheses mystagogicae (πρὸς νεοφωτίστους). Opp. ed. *Milles* Oxon. 1703 fol. Touttée Par. 1720 fol.

Ephraem Syrus aus Nisibis, Diacon zu Edessa; ausgezeichnet als Ascet, mild und etwas träumerisch; seine Schriften bestehen meist in ascetischen Tractaten; † 378. Daneben schrieb er Widerlegungen mehrerer Ketzereien, Commentare über das A. und N. T., und viele, durch poetischen Schwung und christliche Innigkeit ausgezeichnete Hymnen, die in kirchlichen Gebrauch kamen. Opp. graece et syr. ed. Asseman Rom 1732. 6 Th. fol. Noch ist neuerdings manches aufgefunden und edirt worden.

Isidorus aus Alexandria, Abt des Klosters Peluſium, berühmter Ascet, im Geruche der Heiligkeit stehend, † um 450. Seine polemischen Schriften sind verloren; wir besitzen aber von ihm eine in historischer, dogmatischer, moralischer und exegetischer Hinsicht wichtige Sammlung von 2000 Briefen, in denen er eine vielseitige Wissenschaftlichkeit und einen bei allem christlichen Ernst versöhnenden und vermittelnden Character zeigt. (Seine Schriften Bibl. PP. max. tom. VII. *Niemeyer* de Isid. Pelus. vita, scriptis et doctrina Halae 1825.

Apollinaris (der jüngere), Grammatiker und Rhetor zu Laodicea, um 350, Bischof daselbst, † 390; classisch gebildet, Kenner des Hebräischen; Hauptschriften polemisch gegen Porphyrius und Julian, bis auf wenige Reste verloren. (Bei Gallandi tom. V. Fabricii bibl. gr. tom. VIII.)

Eusebius, ein Syrer aus Edessa oder der Umgegend, Bischof von Emesa, † um 360. Seine Schriften (exegetischen, polemischen, ascetischen Inhalts) bis auf Fragmente verloren. *Augusti* Euseb. Emes. opuscc. Elberf. 1829. (zum Theil dagegen Thilo über die Schriften des Eusebius von Alex. und Emesa, Halle 1832, kritische Revision). Hieron. catal. 91. Socr. 2, 9.

2) Origenistische Schule. Sie giebt mehr als die antiochenische auf Speculation, auch auf außerbiblische, und weil sie (in praxi wenigstens) der heidn. Philosophie ein mehr als formelles Recht zugestand, kam sie auf mannigfache Abwege. So groß auch ihre Achtung vor Origenes und dessen Einfluß auf sie (namentlich auf Didymus und Gregor von Nyssa) war, so sagten sie sich doch in den Lehren, die kirchlich normirt waren (Trinität und Person Christi) von seiner Speculation los, in den übrigen vertheidigten sie die Freiheit der Forschung. (Greg. Naz. or. 27, 10.) Allein sie verlor einen Theil ihrer Eigenthümlichkeit, als sie der, namentlich nach Julians Reactionsversuch einreißenden, Zeitrichtung nicht widerstehen konnte, welche die Verdammung

der heidnischen Philosophie, als eines Teufelswerkes, ihnen abdrang. Basil. epp. 223, 2.

Auch der Kampf mit der, die gesünderen Waffen der kirchlichen Exegese und Geschichte gegen sie führenden, antiochenischen Schule, obwol bloßer wissenschaftlicher Streit, schwächte ihr Ansehn und bewirkte ihren allmähligen Untergang.

Eusebius Pamphili, Bischof von Cäsarea in Palästina, gemäßigter Arianer, ohne rechte dogmatische Durchbildung und rechten kirchlichen Sinn; außer seinen apologetischen und historischen Schriften, welche seine bedeutendsten sind (cf. §. III. 47.), hat er auch minder wichtige polemische geschrieben: *κατὰ Μαρκέλλου*, und *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας τῶν πρὸς Μάρκελλον ἐλέγχων* (in Rettberg Marcelliana, Gött. 1794.); ferner exegetische: *περὶ τῶν τοπικῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ* (zum Theil verloren, die Bruchstücke in J. Clericus Onomasticon urbium et loco. S. S.) — canones sacrorum evangeliorum 10. — Commentare (nur Bruchstücke bei Montfaucon coll. nova PP. Gr. Par. 1707. tom. 1. 2.) — de evv. dissonantia (verloren) — eclogarum propheticarum de Christo libr. IV. (ed. Th. Gaisford. Oxon. 1842. 8.)

Didymus, Katechet zu Alexandria, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, seit seinem fünften Jahre blind, † 395; der letzte Lehrer origenistischer Richtung in Alexandria; nach seiner Zeit geht diese Stadt zur traditionalen Schule über. Exegetisch: Enarrationes in VII. epp. canon. (Lücke quaestiones ac vindiciae Didymianae. Gött. 1829.); dogmatisch: lib. adv. Manichaeos (Canis. lect. antiquae I, 204.) — libr. III. de Spir. Sto. — de trinitate libr. III, ed. Mingarelli Bonon. 1769 fol. Die meisten Commentare (darunter einer über Orig. de princ.) und mehre dogmatische Werke sind verloren.

Basilius der Große, aus vornehmer Familie, geboren 329 zu Cäsarea in Cappadocien, Schüler des Libanius, ging 301 nach Athen; seit 355 Rhetor zu Cäsarea. Nach einer Reise durch Syrien, Palästina und Aegypten gab er seine Güter den Armen, und errichtete 358 eine Mönchsgesellschaft, der er selbst eine Regel gab; 359 verließ er diese und ward Lector in Cäsarea. Während der arianischen Unruhen ging er wieder ins Kloster, 362 oder 364 wurde er Presbyter; sein arianischer Bischof aber entsetzte ihn, und er zog sich wieder unter seine Mönche zurück; 365 versöhnte er sich mit seinem Bischof, 370 wurde er selbst Bischof; als solcher lebte er streng ascetisch, und verwandte seine großen Einkünfte zur großartigen Basiliasstiftung, † 379. In seiner Theologie war er bei aller Orthodoxie vermittelnd. Wichtig sind besonders seine 428 Briefe, über Kirchenzucht, kirchliche Gesetzgebung und Liturgie. Außerdem haben wir von ihm Homilien und Reden, ein dogmatisches Werk de Spiritu Sto., und ein polemisches: *ἀντιῤῥητικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου*, libr. 5., mehre ascetische, namentlich *ἠθικά*. Opp. ed. Fronto Ducaeus Par. 1618. 2 voll. fol. Garnier Par. 1721. 3 voll. fol. *Feisser* de vita Bas. M. Grön. 1828. 8. Klose Basilius der Große. Stralsund 1835.

Gregorius Nazianzenus, gebildet zu Cäsarea, Alexandria und Athen; am letztern Orte traf er mit Basilius zusammen, und schloß mit ihm enge Freundschaft; dann trat er eine Zeitlang in das von diesem gestiftete Kloster, und hier arbeiteten Beide gemeinsam eine Anthologie aus Origenes Schriften aus, unter dem Titel *Philocalia*. (ed. Tarinus Par. 1618. 4.) 361 machte ihn sein Vater (früher Hypsistarier, dann Katholik und Bischof von

Nazianz) zum Presbyter; als solcher schrieb er die heftigen Reden gegen Julian; das Amt verließ er sehr bald wieder und floh zu Basilius, der ihn 370 zum Bischof von Sasima machte; auch dies Amt gab er auf und privatisirte zu Seleucia. 379 ward er Patriarch von Constantinopel, legte aber die Stelle aus Ueberdruß an den theologischen Streitigkeiten und den vielfach damit verknüpften hämischen Persönlichkeiten nieder, und zog sich als Bischof nach Nazianz zurück, wo er 390 starb. — Außer seinen Homilien und Sermonen haben wir von ihm eine wichtige Briefsammlung, so wie viele Gedichte und apologetische Aufsätze. Die wichtigsten sind seine πέντε λόγοι θεολογικοί, zur Vertheidigung der nicän. Lehre, denen er seinen Ruhm und seinen Beinamen (ὁ Θεόλογος) verdankt. Opp. ed. Morellius Par. 1630. 2 voll. fol. Clémencet Par. 1778. fol. C. Ullmann Gregorius von Nazianz, der Theologe. Darmst. 1825. 8.

Gregorius Nyssenus, Bruder des Basilius, Advocat und Rhetor; er gab sogar ein Lectorenamt auf, um eine Schule der Rhetorik zu gründen, was bei den Christen übles Aufsehen erregte; deshalb ward er Ascet und ging um 370 in ein Kloster; hier schrieb er ein hyperascet. Werk, de virginitate; 372 machte ihn Basilius zum Bischof von Nyssa; 375 von den Arianern vertrieben, kehrte er 379 unter Gratian zurück und hatte 381 den größten Einfluß auf dem Concil von Constantinopel, das ihn für eine „Säule der Rechtgläubigkeit" erklärte. Auf einer Reise durch Arabien und Palästina lernte er den mit den Wallfahrten häufig verbundenen sittenlosen Aberglauben kennen, und schrieb seinen berühmten Brief contra Hierosolymas euntes. Seine Schriften sind meist polemisch, und beziehen sich auf den arianischen Streit: κατὰ Εὐνομίου 12 (13) BB., ein Hauptwerk. — Außerdem haben wir dogmatische Werke: λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας und περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως; Homilien und ascetische Abhandlungen Opp. ed. Morellius Par. 1615. 2 voll. fol. Jul. Rupp Gregors von Nyssa Leben und Meinungen. Leipzig 1834. *Heyns* de Greg. Nyss. LB. 1835.

Wegen ihrer geistigen Verwandtschaft kann man zu dieser Schule die christlichen oder christlich tingirten Philosophen rechnen, welche in dieser Periode noch eine rein philosophische Thätigkeit repräsentiren.

Synesius, er verschmolz das Christenthum mit dem Platonismus, indem er, das Priesterthum und die Sacramente als zwischen Gott und Menschheit vermittelnde Organe annehmend, eine Art theurgischen Platonismus in christliche Formeln kleidete. Geboren zu Cyrene 375, reich und von altem Adel, studirte er den Neoplatonismus unter der berühmten Philosophin Hypatia in Alexandria, und später in Athen. Durch seine Verwaltungstreue im Staatsdienste gewann er die Liebe des Volkes, das ihn 411 zum Bischof von Ptolemais wählte. Er nahm das Bisthum nur unter der Bedingung an, sich nicht von seinem Weibe trennen und kein anderes Versprechen leisten zu müssen, als nicht gegen die Kirchenlehre zu predigen, von welcher er hinsichtlich des (damals herrschenden) Creatianismus, der Auferstehung des Fleisches und des Weltunterganges abweiche. Nichts desto weniger bestätigte ihn der Patriarch Theophilus, in der Hoffnung, daß er in diesen Puncten zu besserer Einsicht kommen werde. Er zeichnete sich durch seine treffliche Amtsführung, und namentlich durch die Unerschrockenheit aus, mit welcher er volksräuberische Große (z. B. den Statthalter Andronicus, ein wahres Ungeheuer) durch die kirchlichen Strafen zu Paaren trieb. † vor 431. Seine wichtigsten Schriften sind, vor seiner Taufe abgefaßt, philosophischen Inhalts: περὶ προνοίας libr. 2. — Dion, über das Verhältniß der menschlichen Wissenschaft zur

göttlichen Offenbarung — περὶ ἐνυπνίων — περὶ βασιλείας, eine Rede an Kaiser Arcadius — eine wichtige Briefsammlung und religiöse Hymnen. Opp. ed. Dion. Petavius Par. 1612. fol. *Clausen* de Synesio philosopho. Havn. 1831.

Boëthius (Anicius Manlius Torquatus Severinus), enthauptet unter Theodorich dem Großen 525, nicht sowol christlich, als vielmehr philosophisch, und selbst in der Philosophie nicht tief gebildet; unter seinem Namen haben wir dogmatische Streitschriften zur Vertheidigung der Concils von Chalcedon; die bedeutendste: de trinitate; ferner von ihm Commentare zu Aristoteles, Cicero und Porphyrius, und mehrere dialectisch-philosophische Aufsätze. Sein berühmtestes Werk ist seine im Kerker verfaßte Trostschrift de consolatione philosophiae. (ed. Orbarius Jen. 1843.) Opp. ed. Rota Basil. 1546. 1570. fol. (Gervaise) Hist. de Boèce. Par. 1715. 2 voll. 8.

Nemesius, Bischof zu Emesa in Phönizien, Ende des 4. Jahrhunderts; er schrieb eine philosophische Anthropologie περὶ φύσεως ἀνθρώπου, zugleich eine Art natürlicher Theologie, ed. Matthaei Halae 1802. 8.

David, ein Aristoteliker in Armenien gegen 500, und zwei unbekanntere Aristoteliker, Kumas und Probus. (Neumann. sur la vie et les ouvrages de David, phil. armén. Par. 1829. Davidis phil. opp. armen. Venet. 1823.)

Aeneas v. Gaza, Neuplatoniker, heidnischer Rhetor, später Christ nach 450. Er schrieb einen Dialog Θεόφραστος, über Unsterblichkeit und Auferstehung. (Gallandi tom. X. Par. 1836. *Wernsdorf*, de Aenea Gaz. Numb. 1837.)

Zacharias, um 536 Bischof von Mitylene: ein Dialog, Ἀμμώνιος, über die Ewigkeit der Welt. Aen. Gaz. et Zach. Mit. ed. Boissonade. Par. 1836.

3) Traditionale Schule. Ihr gemeinsamer Grundzug ist der, daß ihre Vertreter auf symbolische Feststellung des Lehrbegriffs dringen, und daß ihre Abweichungen mehr literarisch als kirchlich sind; im Leben sind sie meist entschiedene Vertreter der kirchlichen Lehre, so weit sich dieselbe bereits festgestellt hatte. Wir können deutlich eine dreifache Strömung in derselben unterscheiden; ein großer Theil der traditionalen Theologen ist von der Speculation des Origenes angeregt, und wenn auch Keiner dessen Lehrsätze vertheidigt, so zeigt sich doch sein Einfluß in ihrer Behandlung der theologischen Fragen; ein anderer Theil (die sämmtlichen Semipelagianer) sind Abkömmlinge antiochenischer Zucht, ein dritter endlich trägt ein entschieden practisches Gepräge, selbst wenn er speculirt, und ist allen bloßen Schulfragen abhold, zu deren Beseitigung er eben die kirchliche Lehrfixirung möglichst fördert.

α) Theologen, von Origenes angeregt:

Athanasius, pater orthodoxiae, geboren um 296 zu Alexandria, seit 321 Diaconus, seit 325 Archidiaconus, seit 326 Bischof daselbst, † 373. Seine meisten Schriften beziehen sich auf den arianischen Streit. Außer seinen apologetischen (cf. §. 47.) sind noch hervorzuheben: περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου; seine vita Antonii und seine Homilien und Commentare. Opp. ed. Montfaucon. Par. 1698. 3 voll. fol. Justiniani Patav. 1777. 4 Bd. fol. Sein Leben von Gregor v. Nazianz. or. 21. Möhler, Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit. Mainz 1827.

Cyrillus, Bischof von Alexandria, 412—444. Seine meisten Schriften sind polemisch im nestorianischen Streite (die Hauptschrift κατὰ Νεστορίου libr. 5.); außerdem besitzen wir ein apologetisches Werk adv. Julianum im-

peratorem ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας libr. 10.; kleinere dogmatische und ethische Abhandlungen (z. B. κατὰ Ἀνθρωπομορφιτῶν, de trinitate etc.), Homilien, Briefe und Commentare. Opp. ed. J. Aubert. Par. 1638. 7 voll. fol.

Eusebius Sophronius Hieronymus, der gelehrteste KV. seiner Zeit, aber ein leidenschaftlicher und ehrgeiziger Character, geboren zu Stridon um 335, in Rom Schüler des Donatus, 360 getauft; er begab sich Anfangs nach Gallien; dann machte er eine größere Reise, deren Ziel Jerusalem war, ward aber unterwegs zu Antiochien Mönch; 374 zog er sich in eine syrische Wüste zurück, und lebte als Anachoret; er trieb hier besonders hebräisch, arbeitete mehrere alttestamentliche Commentare und die Lebensbeschreibung des Paulus von Theben aus. 378 ging er wieder nach Antiochien, wo ihn Bischof Paulinus, dem er gegen die Parthei Lucifers in den meletianischen Wirren beistand, zum Presbyter machte. 380 lebte er zu Constantinopel und übersetzte einige Werke des Origenes; 382 reiste er mit Epiphanius nach Rom, und wurde Secretär des Bischofs Damasus. Dieser übertrug ihm eine höchst wichtige Arbeit; in seinem Auftrage nämlich revidirte er die alte lateinische Uebersetzung des N. Testaments (die Itala), und verfertigte selbst eine neue des A. T., die später unter dem Namen der Vulgata kirchl. Sanction erhielt. In Rom gewann er namentlich viele vornehme Frauen für's Ascetenleben, mußte aber, da demselben die Bevölkerung nicht hold war, 385 die Stadt verlassen. Nach einer größern Reise nach Aegypten lies er sich 386 dauernd zu Bethlehem nieder, wo er bis an seinen Tod (419 oder 420) einer Mönchsgesellschaft vorstand. Von hier aus schrieb er seine meisten Werke, und wurde auch in die origenistischen Streitigkeiten verwickelt. Seine Werke sind zahlreich und umfassen fast alle literarischen Gebiete; exegetische: Commentare über den größten Theil des A. und N. T.'s; die Vulgata; ein Werk de situ et nominibus locorum hebraicorum, — geschichtliche: Uebersetzung und Fortsetzung des Chronicons von Eusebius, die Lebensbeschreibungen des Paulus und Hilarion, eine Literaturgeschichte de viris illustribus oder catalogus scriptorum ecclesiasticorum, — polemisch: adv. Jovinianum, Helvidium, Vigilantium, adv. Pelagianos, Luciferianos, adv. Rufinum etc. Außerdem haben wir von ihm eine wichtige Briefsammlung. Opp. ed. *Martianay*. Par. 1693. 3 voll. fol. *Vallarsi*, Veronae 1734. (1766.) 11 tom. fol. cf. *Engelstoff*, Hieronymus interpres, criticus etc. Havn. 1797. Act. sit. tom. VIII. p. 418 sqq.

Torannius (Tyr.) Rufinus, aus Concordia bei Aquileja, Schüler des Didymus, † 410; sein Hauptverdienst besteht in Uebersetzungen griechischer KVV. ins Lateinische, um namentlich den Ideen des Origenes Eingang im Occidente zu verschaffen; leider überarbeitete er die Werke zugleich; wir haben von ihm Uebersetzungen der Clementinen, der Kirchengeschichte des Eusebius, der Apologie des Pamphilus für Origenes, der Schrift des Origenes de principiis. Seine eigenen Arbeiten bestehen in einer Fortsetzung des Eusebius bis gegen 400 in 2 BB., Homilien, einer expositio symboli apostolici, einigen Commentaren und Streitschriften, auf den origenistischen Streit bezüglich, namentlich invectivae in Hieronymum. Opp. ed. Vallarsi. Rom 1740. 4.

Hilarius aus Poitiers, Bischof daselbst 350—368; im Leben streng kirchlich, in der Lehre zuweilen der Philosophie zu viel einräumend, mit Hinneigung zu Origenes, dem er auch in der Exegese nahe kommt. Seine Schriften sind: Commentare über die Psalmen und Matthäus, de trinitate libr. XII., ein ausgezeichneter Brief an den Kaiser Constantius gegen die Vermengung des Kirchlichen und Politischen, und Streitschriften im arianischen Streit. Opp.

ed. Constant Par. 1693. fol. Maffei Venet. 1745. 2 Bd. fol. Hieron. catal. 100.

Caj. Marius Victorinus aus Africa, Rhetor und Philosoph zu Rom, † 370. In seinen männlichen Jahren ward er Christ. Als Heide übersetzte er platonische und neoplatonische Schriften, als Christ schrieb er Commentare zu den paulinischen Briefen, ein Werk de trinitate contra Arium und eine Apologie des Christenthums. (Gallandi VIII. Maji nova collect. III, 2.)

Claudianus Ecdicus Mamertus, Presbyter zu Vienna, † 474. De statu animae, ein aristotelisch-philosophischer Beweis für die Immaterialität der Seleen. (bibl. PP. Lugd. VI, 1050.)

Macarius der Große, ägyptischer Ascet vor 400. Die 50 Homilien und Apophthegmen, die unter seinem Namen bekannt sind, gehören zu den ältesten Denkmalen christlicher Mystik. Seine Exegese ist der des Origenes nachgebildet. Von ihm ist zu unterscheiden der ziemlich gleichzeitige Macarius der jüngere. (Gallandi VII, opp. ed. Pritius. Lips. 1698. 8.)

### β) Theologen von antiochenischer Färbung.

Sie gehören sämmtlich zu den Semiarianern, und ihre bedeutendsten Schriften gehören auch diesem Streite an.

Joh. Cassianus, zuerst Mönch in Palästina und Aegypten, dann Schüler des Chrysostomus, ging nach Gallien (vielleicht sein Vaterland), und gründete dort zu Massilia ein Kloster, dem er auch vorstand, bis 440. Außer seinen ascetischen und antiaugustinischen Schriften schrieb er noch ein Werk de incarnatione Christi libr. VII. gegen Nestorius. Opp. ed. Gazaeus. Duaci 1616. 3 voll. fol. Wiggers, de Joh. Cassiano. Rost. 1824. 1825.

Vincentius Lirinensis, ein gallischer Mönch im Kloster Lerins, † 450. Seine Schrift Commonitorium pro cathol. fidei antiquitate et universalitate adv. profanas omnium haereticorum novitates (ed. Klüpfel Wien 1809. Herzog Bresl. 1839. Gallandi X, 103.) war das dogmatische Handbuch des Mittelalters.

Salvianus, aus Cöln oder Trier, Presbyter in Massilia und Mönch, † vor 500.; seine Schriften sind ascetisch: Adv. avaritiam und de gubernatione dei s. de providentia. (Opp. bei Gallandi tom. X.)

Gennadius, Presbyter zu Massilia, † um 496; er setzte des Hieronymus Werk de viris illustribus fort und schrieb einen ziemlich unsystematischen Abriß der Dogmen: de ecclesiasticis dogmatibus und de fide. (Aug. opp. ed. bened. tom. VIII. Fabr. bibl. eccles.)

### γ) Theologen, die in tertullianeisch-cyprianischem Geiste fortarbeiten:

Lucius Cälius (Cäcilius) Lactantius Firmianus (aus Firmium); heidnischer Rhetor, später seit 303 christlicher Lehrer der Rhetorik in Nicomedia, dann Lehrer des Sohnes Constantins des Großen, Crispus, † vor 330. Seine Hauptschrift ist: Institutiones divinae libr. VII., eine umfassende Glaubenslehre, die erste der lateinischen Kirche; de opificio dei sive de formatione hominis, Vertheidigung der christlichen Schöpfungstheorie gegen die Heiden; de ira dei, von der göttlichen Weltregierung auch im strafenden Zorn; de mortibus persecutorum, Beweis für das Christenthum aus dem unglücklichen Ende seiner Verfolger. Seine schöne, blühende Diction (der hier Cicero Christianus) ist anerkannter, als die durchgängige dogmatische Rein-

heit seiner Werke. Opp. ed. **Bünemann.** Leipz. 1739. 8. Le Brun et du Fresnoy. Par. 1748. 2 voll. 4. Fritzsche. Lips. 1842—44. 8.
Hieron. catal. 80.

Ambrosius, geb. zu Arles (oder Trier) um 340, weltlicher Beamter zu Mailand, dann Bischof daselbst, 374—397; seine Wirksamkeit, wie seine Schriften sind mehr für das Leben, als für die Wissenschaft bedeutend; practischer Natur sind seine Homilien und seine Werke de officiis libr. III. und de poenitentia; auch seine Commentare zum A. (besonders Hexaemeron libr. VI.) und N. Testament (besonders expos. in ev. Lucae libr. X.) athmen diesen Geist. Seine dogmatischen Werke beziehen sich auf den arianischen Streit: de fide libri V. — de spiritu sancto — de incarnationis dominicae sacramento — de mysteriis sive de initiandis — de fide resurrectionis — (de sacramentis libr. VI. zweifelhaft, de sacramento regenerationis verloren). Außerdem haben wir von ihm 92 Briefe und ascetische Abhandlungen. Der Commentar zu den 13 Briefen Pauli, ein für die damalige Zeit ausgezeichnetes exegetisches Werk (Ambrosiäster genannt), ist wol von seinem Zeitgenossen, dem Diaconus Hilarius von Rom. Opp. ed. du Friche et le Nourry. Par. 1686. 2 Bd. fol. Caillau et Guillon in Coll. sel. PP. eccles. tom. LIV—LXII.; auch in Gersdorf bibl. patr. eccl. lat. sel. vol. 8—9. Lips. 1839.
*Paulini* vita Ambrosii.

Zeno, Bischof von Verona nach 360, 93 sermones, in denen er eth. und dogmat. Gegenstände abhandelt, für die damalige Zeit ausgezeichnet. ed. Ballerini Veron. 1739., auch bei Gallandi V, 109.

Die traditionale Schule erhielt einen neuen Schwung und eine eigenthümliche Richtung, namentlich in Betreff der christlichen Speculation, durch den größten Theologen seiner Zeit:

Aurelius Augustinus, geboren 354 zu Tagaste in Numidien; durch seine fromme Mutter Monica christlich angeregt; gebildet zu Tagaste und Madaura. Er bezog die Universität Carthago, und verfiel daselbst in ein wüstes, lüderliches Leben. Durch die Lectüre des Hortensius von Cicero ward er (im 19. Lebensjahre) wenigstens zu einem ernsteren philosophischen Studium geweckt, und suchte nun nach und nach bei verschiedenen philosophischen Schulen, auch 9 Jahre lang bei den Manichäern, das Heil, ohne von seinem weltlichen Leben abzulassen. Dabei lebte er als Lehrer der Rhetorik seit 376 in Carthago und Rom; 384 erhielt er einen Ruf nach Mailand. In Gefahr, nach mannichfaltiger Täuschung dem Sceptizismus anheimzufallen, bewahrte ihn die platon. Philosophie vor diesem Extrem, und endlich ward er durch Ambrosius zu einem ernsten Christenthum bekehrt, und 387 (nebst seinem unehelichen Sohne Adeodatus) getauft. 388 gab er sein Rhetoramt auf und begab sich nach Africa, um dort in der Einsamkeit der Ascese und den Studien zu leben. Allein der Bischof von Hippo regius (Bona), Valerius, machte ihn 391 zu seinem Presbyter, 395 (eigentlich mit Verletzung der Kirchengesetze) zum Mitbischof; er leistete der africanischen Kirche die wesentlichsten Dienste im Kampfe gegen Donatisten und Manichäer (cf. §§. 27. 60.); der ganzen Kirche aber gab er durch seine energische Opposition gegen den sich geltend machenden Pelagianismus einen bedeutenden Anstoß, der durch die folgenden Jahrhunderte fortwirkt und in der Reformation seine Vollendung erhält. Seine letzten Lebenstage wurden durch die Empörung seines Freundes, des Comes Bonifacius, gegen den Kaiser, die er vergebens durch kräftige Ermahnungen zu verhindern suchte, getrübt. Von den römischen Truppen gedrängt, rief Bonifaz die Vandalen zu Hülfe,

die er später nicht wieder entfernen konnte, und denen Nordafrica als Beute zufiel. Während sie Hippo belagerten, starb Augustin 430.

Augustin zeichnete sich durch ein schöne und umfassende Gelehrsamkeit aus (wiewol er darin von Andern, z. B. von Hieronymus, übertroffen ward); sein eigentliches Charisma aber ist die, auf innere Erfahrung sich stützende, tiefsinnige Speculation, durch welche er, namentlich hinsichtlich des Trinitätsdogma's und der Anthropologie, der lateinischen Kirche ihre Richtung gab, wiewol sich das heiße africanische Blut in den starren Consequenzen, die er zieht, nicht verläugnet, und seine Lehre deshalb der Sichtung bedurfte, welche ihr durch die Reformation zu Theil ward. Das Christenthum erfaßte er mit ganzer glühender Seele, und die Furcht, der Wahrheit auch nur das Geringste zu vergeben, führte ihn zuweilen über die Grenzen christlicher Besonnenheit hinaus. Hinsichtlich seiner anregenden Wirksamkeit ist er der Origenes des Occidents, in allen Fächern der Wissenschaft bedeutend und bahnbrechend; seinem Einflusse nach beinahe noch bedeutender, weil dauernder, als jener. An historischer Bildung steht er dem Origenes nach, übertrifft ihn aber an systematischem Geist. Obwol er der Philosophie nur ein formelles Recht zugesteht, dient ihm dieselbe doch so zur Erklärung und Begründung der christlichen Ideen, daß philosophisches und dogmatisches Interesse bei ihm gewöhnlich in eins zusammenlaufen; durch diese Eigenthümlichkeit ist er der Schöpfer der spätern Scholastik geworden.

Außer seinen Streitschriften, welche sich auf die donatistischen, manichäischen und pelagianischen Wirren beziehen, besitzen wir folgende Schriften von ihm:

a) exegetische: de Genesi ad literam libr. X. — enarrationes in Psalmos — quaestiones in Matthaeum — expositio in epp. ad Gal. et ad Rom. — tractatus in ev. Joh. — de sermone domini in monte libr. 2. — de consensu evangelistarum libr. 4. etc.

b) dogmatisch: de doctrina christ. libr. 4., Versuch eines dogmat.-moralischen Compendiums für Geistliche, — de vera religione — de fide et symbolo, — de mendacio — contra mendacium — de diversis quaestionibus ad Simplicianum libr. 2. — de catechizandis rudibus — de fide et operibus — de trinitate libr. XV. — enchiridion sive de fide, spe et caritate — de peccatorum meritis et remissione libr. III. — de spiritu et litera — de utilitate credendi; —

c) ascetische: besonders Meditationes — soliloquia — de agone christiano — hierher können auch seine Confessiones libr. XIII., eine offenherzige, mit tiefer Reue geschriebene Selbstbiographie gerechnet werden;

d) homiletische: eine reiche Predigtsammlung (Sermones);

e) philosophische: contra Academicos — de ordine — de vita beata.

Außerdem haben wir von ihm 270 (zum Theil sehr wichtige) Briefe; ein geschichtliches Werk de haeresibus, — ein apologetisches de civitate Dei libr. 22. — und eine kritische Revision seiner sämmtlichen Werke retractationes libr. 2.

Opp. ed. Blancpain et Coustant. Par. 1679—1700. 11 vol. fol. Antw. 1700. Venet. 1729. 12 voll. fol. (ed. Maurina) — Caillau et Guillon. Coll. sel. eccl. PP. tom. 108—148. Par. 1839.

*Possidius* (Possidonius, Bischof von Calama in Numidien, Schüler Augustins), vita Augustini — *Augustinus* Confessiones — Kloth, der heilige

Kirchenlehrer Augustinus. Aachen 1840. Bindemann, der heilige Augustinus. Berl. 1844. 8. (unvollendet.)

In Augustins Geiste, und von ihm dogmatisch bestimmt, schrieben:

Optatus, Bischof von Mileve in Numidien († um 380) de schismate Donatistorum libr. 7. (ed. Ellies du Pin Par. fol. 1700.)

Philastrius, Bischof von Brixen um 400. de haeresibus. (Gallandi VII.)

Prosper Aquitanus, Secretär Leo's des Großen von Rom, † um 460; eine Masse antipelagianischer Schriften sind von ihm vorhanden; außerdem ein Chronicon bis auf seine Zeit. Opp. Par. 1711. Rom 1758.

Leo I. Magnus, Bischof von Rom 440—461; wir besitzen von ihm 95 Homilien, eine (besonders historisch) wichtige Briefsammlung, und wahrscheinlich das antipelagianische Werk de vocatione gentium. Opp. ed. Quesnel. Par. 1675. Lugd. 1700. fratr. Ballerini. Venet. 1755—57. 3 voll. fol.

Marius Mercator, ein Laie aus Africa und Italien, um 430; im Orient sehr thätig gegen den Pelagianismus und Nestorianismus. Wichtig sind von ihm zwei Commonitoria. Opp. ed. Baluzius. Par. 1684. Gallandi VIII.

Eine eigenthümliche Erscheinung der traditionalen Schule, ganz selbstständig dastehend, bildet

Epiphanius, geboren zu Besanduke in Palästina 310, seit seinem 16. Jahre Christ; hervorgegangen aus der Schule der scythischen (antiorigenianischen) Mönche, in seinem 20. Jahre selbst Vorsteher einer Mönchsgesellschaft in Palästina, seit 367 Bischof von Constantia oder Salamis auf Cypern, † 403. Trotz seiner für die damalige Zeit ungeheuern Gelehrsamkeit (er verstand griechisch, lateinisch, koptisch und hebräisch) war er ein Mann von etwas beschränktem Geiste, aber großer Hartnäckigkeit, ohne alle Phantasie, aber grundehrlich, ein eifriger Ketzerverfolger, namentlich Todfeind des Origenismus. Seine Hauptwerke sind: Ἀγκυρωτός (ancoratus), eine Zusammenstellung aller Bibelstellen und Dogmen, welche als ein Anker, das Schiff der Kirche in den Stürmen festhalten, — Πανάριον oder κιβώτιον (Arzneibuch, Apotheke) oder liber adv. octoginta haereses, für uns die Hauptquelle aller Ketzereien, ein ungemein fleißiges Sammelwerk, mit bedeutender historischer Kenntniß, aber ohne logische Ordnung und kritische Akribie geschrieben. Außerdem haben wir kleinere exegetische Schriften (z. B. περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν, de mensuris et ponderibus), so wie historische und ascetische Abhandlungen. Opp. ed. Dion. Petavius. Par. 1622. (Colon. 1682.) 2 voll. fol. Hieron. catal. 114. Socr. 6, 10. 12. Sozom. 6, 32. 7, 27. 8, 14. 15.

### B. Uebersicht über die Leistungen der Zeit in einzelnen Gebieten der Wissenschaft.

a) Exegese. Der alexandrinischen Methode, wie sie Origenes ausgebildet, lag ein überaus schroffer Inspirationsbegriff zu Grunde; die ganze Schrift erschien als ein göttliches Werk, in welchem menschliche Form und göttlicher Inhalt nicht zu scheiden seien; jedes Wort, jeder Buchstabe galt für inspirirt. Hinter dem schlichtesten historischen Buchstaben suchte man vermöge der ἀναγωγὴ εἰς τὸ νοητόν gewichtige metaphysische Geheimnisse. Dieser Methode gegenüber drang die antiochenische Schule auf eine gesunde, historisch-grammatische Exegese; sie schied scharf (leider oft zu scharf, wodurch sie in den entgegengesetzten Fehler rationalisirender Flachheit fiel) zwischen der menschlichen Form und dem göttlichen Inhalte, und übte auch die Kritik nicht ohne Gewandtheit und Erfolg. Sie gab der Periode die bedeutendsten Exegeten: Eu-

stathius von Antiochia, Eusebius von Emisa, Diodor von Tarsus und besonders Theodor von Mopsuestia, Theodoret und Chrysostomus. Diodor, Apollinaris und Theodor schrieben ausdrücklich gegen die allegoristische Exegese der Origenisten, und die alexandrinische Schule mußte der Tochter weichen, wozu auch die beginnende Abneigung und Härte gegen alle das Heidenthum in den Kreis ihrer Speculation ziehende Weitherzigkeit das Ihre beitrug. — Aus der origenistischen Schule ist kein bedeutender Exeget hervorgegangen; auch aus der traditionalen nur noch einige jetzt brauchbar, namentlich Hieronymus und Ambrosiaster.

b) Homiletik. Die christliche Kanzelberedtsamkeit erreichte ihren Höhepunct in dieser Zeit; ihr berühmtester Vertreter ist Chrysostomus, von dem über 1000 Homilien von Schnellschreibern nachgeschrieben worden sind; seine Redeweise ist gewählt, edel, anmuthig, sein Reichthum an Bildern und Ideen unerschöpflich; leider geht er oft etwas zu sehr in die Breite, statt in die Tiefe; seine formelle Bildung verdankt er den Alten, über allen seinen Reden aber weht ein Zauber ächter, reiner christlicher Begeisterung. Ihm zunächst an Ruhm stehen die drei großen Cappadocier: Basilius der Große und die beiden Gregore; auch Macarius ist als Homilet nicht unbedeutend. Im Abendlande genossen den größten Ruhm: Augustin und Ambrosius; durch edle Einfachheit und Geist zeichnet sich Zeno Veronensis aus. Alle bedeutenden Kirchenlehrer sind übrigens auch als Homileten nicht unbedeutend.

c) Historiographie, besonders gefördert durch die historische Richtung der antiochenischen und traditionalen Schule. Der Vater der christlichen Kirchengeschichte ist Eusebius von Cäsarea, besonders durch 3 Werke: Chronicon sive *παντοδαπὴ ἱστορία* — historia ecclesiastica libr. X. — de vita Constantini; — die Chronik endet mit 325, Hieronymus lieferte die lateinische Uebersetzung, außerdem existirt eine armenische; die griechische Urschrift ist verloren. Das Hauptverdienst des Eusebius ist seine Mittheilung vieler Urkunden; seine Nachrichten sind aber nur mit großer Kritik zu brauchen, weil sein theologischer Zweck und seine rhetorische Ausführung der Wahrheit und Einfachheit oft Eintrag thun. Rufinus gab eine Uebersetzung und Fortsetzung bis zum Tode Theodosius des Großen; auch ihn ließen Partheilichkeit und Wundersucht manchen Verstoß gegen die Wahrheit begehen. Der gleiche Tadel trifft die orientalischen Fortsetzer des Eusebius; der beste ist noch Socrates (306—439), ein fleißiger Sammler, mild und gerecht selbst gegen die Ketzer. Sozomenus († 429) ist weit leichtgläubiger und unnatürlicher; Theodoretus von Kyrrhos (322—439), zwar gelehrt und namentlich in den orientalischen Verhältnissen gut unterrichtet, aber einseitig mönchisch und kein guter Geschichtsschreiber. Philostorgius (300—425) ist fanatischer Arianer, und geneigt, den Orthodoxen überall Unrecht zu thun; seine Werke besitzen wir nur im Auszuge in der Bibliothek des Photius. Theodorus Lector zu Constantinopel nach 500, Bearbeitung und Fortsetzung des Socrates, Sozom. u. Theodoret. 439—518. libr. 4. Unter den Ketzern zeichneten sich als Historiographen um 500 aus: Joh. Aegeates, monophysit. Presbyter h. e. in 10 BB. Zacharias Rhetor, monophysit. Bischof von Meletina in Armenien, Bearbeitung und Fortsetzung des Socr. und Theodoret; Basilius Cilix, nestorian. Presbyter zu Antiochia, h. e. in 3 BB. Sämmtliche Werke sind verloren.

Im Occident lieferte Sulpicius Severus eine Chronica oder historia sacra von Anfang der Welt bis Ende des 4. Jahrhunderts, und eine Biographie des heiligen Martin von Tours, letztere besonders zur Verherrli-

chung des Mönchsthums; sein Styl ist klassisch, seine Auffassung aber hyperascetisch-wundersüchtig. Paulus Orosius, Presbyter zu Tarraco in Spanien, † nach 417, schrieb historiae adv. paganos libr. VII., eine Weltgeschichte mit apologet. Tendenz bis 416; er leidet an den gleichen Mängeln. Prosper Aquitanus, † nach 460, gab ein Chronicon bis auf seine Zeit, ohne eigne Forschung (außer wo er seine Erlebnisse beschreibt) und ohne bedeutenden Werth. Eine christliche Literaturgeschichte schrieb Hieronymus, de viris illustribus; diese setzte Gennadius fort, und noch später Isidorus von Sevilla; als Häresiologen zeichnen sich neben Epiphanius Augustin und Philastrius aus.

d) Poesie. Trotz des Verbotes des Concils von Laodicea, andere Hymnen, als die in Bibelworten verfaßt seien, in kirchlichen Gebrauch zu nehmen, finden wir in diesem Zeitabschnitte eine Anzahl christlicher Dichter, die die christliche Geschichte und Lehre in didactischer, lyrischer und epischer Form darstellten, z. B. Ephräm, die beiden Apollinaris, Basilius der Gr., Synesius, Gregor v. Nazianz; im Abendlande regte Ambrosius die christliche Dichtkunst an (der sogenannte ambrosianische Lobgesang ist aber, wenigstens in seiner jetzigen Form, nicht von ihm, wiewol er vielleicht die erste Skizze dazu entworfen hat); außer ihnen sind zu nennen:

C. Vettius Aquilinus Juvencus, span. Presbyter vor 350; er schrieb in Hexametern eine historia evangelica in 4 BB., und einen liber in Genesin. (Gallandi IV.)

Aurelius Prudentius Clemens, spanischer Staatsbeamter, aus Saragossa, um 400. Contra Symmachum libr. 2. — περὶ στεφάνων — Hamartigenia — Apotheosis — καθημερινῶν liber. (Gallandi VIII.)

Cölius Sedulius, vielleicht ein Irländer um 430, der erste bessere christliche Dichter, schrieb: Mirabilia divina sive opus paschale libr. 4. (in der bibl. PP. Lugd. VI.) — (Diese christlichen Dichter gab Arevalus heraus Rom 1788—1794.)

Sidonius Apollinaris, Bischof von Clermont, zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts; 24 Gedichte, außerdem Briefe. (bibl. PP. Lugd. VI. Gallandi X.)

Pontius Paulinus, Bischof von Nola, † 431; seine Gedichte ed. Muratori. Veron. 1736. fol. bibl. PP. Lugd. VI.)

Paulinus von Pella, um 450. Eucharistion deo. (bibl. PP. Paris. VIII.)

## §. 70.

## Literaturgeschichte nach 550.

A. Griechische Kirche. Der wissenschaftliche Geist, wenigstens der schöpferische und frei sich bewegende, ging durch politischen und hierarchischen Despotismus immer mehr unter; eine große Masse gesammelten Stoffes bietet die Literatur dieser Periode dar, aber es fehlt der beseelende Hauch.

Die **Exegese** ging in ein bloßes Zusammenstellen der Forschungen der ältern KVV. nach den biblischen Büchern und Versen über; dergleichen Sammlungen, welche insbesondere dadurch wichtig sind, daß darin Stellen aus untergegangenen Werken sich erhalten haben, nannte man σειραί, catenae. Der erste dieser exegetischen Compilatoren war Procopius v. Gaza, Rhetor zu Anfange des 6. Jahrh.; von ihm haben wir Catenen fast über das ganze A. T.; auf ihn folgten außer mehrern unbedeutenderen Anastasius Sinaita,

Mönch auf dem Sinai, nach 650: Quaestiones in Scripturam und contemplationes anagogicae in Hexaëmeron (bibl. PP. Lugd. tom. IX.); und Joh. Damascenus, der Auszüge aus Chryſoſtomus' Homilien lieferte. (Opp. ed. le Quien. tom. II.)

In der **Dogmatik** herrſchte, ſeit die ſpitzfindigſten metaphyſ. Streitfragen abgehandelt wurden, die dialectiſche Richtung vor, und vor allen andern wurde Ariſtoteles ſtudirt; gerade die ſchwierigſten Fragen, z. B. Trinität, die Naturen in Chriſto u. ſ. w., wurden in den Compendien mit Vorliebe, meiſt auf eine abſtracte, ſpinöſe Weiſe behandelt, die Formel auf's feinſte ausgebildet, und der Werkheiligkeit und Cärimonienfrömmigkeit im Volke parallel ging eine ungebührliche Werthlegung auf Formeln und eine Vernachläſſigung des practiſchen Momentes. Das Hauptwerk in dieſer Richtung iſt die Dogmatik des Joh. Damascenus (Chrysorrhoas), Schatzmeiſters des Kalifen al Manſur, dann Mönchs und Presbyters zu Jeruſalem, † 750, unter dem Titel: ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως; eigentlich der 2. Theil eines größern Werkes πηγὴ πίστεως, deſſen erſter Theil eine ariſtotel. Philoſophie (κεφάλαια φιλοσοφικά), der dritte eine Polemik (περὶ αἱρέσεων) enthielt. Auch dieſe ἔκδοσις giebt die Dogmatik meiſt durch Zuſammenſtellung der Ausſprüche älterer KVV. über ein Dogma, mit Bevorzugung der drei großen Kappadocier. Außerdem haben wir von ihm noch: ἱερὰ παράλληλα, und polemiſche Schriften, z. B. κατὰ Μανιχαίων, gegen den Muhammedanismus, Streitſchriften im Bilderſtreite. (Opp. ed. le Quien. Par. 1712. Venet. 1748. 2 Bd. fol. Joh. Damascenus ſchließt die Reihe der ältern griechiſchen Kirchenliteratur ab; ſein Werk genoß lange Zeit beinahe ſymboliſches Anſehen. Der bedeutendſte nächſt ihm (dem Werthe nach) iſt Joh. Philoponus, Grammatiker und ariſtotel. Philoſoph zu Alexandria, Monophyſit, um 550. Wir haben von ihm Commentare zu Ariſtoteles, und Streitſchriften gegen neuplatoniſche Angriffe auf das Chriſtenthum (beſonders gegen Proclus ἐπιχειρήματα κατὰ Χριστιανῶν und Jamblichus); kleinere Abhandlungen über die Auferſtehung; über die Schöpfung (in Hexaëmeron. Gallandi XII.; Opp. ed. Venet. 1535. Ferrara 1583. fol.)

Joh. Damasc. de haeres. 83. Phot. libb. 24—23. 55. 75. Nicoph. h. e. 18, 45—49. Leont. Byz. de sectis 5.

Auch Anaſtaſius Sinaita hat kleinere dogmatiſch-philoſophiſche Aufſätze geliefert.

Die ariſtotel. Hyperdialectik rief ihren Gegenſatz, eine contemplative Myſtik, hervor, beſonders unter den Mönchen; ihr Vertreter iſt der Pſeudonyme Dionyſius Areopagita, deſſen Schriften wahrſcheinlich im 6. Jahrhundert geſchrieben und einem Zeitgenoſſen Pauli untergeſchoben wurden; ihr Verfaſſer war vielleicht ein gemäßigter Monophyſit, wenigſtens berief ſich die Parthei der monophyſit. Severianer zuerſt auf dieſen Autor auf einem Colloquium mit den Katholiken zu Conſtantinopel 533. Schon damals beſtritten die Katholiken die Aechtheit dieſer Schriften, weil ſie von den Aeltern durchaus nicht erwähnt würden. Nach 600 verfaßte ein Presbyter Theodorus eine Schrift zur Vertheidigung ihrer Aechtheit (Phot. bibl. 1.), und die unkritiſche Zeit ließ den Zweifel fahren. Durch ihre Verbreitung (auch im Abendlande, wohin ſie unter Ludwig dem Frommen gelangten und bald große Verehrung erwarben, weil man ihren Verfaſſer mit dem heiligen Dionyſius von Paris identificirte) kam ein ſpiritualiſirendes, myſtiſch-allegoriſirendes neoplatoniſches Element in der Kirche in Schwung; Dogmen und Cärimonien wurden vergeiſtigt, das Volk aber blieb freilich bei ſeiner craß ſinnlichen Auffaſſung.

Die Mystiker unterschieden (nach Dionysius' Vorgange) eine Theologie, die sich im Symbolischen bewegt, alles vermenschlicht und concret auffaßt (θεολογία καταφατική), und eine Theologie, die alles entmenschlicht und vergeistigt, das Symbol abstreift und sich zur Anschauung der reinen Idee erhebt (θεολογία ἀποφατική). Ihr Styl ist meist schwülstig und ungenießbar. Die Schriften des angeblichen Dionysius sind: περὶ τῆς οὐρανίας und τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, — περὶ τῶν θείων ὀνομάτων — περὶ τῆς θεολογίας μυστικῆς — ἐπιστολαί. Opp. ed. Corderius. Par. 1644. Ven. 1755. 2 Bd. fol. (cf. *Engelhardt*, de Dionysio plotinizante und de orig. script. areopag. Erl. 1821. 1822. *Vogt*, Neoplatonismus und Christenthum. Berl. 1836. *Baumgarten-Crusius*, de Dion. Areopag. Jen. 1823.

Ein eigenthümliches System schuf durch Verschmelzung aristotelisch-damascenischer Dialectik mit areopagit. Mystik Maximus Confessor, Staatssecretär zu Constantinopel, später Mönch und Abt, † 622, ausgezeichnet durch unerschütterliche Vertheidigung der (hypothelet.) Orthodoxie, durch feuriges Eifern gegen Uebergriffe der Staatsgewalt in der Kirche, und durch ein lebendiges Christenthum, so wie durch phantasiereiche, religiöse Anschauung und Innigkeit des Gefühls, bei aller dialectischen Schärfe des Begriffs. Außer seinen sich auf den monothelet. Streit beziehenden polemischen Schriften haben wir von ihm Briefe, ascetische Abhandlungen und Commentare über die Schriften des Dionysius. Er hatte sich besonders durch das Studium des Areopagiten und Gregors von Nyssa gebildet. (Opp. ed. Combefisius. Par. 1675. 2 Bd. fol.)

Als **Historiographen** sind zu nennen: Evagrius Scholasticus, zu Antiochia Ende des 6. Jahrhunderts. h. eccl. libr. 6. 431—594. (ed. Reading.) Um 550 gab Cosmas Indicopleustes, ein Nestorianer, reisender Kaufmann und Mönch, seine Reiseerfahrungen unter dem Titel τοπογραφία χριστιανική heraus; die Schrift ist besonders in Hinsicht auf kirchliche Statistik wichtig. (Gallandi XI.)

In Hinsicht auf **Kirchendisciplin** ist zu erwähnen: Johannes Jejunator (ὁ νηστευτής), Patriarch von Constantinopel, 585—595. ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ τῶν ἐξομολογουμένων, der erste liber poenitentialis über die Gesetze der Bußdisciplin.

### B. Lateinische Kirche.

Auch in dieser tritt die selbstständige, schöpferische Kraft zurück, und an deren Stelle Bearbeitung und Sammlung des Vorhandenen; sämmtliche Schriftsteller dieser Periode sind Nachahmer Augustins, in dogmatischer Hinsicht völlig von ihm abhängig. Wir haben zu unterscheiden diejenigen Kirchenväter, welche die absterbende römisch-griechische Bildung vertreten, und diejenigen, welche deren Uebergang in das neue Gebiet der germanischen Kirche, in welchem sie natürlich wesentliche Modificationen erleidet, vermitteln.

#### a) Theologen von griechisch-römischer Bildung.

Gregor I. oder der Große, geb. nach 540, aus vornehmen Geschlecht, eine Zeitlang Prätor, dann Mönch; als solcher gründete er 6 Klöster, deren einem er als Abt vorstand; Pelagius II. von Rom machte ihn zum Diaconus und Apocrisiarius in Constantinopel, nach dessen Tode 589 ward er Bischof von Rom. Er zeichnete sich aus durch treue Erfüllung seiner Pflichten als Kirchenfürst, wie als Seelsorger; für die Unterthanen des römischen Stuhles sorgte er mit väterlicher Güte, sein Hauptaugenmerk richtete er auf

Verbesserung des Cultus und des geistlichen Standes (gegen untreue Bischöfe und Cleriker war er unerbittlich streng). Alle seine Schriften athmen augustinischen Geist, leider aber war er sehr abergläubig und ein Gegner aller heidnischen Bildung (der Sage nach ließ er selbst viele classische Schriften vernichten). Seine Hauptschriften sind eine Pastoraltheologie: liber regulae pastoralis; und sein liber sacramentorum, ein liturg. Werk von großer Bedeutung. Außerdem haben wir von ihm Briefe, Homilien, pract. Commentar (expositio in Jobum s. Moralia libr. 35.); geschichtliche ascetische Abhandlungen: (dialogi de vita et miraculis patrum italicorum et de aeternitate animarum — regesti libr. XIV.) Opp. ed. de St. Marthe. Par. 1705. 4 voll. fol. Gallicioli. Ven. 1768. 17 voll. 4.

*Pauli Warnefridi* de v. S. Gregorii libr. IV. *Johannis Diaconi* vita S. Gregorii libr. IV. Lau Gregor I. der Große nach seinem Leben und seiner Lehre. Leipzig 1845.

Fulgentius, Bischof v. Ruspe in Africa, † 533, thätig in den kirchl. Streitigkeiten gegen den Semipelagianismus und über die 3 Kapitel. Opp. bibl. PP. Lugd. IX. Par. 1684. 4. Venet. 1742. fol.

Fulgentius Ferrandus, Bischof von Hermiane, † um 570, ebenfalls hauptsächlich Polemiker.

Junilius, african. Bischof um 550. de partibus legis divinae, Versuch einer biblischen Dogmatik und Hermeneutik; (bibl. PP. Lugd. tom. X).

Primasius, Bischof von Adrumetum um 550. Der erste und wichtigste occidentalische Catenenverfasser. Collectanea in epp. Pauli. (bibl. PP. Lugd. tom. X.)

Victor, Bischof von Tunnuna in Africa, chronicon ab urbe condita, Fortsetzung des Prosper Aquitanus bis 566.

Magnus Aurelius Cassiodorus, ostgothischer Staatsbeamter, dann seit 538 Gründer und Vorsteher des Klosters Vivarium in Unteritalien, † nach 560. Er schrieb Commentare zur heil. Schrift und zu Aristoteles — De artibus ac disciplinis liberalium literarum — de institutione divinarum literarum — Historia eccl. tripartita — Briefe (libr. 12.). Opp. ed. Garetius, Rothomag. 1679. Ven. 1729. 2 voll. fol.

b) Theologen, welche die Verpflanzung der griech.-röm. Bildung auf die german. Kirche vermitteln, selbst mit vorwiegend germanischem Character.

Zunächst erfolgte eine solche in der spanischen Kirche durch Isidorus, Bischof von Sevilla (Hispalis), einen der gelehrtesten Männer seiner Zeit, und einen der fruchtbarsten Schriftsteller, 600—636. Seine wichtigsten Werke sind: de eccles. officiis, ein liturg. Handbuch, und: Originum sive Etymologiarum codex, ein mehr allgemein literarisch-encyclopädisches Werk; libri III. sententiarum (d. h. Aussprüche der KVV. über dogmatische Gegenstände), ein Handbuch der kirchlichen Dogmatik nach Augustin und Gregor d. Gr. Außerdem haben wir von ihm: lib. de scriptorr. eccl. (Fortsetzung von Hieronymus und Gennadius), historia Gothorum, Vandalorum, Suevorum, eine Sammlung von Kirchengesetzen, und Commentar zum A. T. Opp. ed. Arevalus. Rom 1797. 7 voll. 4. Der von ihm ausgestreute Same wirkte in der spanischen Kirche noch lange, trotz des saracenischen Druckes, ja eben deshalb freier und selbstständiger, fort.

Nächst Spanien blühte die christliche Wissenschaft besonders in Britannien empor. Die Klöster Irlands waren berühmt durch ihre Gelehrsamkeit;

im 7. und 8. Jahrhundert wanderten magistri e Scotia durch Frankreich und Deutschland, berühmt durch ihre Kenntnisse; die Mönche ließen Bücher aus Italien kommen, und schrieben sie ab. Sehr verdient machte sich der Bischof von Canterbury, Theodorus, ein cilicischer Mönch, seit 669, der das Studium der griechischen Sprache weckte und viele gelehrte Schüler zog. Unter diesen verdunkelte den Meister Beda Venerabilis, geb. 673 in Northumberland, erzogen im Kloster Weremouth, dessen Vorsteher er wurde, und Presbyter, † 735, allgemein seiner Gelehrsamkeit wegen angestaunt. Er war umfassender in seinem Wissen, als alle Zeitgenossen; seine Werke sind theologischen, naturhistorischen, historischen und mathematischen Inhalts; Commentare fast über die ganze Schrift — eine Uebersetzung des Evang. Johannis ins Angelsächsische, — Predigten, — eine Weltgeschichte de sex aetatibus mundi, — historia eccles. gentis Anglorum libr. V. — 731, ein classisches Werk. (ed. Chifflet Par. 1681. Smith Cantabr. 1722.) — Opp. Basil. 1563. 8 voll. fol. Colon. 1688. 4 voll. fol.

*Cuthbert* Vita Bedae. — *Gehle* de Bedae Ven. vita et scriptis. LB. 1838.

Seine Schüler setzten seine Bestrebungen fort, besonders Egbert, Vorsteher der Schule und Erzbischof von York, und dessen Nachfolger an der Schule, Aelbert. Aelberts Schüler war Flaccus Alcuinus (Albinus), geb. 735, † 804., Canonicus und Vorsteher der Schule zu York, seit 782 in Frankreich. Auch seine Kenntnisse waren sehr umfassend; wir haben philosophische, grammatische, rhetorische, theologische Werke von ihm. Für die Theologie wichtig sind seine polemischen Werke (gegen die Adoptianer, im Bilderstreite); ein Werk: de fide sanctae et individuae trinitatis, und seine 232 Briefe. Opp. ed. Quercetanus. Par. 1617. Frobenius. Ratisb. 1777. 2 voll. fol. Seine Biographie in den Werken und bei den Bollandisten; Lorentz, Leben Alcuins. Halle 1829.

Karl der Große strebte die fränkische Kirche zum Mittelpuncte der europäischen Bildung zu machen; er zog aus allen Gegenden die Gelehrten an sich. Auch Alcuin ging 782 auf seinen Ruf nach Frankreich, und übernahm die Hofschule (schola palatina), wo die Kinder der Vornehmen gebildet wurden. Karl übergab ihm die Klosterschulen zu Troyes und Ferrières, und gründete für ihn 796 die Schule zu Tours, die bald eines europäischen Rufes genoß, und aus der fast alle die Männer hervorgingen, welche die Zierden der carolingischen Periode waren, auch die Väter der spätern Scholastik.

## Cap. III.

### Trinitarischer Streit. Arianismus.

### §. 71.

### Darstellung der Streitpuncte.

I. Nach der Ueberwindung der dynamischen Ansicht im monarchianischen Streite waren sämmtliche Kirchenlehrer Hypostatiker; und nothwendig entstand nun die Frage: Wie verhalten sich die 3 Personen in der Gottheit zu einander, und wie kann bei dieser Verschiedenheit die μοναρχία dennoch bestehen? Im Oriente ruht die herrschende Ansicht darüber auf origenistischer Grundlage; die antiochenische Schule besonders drang

Verbesserung des Cultus und des geistlichen Standes (gegen untreue Bischöfe und Cleriker war er unerbittlich streng). Alle seine Schriften athmen augustinischen Geist, leider aber war er sehr abergläubig und ein Gegner aller heidnischen Bildung (der Sage nach ließ er selbst viele classische Schriften vernichten). Seine Hauptschriften sind eine Pastoraltheologie: liber regulae pastoralis; und sein liber sacramentorum, ein liturg. Werk von großer Bedeutung. Außerdem haben wir von ihm Briefe, Homilien, pract. Commentare (expositio in Johum s. Moralia libr. 35.); geschichtliche ascetische Abhandlungen: (dialogi de vita et miraculis patrum italicorum et de aeternitate animarum — regesti libr. XIV.) Opp. ed. de St. Marthe. Par. 1705. 4 voll. fol. Gallicciolli. Ven. 1768. 17 voll. 4.

*Pauli Warnefridi* de v. S. Gregorii libr. IV. *Johannis Diaconi* vita S. Gregorii libr. IV. Lau Gregor I. der Große nach seinem Leben und seiner Lehre. Leipzig 1845.

Fulgentius, Bischof v. Ruspe in Africa, † 533, thätig in den kirchl. Streitigkeiten gegen den Semipelagianismus und über die 3 Kapitel. Opp. bibl. PP. Lugd. IX. Par. 1684. 4. Venet. 1742. fol.

Fulgentius Ferrandus, Bischof von Hermiane, † um 570, ebenfalls hauptsächlich Polemiker.

Junilius, african. Bischof um 550. de partibus legis divinae, Versuch einer biblischen Dogmatik und Hermeneutik; (bibl. PP. Lugd. tom. X.).

Primasius, Bischof von Adrumetum um 550. Der erste und wichtigste occidentalische Catenenverfasser. Collectanea in epp. Pauli. (bibl. PP. Lugd. tom. X.)

Victor, Bischof von Tunnuna in Africa, chronicon ab urbe condita, Fortsetzung des Prosper Aquitanus bis 566.

Magnus Aurelius Cassiodorus, ostgothischer Staatsbeamter, dann seit 538 Gründer und Vorsteher des Klosters Vivarium in Unteritalien, † nach 560. Er schrieb Commentare zur heil. Schrift und zu Aristoteles — De artibus ac disciplinis liberalium literarum — de institutione divinarum literarum — Historia eccl. tripartita — Briefe (libr. 12.). Opp. ed. Garetius, Rothomag. 1679. Ven. 1729. 2 voll. fol.

b) Theologen, welche die Verpflanzung der griech.-röm. Bildung auf die german. Kirche vermitteln, selbst mit vorwiegend germanischem Character.

Zunächst erfolgte eine solche in der spanischen Kirche durch Isidorus, Bischof von Sevilla (Hispalis), einen der gelehrtesten Männer seiner Zeit, und einen der fruchtbarsten Schriftsteller, 600—636. Seine wichtigsten Werke sind: de eccles. officiis, ein liturg. Handbuch, und: Originum sive Etymologiarum codex, ein mehr allgemein literarisch-encyclopädisches Werk; libri III. sententiarum (d. h. Aussprüche der KVV. über dogmatische Gegenstände), ein Handbuch der kirchlichen Dogmatik nach Augustin und Gregor d. Gr. Außerdem haben wir von ihm: lib. de scriptorr. eccl. (Fortsetzung von Hieronymus und Gennadius), historia Gothorum, Vandalorum, Suevorum, eine Sammlung von Kirchengesetzen, und Commentar zum A. T. Opp. ed. Arevalus. Rom 1797. 7 voll. 4. Der von ihm ausgestreute Same wirkte in der spanischen Kirche noch lange, trotz des saracenischen Druckes, ja eben deshalb freier und selbstständiger, fort.

Nächst Spanien blühte die christliche Wissenschaft besonders in Britannien empor. Die Klöster Irlands waren berühmt durch ihre Gelehrsamkeit;

im 7. und 8. Jahrhundert wanderten magistri e Scotia durch Frankreich und Deutschland, berühmt durch ihre Kenntnisse; die Mönche ließen Bücher aus Italien kommen, und schrieben sie ab. Sehr verdient machte sich der Bischof von Canterbury, Theodorus, ein cilicischer Mönch, seit 669, der das Studium der griechischen Sprache weckte und viele gelehrte Schüler zog. Unter diesen verdunkelte den Meister Beda Venerabilis, geb. 673 in Northumberland, erzogen im Kloster Weremouth, dessen Vorsteher er wurde, und Presbyter, † 735, allgemein seiner Gelehrsamkeit wegen angestaunt. Er war umfassender in seinem Wissen, als alle Zeitgenossen; seine Werke sind theologischen, naturhistorischen, historischen und mathematischen Inhalts; Commentare fast über die ganze Schrift — eine Uebersetzung des Evang. Johannis ins Angelsächsische, — Predigten, — eine Weltgeschichte de sex aetatibus mundi, — historia eccles. gentis Anglorum libr. V. — 731, ein classisches Werk. (ed. Chifflet Par. 1681. Smith Cantabr. 1722.) — Opp. Basil. 1563. 8 voll. fol. Colon. 1688. 4 voll. fol.

*Cuthbert* Vita Bedae. — *Gehle* de Bedae Ven. vita et scriptis. LB. 1838.

Seine Schüler setzten seine Bestrebungen fort, besonders Egbert, Vorsteher der Schule und Erzbischof von York, und dessen Nachfolger an der Schule, Aelbert. Aelberts Schüler war Flaccus Alcuinus (Albinus), geb. 735, † 804., Canonicus und Vorsteher der Schule zu York, seit 782 in Frankreich. Auch seine Kenntnisse waren sehr umfassend; wir haben philosophische, grammatische, rhetorische, theologische Werke von ihm. Für die Theologie wichtig sind seine polemischen Werke (gegen die Adoptianer, im Bilderstreite); ein Werk: de fide sanctae et individuae trinitatis, und seine 232 Briefe. Opp. ed. Quercetanus. Par. 1617. Frobenius. Ratisb. 1777. 2 voll. fol. Seine Biographie in den Werken und bei den Bollandisten; Lorentz, Leben Alcuins. Halle 1829.

Karl der Große strebte die fränkische Kirche zum Mittelpuncte der europäischen Bildung zu machen; er zog aus allen Gegenden die Gelehrten an sich. Auch Alcuin ging 782 auf seinen Ruf nach Frankreich, und übernahm die Hofschule (schola palatina), wo die Kinder der Vornehmen gebildet wurden. Karl übergab ihm die Klosterschulen zu Troyes und Ferrières, und gründete für ihn 796 die Schule zu Tours, die bald eines europäischen Rufes genoß, und aus der fast alle die Männer hervorgingen, welche die Zierden der carolingischen Periode waren, auch die Väter der spätern Scholastik.

## Cap. II.

### Trinitarischer Streit. Arianismus.

### §. 71.

### Darstellung der Streitpuncte.

I. Nach der Ueberwindung der dynamischen Ansicht im monarchianischen Streite waren sämmtliche Kirchenlehrer Hypostatiker; und nothwendig entstand nun die Frage: Wie verhalten sich die 3 Personen in der Gottheit zu einander, und wie kann bei dieser Verschiedenheit die μοναρχία dennoch bestehen? Im Oriente ruht die herrschende Ansicht darüber auf origenistischer Grundlage; die antiochenische Schule besonders drang

dem Monarchianismus gegenüber auf möglichste Trennung der Personen. Nur Wenige gehen so weit, daß sie (wie Origenes und Dionysius von Alexandria) Christum ohne wesentlichen Unterschied geradezu unter die Geschöpfe setzen, und alle Verschiedenheit der Begriffe γεννᾶν und κτίζειν läugnen. Die Mehrheit bekannte sich zu einer vermittelnden Ansicht, wie sie am klarsten Eusebius in seiner (vor dem arianischen Streite geschriebenen) demonstratio evangelica aufstellt. Gott ist seinem Wesen nach φῶς, auch der Sohn, und zwar letzterer ein δεύτερον φῶς, ἀπαύγασμα τοῦ πρώτου φωτός, dem Vater in allem ähnlich, ihn am vollkommensten offenbarend (ὁμοιούμενος τῷ πατρὶ κατὰ πάντα, auch κατ' οὐσίαν, εἰκὼν τῆς ἀγεννήτου καὶ πρώτης οὐσίας); der Hauptunterschied vom Vater besteht darin, daß der Sohn nicht schlechthin ewig (ἁπλῶς ἀΐδιος) ist; er hat sein Dasein vom Vater (ὁ πατὴρ προυπάρχει τοῦ υἱοῦ καὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ προυφέστηκεν), vermöge einer ewigen Zeugung. Alles Zeitliche ist möglichst fern zu halten, und alle diese Ausdrücke sind in ihrer menschlichen Beschränktheit anzuerkennen. Man kann den Sohn ein κτίσμα nennen, ein τέλειον δημιούργημα τοῦ τελείου, aber sein Unterschied von den übrigen Geschöpfen ist ein spezifischer, nicht blos ein gradueller, und liegt in seiner ewigen Zeugung (οὐχ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς γενητοῖς ὑποστάς), denn Gott ist Schöpfer aller Dinge, aber Vater Christi. (Die letzten Stellen aus de eccl. theol. 1, 8., zwar während des Streites geschrieben, aber ohne wesentliche Modification der Ansicht.)

Im Occident hatte man mehr Neigung zu einer mystischen Fassung des Dogma's, und nahm mit Ausschluß des physischen Zwanges eine Emanationstheorie zu Hülfe; Gott zeugte den Logos **aus seinem Wesen**, nicht weil er mußte, sondern weil er **wollte**. Das System im Keime findet sich schon bei Tertullian, Irenäus, Hippolytus und Dionys von Rom (cf. §. 41.). Die Monarchie wird gewahrt durch die Wesensgleichheit, das Ὁμοούσιον, eine völlige Identität und Gemeinschaft des göttlichen Wesens (μία οὐσία).

II. Der alexandrinische Presbyter Arius entwickelte die Theorie des Dionysius von Alexandria, nur schroffer und consequenter als dieser. Die occidentalische Theorie hatte ihre Hauptvertreter an Alexander und Athanasius von Alexandria, mit welchen die angesehensten abendländischen, und gegen Ende des Streits auch morgenländischen Theologen übereinstimmen.

In folgenden 3 Hauptpuncten bewegt sich die Differenz:

a) Kann Christus aus Gottes Wesen und Gott gleich sein?

Arius nein! Der Vater allein, als Prinzip alles Seienden, ist ungezeugt (ἀγέννητος, ἀΐδιος), folglich ist der Sohn nicht συναγέννητος, συναΐδιος, ἄναρχος, und da dieses Nichtentstandensein und das Alleinnichtentstandensein zu den wesentlichen Merkmalen der Θεότης gehört, und alles, was außer Gott, ein Geschöpf ist, so folgt: auch der Sohn ist ein Geschöpf (κτίσμα καὶ γέννημα), und als solches dem Vater nicht ὁμοούσιος, nicht ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, sondern er hat einen Anfang: (οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱὸς, οὐ γὰρ ἦν πρὶν γεννηθῇ — ἦν ὅτε οὐκ ἦν) — er ist völlig anderen Wesens, als Gott (ἀλλότριός ἐστιν κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας — ἀνόμοιος ἐπ' ἄπειρον τῇ τε οὐσίᾳ καὶ δόξῃ), wie alle Geschöpfe nicht ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς hervorgegangen, sondern aus dem Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) durch einen freien schöpferischen Willensact (θελήματι καὶ βουλῇ) Gottes. Nimmt man das Gegentheil an, so hat man zwei ἀνάρχους, folglich zwei

ἀρχάς (Prinzipe), eine Dyarchie, und die Monarchie ist aufgehoben. Ueberhaupt setzt schon das Wort ὁμοούσιος zwei Einzelnwesen derselben Gattung voraus, folglich wären Gott und Christus zwei Individuen, und in der Gottheit ein μερισμός. Ob man von der Schöpfung des Sohnes κτίζειν sage, oder γεννᾶν, oder θεμελιοῦν, oder ὁρίζειν, der Begriff bleibt derselbe; der Begriff einer Zeugung des Sohnes aus dem Wesen Gottes würde entweder zu einer Theilbarkeit des göttlichen Wesens (einem manich. μέρος τῆς θεότητος, oder einer gnost. ἐρύγη, προβολή) hinführen, oder auf einen sabellian. υἱοπάτωρ; denn προελθεῖν ἐκ θεοῦ ist = προελθεῖν ἐκ γαστρός: es würde Gott selbst körperlich machen und körperlichen Leiden unterwerfen (σύνθετος ἔσται πατὴρ καὶ διαίρετος — σῶμα ὁ θεὸς καὶ τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων). Entweder der Sohn ist ein Urwesen, oder ein Geschöpf, dazwischen liegt nichts. — Gott aber schuf den Sohn, als er die Welt schaffen wollte, weil er, der Urheilige, mit dem Unheiligen und Unreinen nur durch ein Mittelwesen in Berührung treten konnte. Darum schuf er einen Gewissen (ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνου ἕνα), und nannte ihn Logos, Weisheit, Sohn u. s. w., und durch diesen, als sein Werkzeug (ὡς δι' ὀργάνου) schuf er uns.

Anmerk. 1. Logos und Sohn ist bei Arius nicht völlig identisch; der Logos, die göttliche Vernunft, ward Sohn, als er in der Schöpfung thätig ward.

Die Katholiker: Alexander von Alexandria stellte dem Arius zunächst den etwas modificirten origenistischen Lehrbegriff entgegen: Der Sohn ist eine Mittelnatur (μεσιτεύουσα φύσις), nämlich zwar aus Gottes Wesen hervorgegangen, aber nicht ἄναρχος, sondern vermittelst einer ewigen Zeugung. In diesem Begriffe liegt allerdings etwas Unerklärliches (ἀῤῥητόν τι καὶ ἀνεκδιήγητον), etwas der gnost. προβολή Verwandtes. Zum klaren Begriffe läßt sich das Verhältniß des Vaters zum Sohne (διάστημα) nicht erheben.

Athanasius zeigt zunächst das Unhaltbare der arianischen Theorie: Wozu ein Geschöpf als Gehülfe Gottes bei der Schöpfung? Hat Gott den Sohn erschaffen, so sieht man nicht ein, warum er nicht auch alles andere selbst erschaffen hat, er müßte denn ermüdet sein. Bedurfte Gott einer Hülfe, so ist er der Bedürfende, der in gewisser Hinsicht tiefer steht als Der, dessen er bedarf, hinwiederum würde der Sohn tiefer als wir stehen, denn wir wären geschaffen, um zu sein, der Sohn, um uns zu schaffen, folglich unsertwegen. Konnten die Geschöpfe die unmittelbare Einwirkung Gottes nicht ertragen, so hätte dies auch der Sohn, als Geschöpf, nicht gekonnt. Konnte der Sohn, als ein Geschöpf, die Welt schaffen, so mußten auch alle andern Geschöpfe schöpferische Kraft haben; kannte der Sohn, als Geschöpf, den Vater, so mußten ihn die übrigen Geschöpfe auch kennen, und eine Offenbarung wäre unnöthig; — kennen die Geschöpfe den Vater nicht, so kannte ihn auch der Sohn nicht, und die Offenbarung wäre unvollkommen, unglaubhaft. Der Sohn, als Geschöpf, müßte wandelbar sein, folglich hätten wir kein absolutes Vorbild. — Ein Geschöpf kann nicht erlösen, weil es selbst des Erlösers bedarf, und selbst zwischen dem obersten Geschöpfe und Gott noch ein Vermittler zu setzen wäre; endlich müßten wir doch einmal zu einem über den Geschöpfen erhabenen Mittler gelangen, dann hätten wir zwei Söhne. Ist der Sohn nicht ewig, so ist auch unsere Erlösung nicht von Ewigkeit und nicht für die Ewigkeit; denn nur durch den in uns lebenden Logos leben wir in Gott. Ist der Sohn ἐξ οὐκ ὄντων, so bestand einst nur eine Monas, und zu dieser trat die Trias aus Nichts hinzu; ein völliger Unsinn! — Sodann weist er die Mißverständnisse hinsichtlich der

kirchlichen Lehrterminologie zurück; bei den Ausdrücken: Sohn Gottes und Zeugen dürfe man nicht an Irdisches und Sinnliches denken; es seien unvollkommene, inadäquate, menschlich-symbolische, ja sogar mißverständliche termini, durch welche man nur die Mittheilung des göttlichen Wesens an den Sohn bezeichnen wolle. *Γεννᾶν* und *κτίζειν* sind allerdings sehr verschiedene Begriffe, indem ersteres das organische Zeugen, letzteres das mechanische Schaffen bedeute, ersteres Homogeneität, letzteres Heterogeneität einschließe. Der Logos ist nicht durch einen einzelnen Willensact Gottes geschaffen, sondern seine Erzeugung ist ein allen einzelnen Willensacten vorangehender ewiger Act. Endlich sucht Athanasius das *γεννᾶσθαι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* noch speculativ zu begründen: Aller schöpferischen Thätigkeit Gottes nach Außen geht eine Disposition und Action nach Innen voran, als Grund jener (die Welt ist durch den Logos); wer die letztere aufhebt, würde folgerichtig auch die erstere, folglich die Existenz der Welt, aufheben. Die vorweltliche Action Gottes nach Innen, durch welche die schöpferische Thätigkeit desselben bedingt wird, ist das Hervorgehen des Logos; durch dieses wird aller abstracte Deismus aufgehoben, und das Verhältniß Gottes zur Welt auf organische, lebendige Weise vermittelt. — Aber nicht nur der Begriff des Schöpfers, auch der des Vaters fordert die ewige Zeugung des Logos; Gott heißt eben Vater, insofern er durch diese absolute Action aus sich selbst auf sich selbst in ein absolutes, immanentes, ewiges, lebendiges Verhältniß zu sich selbst trat. Dies Verhältniß (die Zeugung des Sohnes) mußte aber ein ewiges sein, weil Gott, wenn der Sohn in der Zeit geschaffen wäre, angefangen hätte, Vater, d. h. ein Anderer als früher, zu sein, folglich eine Veränderung in seinem Wesen vorgegangen wäre. Das Wort *γεννᾶν* bezeichnet nämlich weder einen reinen Act des freien Willens, noch des physischen Zwanges, sondern der Natur; das Natürliche steht dem Erzwungenen, wie dem Freiwilligen insofern nicht gegenüber, sondern zwischen beiden, als sich in ihm die Begriffe der Freiheit und Nothwendigkeit verschmelzen (z. B. Gott ist von Natur gut, deshalb aber ist er nicht ohne oder gegen seinen Willen gut). — Dem Begriffe des Vaters entspricht der des Sohnes; Object der Handlungen des Vaters kann nur der Sohn sein; als solches ist er gleich ewig, wie die Handlungen des Vaters ewig sind; er ist *ὁμοούσιος*, nach dem Canon: Zeugung giebt Homogenes; es ist ein Wesen, eine Gottheit, ein Wille, eine Macht beider; beide sind unzertrennlich, wie der Abglanz von der Sonne nicht zu trennen ist. Nach einem zweiten Canon: Was aus einem Andern ist, ist ein Anderes, und ein Anderes das, aus welchem es ist, hat den Sohn auch ein für sich sein, eine eigne Substanz, ein eignes Bewußtsein, als der persönliche, ewige Logos Gottes. Daß Gott blos eines Logos sich bedient, liegt sowol in der Vollkommenheit der göttlichen Zeugungskraft, als in der Vollkommenheit des von ihm Gezeugten.

Anmerk. 2. Die mitgetheilte Argumentation des Athanasius zeugt klar gegen das thörichte Geschwätz vieler Theologen und Nichttheologen von Wortgrübeleien und Wortstreitigkeiten; es war ein practisches Moment, welches den großen Kirchenvater gegen die arian. Verflachung in den Kampf trieb, und zwar das allerpractischeste, nämlich weil durch dieselbe der Mittelpunct des christlichen Lebens, die Erlösung, Eintrag erlitt, ja aufgehoben wurde; **ein Geschöpf kann nicht erlösen, sondern muß erlöst werden,** dies ist der nervus seiner Argumentation.

b) Wie verhält sich der Sohn zu den übrigen Geschöpfen?

Arius. Gemeinsam ist ihnen das κτισθῆναι; der Unterschied liegt in der Zeit und dem Grade der Vollkommenheit. Alle Geschöpfe sind in der Zeit erschaffen, der Sohn zwar nicht ewig, wol aber, als Schöpfungsorgan Gottes, vor der Schöpfung und der mit der Schöpfung beginnenden Zeit (ἀχρόνως, πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων). — Ferner ist der Sohn ein κτίσμα τέλειον; d. h. nicht, er hat alle Unvollkommenheit der Creatur abgestreift, (z. B. fehlt ihm eine genaue Gotteserkenntniß [ὁ υἱὸς οὐκ οἶδε ἀκριβῶς τὸν πατέρα], so wie eine vollkommene Selbsterkenntniß Luc. 2, 52. al.); er steht aber verhältnißmäßig Gott näher, als die übrigen Geschöpfe, nicht physisch, sondern moralisch. Er theilt mit allen Geschöpfen die Eigenschaft der τρεπτότης (der Wandelbarkeit des Willens, der sich in jedem Moment dem Guten oder dem Bösen zuneigen kann, er war αὐτεξουσιότητι κακίας καὶ ἀρετῆς ὄντως Sozom. 1, 15.); aber durch seine eigene Willenskraft (τῇ ἰδίᾳ αὐτεξουσίᾳ) hat er seinen Willen constant aufs Gute gerichtet und ist gut geblieben (ἕως βούλεται μένει καλός). Nämlich der Geist Christi ist nicht etwa der Logos selbst, wol aber ein vorzügliches Geschöpf des Logos; er überragt die übrigen geschaffenen Geister durch seine Anlage zur Annäherung an Gott, und durch den trefflichen Gebrauch, den er von dieser aus freier Willensbestimmung machte. Daher hat ihm Gott, der dieses voraussah, die Herrlichkeit im Voraus gegeben, die er sich durch seine Tugend würde verdient haben, Phil. 2, 5 sqq. (ἐξ ἔργων, ὧν προέγνω ὁ θεός, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκεν), und deshalb gebührt ihm Anbetung. Joh. 5, 23.

Anmerk. 3. Ueberhaupt suchte Arius in diesem zweiten Theile seiner Begriffsentwickelung wieder gut zu machen, was, wie er selbst fühlte, im ersten das christliche Gefühl verletzen mußte. Namentlich den orientalischen Bischöfen gegenüber (im Briefe an Eusebius Epiph. haer. 69. 6. Theodoret. 1, 5.), an deren Beifall ihm alles lag, von denen er aber wußte, daß sie mit seiner schroffen Theorie nicht stimmten, suchte er seine Formeln möglichst zu mildern. Durch die Formel γεννᾶν ἐξ οὐκ ὄντων, θελήματι, πρὸ αἰώνων habe er nur die manich. Zertheilung und die gnost. Emanation abschneiden wollen; das ἦν ὅτε οὐκ ἦν beziehe sich auf die Manifestation des Logos, nicht auf seine metaphys. Existenz als Gottes Urvernunft. Von Natur zwar sei er τρεπτός, aber er sei ἄτρεπτος und ἀναλλοίωτος durch sein Verdienst geworden. Man dürfe Christum mit dem Namen υἱὸς θεοῦ ehren (nur nicht φύσει, sondern χαριτι, wie jeder Mensch durch Gnade und Einwohnung des heil. Geistes zur Gotteskindschaft gelange), man dürfe ihn λόγος, δύναμις, σοφία, selbst θεός und πλήρης θεός nennen; nur kommen ihm alle diese Namen nicht eigentlich, sondern uneigentlich zu (οὐκ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς αὐτὸς ὁ τοῦ πατρὸς λόγος, ἀλλ' ὀνόματι (metonymisch) μόνον λέγεται λόγος καὶ σοφία, καὶ χάριτι λέγεται υἱὸς καὶ δύναμις — μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη). Christus besaß nicht das Göttliche im eigentlichen phys. Sinne (d. h. das, was durch sich selbst mit innerer Nothwendigkeit göttlich ist, und nicht anders sein kann), sondern das gewordene, erworbene Göttliche (das Göttl. im moral. Sinne); etwas dem göttl. Wesen Nachgebildetes, sich ihm in aller Unendlichkeit Näherndes, das auch jedem andern Geschöpfe zu Theil wird; nur besaß es Christus im eminenten Sinne.

Katholiker. Alexander: die Kindschaft des Sohnes ist von der der Gläubigen zu unterscheiden; Christus ist υἱὸς θεοῦ κατὰ φύσιν, bei den Menschen ist dieselbe etwas zur Natur Hinzugetretenes (μεάπτωτον), nicht in ihr Gelegenes. — Athanasius: mit der moralischen Sohnschaft ist nur ein

gradueller Unterschied zwischen Christo und den Geschöpfen gewonnen, kein spezifischer. Hat er die göttlichen Namen und Eigenschaften nur sich angelernt und durch Fortschritt in der Sittlichkeit erlangt, sind sie ihm nicht wesentlich eigen, so kann er das Erlernte wieder vergessen, das Erworbene verlieren. Einem solchen, Gott moralisch sich nähernden Geschöpfe Anbetung zu erweisen, ist Menschenvergötterung, Idolatrie. Ueberhaupt komme man bei Bestimmung eines organischen Verhältnisses mit dem Begriffe der Aehnlichkeit gar nicht aus, das sei ein Begriff, der sich blos auf irdische, mechanische Verhältnisse anwenden lasse. — Der Vorzug der Zeit sei nun vollends gar keiner, höchstens ein Vorzug der Ehre, nicht der Natur, sonst müßte Adam auch besser sein, als wir.

c) Wie verhält sich der Geist zum Sohne und zu den Geschöpfen?

Arius: der Geist ist das vorzüglichste Geschöpf des Sohnes (origenian. Ansicht), und in gleichem Abstande vom Sohne, wie der Sohn vom Vater. — Eunomius: der Geist, das erste Geschöpf des Sohnes, auf Gottes Befehl von diesem hervorgebracht, hat nur eine heiligende, nicht eine schöpferische Kraft.

Katholiker. Athanasius (Antwort auf eine Frage des Bischofs Serapion von Thmuis): Da wir durch den heiligen Geist mit Gott in Verbindung treten, so kann derselbe kein Geschöpf sein; was mit Gott verbindet, muß göttlichen Wesens sein. — Synode von Alexandria 362: Der heilige Geist ist eins mit Gott, unzertrennbar von der göttlichen Natur. (Eine illyr. Synode 375 bestimmte: das πνεῦμα ist ὁμοούσιον τῷ θεῷ). In gleichem Sinne entschied die Synode von Constantinopel 381, ohne das Stichwort ὁμοούσιον zu brauchen: τὸ πνεῦμα τὸ κύριον, τὸ ζωοποιοῦν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπόρευον, σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον.

Anmerk. 4. Die nicän. Bestimmung, welche scharf schied zwischen dem, was aus Gottes Wesen hervorgegangen (Sohn und Geist), und dem, was von ihm aus Nichts durch einen freien Willensact geschaffen ist (den Geschöpfen, der Welt), machte zugleich allen emanatistischen, pantheistischen Kosmogonien in der Kirche das Aufkommen unmöglich.

d) Ausartungen der Systeme.

1) Die Lehre des Arius wurde von **Eunomius** auf die Spitze getrieben, und völlig in das Gebiet des flachen Verstandes herabgezogen: das göttliche Wesen ist dem Verstande völlig begreiflich; wer es nicht begreift, ist verfinsterten Verstandes. Wer behauptet, Gott sei unbegreiflich, der hat einen unbekannten Gott, und da ohne Gotteserkenntniß kein Christ ist, hebt er das Christenthum auf, so wie alle Religion, deren Wesen in weiter nichts, als Verstandesaufklärung besteht. Christus ist das vollkommenste Geschöpf, das die übrigen zur Einheit mit dem Urwesen zurückführen soll; der Geist erhebt uns über Christum zu Gott empor; Gott hat seinen Logos zwar sich ähnlich, aber keineswegs wesensähnlich geschaffen, im Gegentheil, er war Gott völlig wesensunähnlich. Der einzige Unterschied zwischen ihm und den Geschöpfen ist der, daß er unmittelbar von Gott geschaffen ist, die übrigen mittelbar durch ihn ihr Dasein haben.

2) In Vertheidigung der antiarianischen Lehre vom Homousion gerieth **Marcellus**, Bischof von Ancyra, auf monarchianische (sabellian.) Irr-

thümer. Er war ein heftiger Gegner des Origenes und seiner Subordinationstheorie, die er aus platonisirenden, gnostisch-hermetischen Ideen herleiten wollte. Er hob den persönlichen Unterschied fast ganz auf; Logos und Sohn sind durchaus identische Begriffe; Christus muß seiner göttlichen Natur nach Logos heißen; vor der Schöpfung war dieser in Gott ruhend (ἡσυχάζων), so, daß er nicht außer Gott war, und außer Gott Niemand existirte (μηδενὸς ὄντος ἕτέρου πλὴν θεοῦ). Als Gott die Welt schuf, bedurfte er einer schöpferischen Kraft (δραστικὴ ἐνέργεια), und sein λόγος trat aus ihm heraus (προῆλθον). So wenig nun die menschliche Vernunft vom Menschen, so wenig ist die göttliche von Gott verschieden, nur bei der Schöpfung tritt durch die Thätigkeit ein gewisser Unterschied ein (μόνῃ τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ), es ist aber kein Unterschied im Wesen, der die Identität aufhübe. Sieht man auf die geistige Substanz, so ist der Logos mit Gott identisch (ἓν καὶ ταὐτὸν), sieht man auf das Fleisch, das sich der Logos beilegt (ἡ κατὰ σάρκα προσθήκη ἐπὶ τοῦ σωτῆρος), so kann man dieses ein sich Ausbreiten der Gottheit nennen (πλατύνεσθαι). Denn soll die μόνας ἀδιαίρετος sein, so muß der λόγος eine δύναμις τοῦ θεοῦ sein. Bei Marcellus lag das Häretische gewiß mehr im Ungeschickten des Ausdruckes; er gab den occidental. Bischöfen solche Erklärungen, daß sie ihn für orthodox anerkannten; dagegen verdammten ihn die Orientalen zu Constantinopel 336 und zu Sirmium 351. — Bewußter Sabellianer war aber sein Schüler **Photinus**, Bischof von Sirmium; er sprach klar den sabellian. Satz aus: Jesus sei ein bloßer Mensch, in den sich der göttliche Logos als Kraft herabgelassen, und der diese Begabung durch die Reinheit und Vollkommenheit seines sittlichen Strebens, und mit ihr göttliche Verehrung verdient habe. Er wurde von Occidentalen und Orientalen verdammt; von erstern zu Mailand 349, von letztern zu Antiochia 345 und Sirmium 351. Seine Secte bestand bis ans Ende des Jahrhunderts.

## §. 72.

### Geschichte des Streits.

Erstes Stadium von 318—325. Sieg der athanasian. Lehre auf dem Concil. zu Nicäa.

Arius war gebürtig aus Libyen, Schüler des Antiochieners Lucian, später in der meletian. Spaltung zu Alexandria gegen seinen Patriarchen Petrus thätig; dieser machte ihn nach erfolgter Aussöhnung zum Diacon, und Patriarch Achilles 313 zum Presbyter an der Nebenkirche Baucalis. Nach dessen Tode soll er selbst sich um das Bisthum beworben haben, und Alexander ihm vorgezogen worden sein. (Theodoret. 1, 2., dagegen Philost. 1, 2.) Als strenger Ascet stand er in Ansehen; wegen seiner antiochenischen Ansichten aber gerieth er mit andern mehr occidentalisch gesinnten Presbytern in Streit, der 318 auf einer σύνοδος ἐνδημοῦσα vor Alexander gebracht wurde. Die Entscheidung fiel gegen Arius aus; als er nicht wich, bestätigte eine Provinzialsynode von 100 libyschen und ägyptischen Bischöfen 321 die Sentenz, entsetzte und bannte ihn. Nun suchte er seine Ansichten im Volke zu verbreiten, in Liedern für Schiffer, Müller u. s. w., und in einer halb poetischen Schrift Θαλεία. Zugleich suchte er brieflich sich bei Alexander zu rechtfertigen und die orientalischen Bischöfe auf seine Seite zu ziehen; namentlich seinen Mitschüler bei Lucian, Eusebius von Nicomedia, bei dem er sich, seine Formeln möglichst mildernd, als Märtyrer der antiochen. Lehre darstellte. (cf. §. 71, b. Anm. 3. p. 167.) Auch Alexander schrieb an die Orientalen; aber die Hauptstimmführer des Orients

erklärten ſich für Arius, Euſebius von Nicomedia ſchlechthin, Euſebius von Cäſarea vermittelnd, und ſich zum Friedensſtifter erbietend, unter der Bedingung gegenſeitigen Gewährenlaſſens und einer Genugthuung von Seiten des Arius an ſeinen Biſchof. Arius war bereit, Alexander ſchlug eine ſolche laxe Vermittelung ab. Euſebius verſammelte nun in Bithynien eine Synode gleichgeſinnter Biſchöfe, die den Arius in die Kirchengemeinſchaft aufnahmen, und dazu mit Erfolg auch die übrigen orientaliſchen Biſchöfe aufforderten. Arius ward ermächtigt, ſein Amt in Alexandria wieder anzutreten, wo er einen großen Anhang, namentlich unter den Frauen, hatte. Euſebius von Nicomedia ſtimmte ſelbſt den Kaiſer Conſtantin zu Arius Gunſten, ſo daß er 324 in einem ſehr indifferentiſt. Schreiben gebot, man ſolle ſolche kleinliche Controverſen (ἐλαχίστου ζητήσεις) doch laſſen. Der Ueberbringer dieſes Schreibens, Hoſius von Cordova, machte ſich in Alexandria mit der Sachlage vertraut, und ſtimmte auch den Kaiſer um, der nun beſchloß, dieſe und einige andere vorliegende Streitigkeiten (z. B. die Oſterſtreitigkeit, die novatian. und meletian. Wirren) auf außerordentlichem Wege durch ein öcumen. Concil entſcheiden zu laſſen, das er für 325 nach Nicäa in Bithynien berief. Der Kaiſer ſelbſt erſchien mit mehr als 300 Biſchöfen; die große Mehrzahl waren die vermittelnden origeniſtiſchen Theologen; ihr Hauptſprecher Euſebius von Cäſarea; die ſtrengen Arianer (Hauptſprecher Euſebius von Nicomedia) und die Homouſianer (Hauptſprecher der Archidiacon Athanaſius von Alexandria und die Biſchöfe Hoſius von Cordova und Euſtathius von Antiochia) bildeten die Minorität. Nachdem ein Glaubensbekenntniß der ſtrengen Arianer mit allgemeinem Unwillen verworfen war, ſtellte Euſebius von Cäſarea ein anderes auf, das mit einigen, Mißverſtändniſſe beſeitigenden, Modificationen und Zuſätzen von Seiten der Homouſianer angenommen ward. Es lautet (Socr. 1, 8. Theodoret. 1, 11.): *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν; τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς, μονογενῆ, τοῦτ ἐστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ, δι οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς ἅγιον πνεῦμα.* (Die geſperrten Worte ſind die homouſiaſtiſchen Einſchaltungen.) Mit dem Anathema wurden die Formeln belegt *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν — πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν — ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο — ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως — πτιστὸς, τρεπτὸς, ἀλλοιωτὸς ὁ υἱός.* Nach kurzem Widerſtande unterſchrieben Alle, außer Arius, Theonas von Marmarica in Libyen und Secundus von Ptolemais, aus Furcht vor Abſetzung des Symbol, Euſebius von Nicomedien und Theognis von Nicäa mit Ausnahme der Anathematismen. Arius ward excommunicirt und ſeine Schriften zur Verbrennung verdammt; auf ihre Verbergung ſtand Todesſtrafe; er und ſeine 4 Genoſſen wanderten ins Exil. Die Kirche war unter den einen Hut des nicäniſchen Symbols gebracht.

Zweites Stadium von 325—356, Fall des Athanaſius, Sieg des Arianismus.

Dieſe künſtliche Union mußte ſehr bald zerfallen; die origeniſtiſche Parthei faßte das Symbol in ihrem Sinne (ὁμοούσιος = ὁμοιούσιος), und ein wiſſenſchaftlicher Streit darüber zwiſchen Euſebius von Cäſarea und Euſtathius war das Vorſpiel erneuter Kämpfe. Der Kaiſer wurde von ſeinen Vertrauten, na-

mentlich Constantia, der Witwe des Licinius, umgestimmt; Arius, 328 nach Constantinopel berufen, wurde auf ein nichtssagendes Glaubensbekenntniß hin zu Gnaden angenommen, Eusebius von Nicomedia und Theognis zurückberufen. Athanasius, seit 325 Bischof von Alexandrien, weigerte sich, selbst als ihm der, durch Verläumdungen politischer Art gegen ihn eingenommene Kaiser mit Absetzung drohte, Arius in die Kirchengemeinschaft wieder aufzunehmen, und wußte dem Kaiser bei einer persönlichen Zusammenkunft zu Nicomedia 332 durch seine Würde so zu imponiren, daß er ihn mit einem Empfehlungsschreiben entließ. Die von Athanasius in die Enge getriebenen Meletianer und Arianer erregten in Aegypten Unruhen; Athanasius ward aufs Neue beim Kaiser der Friedensstörerei und politischer Intriguen angeklagt; Constantin übergab die Untersuchung einer Synode unter Eusebius von Cäsarea, die Athanasius, als partheiisch, verwarf; der Kaiser zwang ihn nun, sich einer, ebenfalls aus lauter Arianern bestehenden, Synode von Tyrus 335 zu stellen; hier, obgleich er alle Anklagen siegreich und für seine Feinde beschämend widerlegte, ward er, auf den Bericht einer nach Aegypten gesandten, aus seinen erklärtesten Feinden bestehenden Commission abgesetzt. Athanasius appellirte, allein die Revision des Prozesses durch eine (arian.) Synode zu Constantinopel fiel gegen ihn aus, und der Kaiser verbannte ihn 336 nach Trier, ohne jedoch seinen Stuhl wieder zu besetzen. Arius, durch Volksunruhen aus Alexandria vertrieben, sollte zu Constantinopel auf feierliche Weise in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden, allein sein greiser (er war über 80 Jahre alt), durch Ascese geschwächter Körper erlag den Strapatzen, und er starb während der Prozession in die Kirche auf eigenthümliche Weise. (Sozom. 2, 29.) Sein Tod war mehr ein Glück, als ein Schlag für seine Sache; denn die Arianer scheuten sich nicht, seine Persönlichkeit nun preis zu geben, und erhielten dadurch freiere Hand. Constantin † 337; sein Nachfolger Constantius war ganz für den Arianismus eingenommen, und ein zu Gewaltthätigkeiten sehr geneigter Kirchenregent. Ueberhaupt war Streiten und Dogmatisiren bei Hofe, wie unter allen Ständen damals an der Tagesordnung; eine ergötzliche Schilderung giebt Gregor. Nyss. or. de deitate filii et Sp. Sti. tom. III. p. 466.

Constantin der Jüngere im Occident setzte sogleich den Athanasius wieder ein, dessen Strenge sowol die Arianer (unter einem unbedeutenden Bischofe Pistus) als die Meletianer zu fürchten hatte. Natürlich versuchten die Arianer das Aeußerste; von 341—345 waren die orientalischen Bischöfe beinahe fortwährend in Antiochia zusammen, und einer ihrer ersten Acte war die erneuerte Absetzung des Athanasius, weil derselbe gegen die Kirchengesetze sein ihm von einer Synode abgesprochenes Amt auf bloßen kaiserlichen Befehl wieder angetreten. Nach Constantins Tode versuchten sie Alles, den Beherrscher des Occidents, Constans, und den römischen Bischof Julius in ihr Interesse zu ziehen. Abgeordnete von beiden Seiten kamen bei Julius zusammen; als die arianischen Gesandten alle ihre Anklagen siegreich von Athanasius zurückgewiesen sahen, appellirten sie in der Bestürzung an ein allgemeines Concil. Julius ergriff diese Appellation mit beiden Händen, und berief beide Partheien vor eine von ihm zu leitende Synode. Die Orientalen aber fanden für gut, sich seine Einmischung in ihre Angelegenheiten ziemlich unhöflich zu verbitten, und ihre Abgesandten sammt ihrer Appellation zu desavouiren. Ein heftiger Briefwechsel war die Folge.

Das antiochenische Concil suchte nun zunächst den Verdacht des Arianismus von den Orientalen abzuwälzen (*καὶ γὰρ ἐπίσκοποι ὄντες ὁμολογήσαμεν προσβυτέρῳ* [*Ἀρείῳ*]); es stellte nach und nach fünf symbolische For-

mein auf, in welchen die streng arianischen Lehrsätze (εἶναι ἢ γεγονέναι χρονον, ἢ καιρὸν, ἢ αἰῶνα πρὸ τοῦ γεννηθῆναι τὸν υἱὸν — τὸν υἱὸν κτίσμα ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ἢ γέννημα ὡς ἓν τῶν γεννημάτων, ἢ ποίημα ὡς ἓν τῶν ποιημάτων — ἐξ οὐκ ὄντων τὸν υἱὸν, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως, καὶ μὴ ἐκ θεοῦ — ἦν ποτε χρόνος ὅτε οὐκ ἦν etc.) verdammt wurden, und ebenso die fabellianisirenden Formeln des Photinus und Marcellus. Dagegen suchte man die göttliche Würde des Erlösers nicht ohne Aufwand biblischer Bezeichnungen möglichst herauszuheben, und näherte sich dem nicän. Lehrbegriffe bis zu vollkommner Wesensähnlichkeit (ὁμοιουσιότης), indem man aber zugleich entschieden verwarf, daß ihm Wesensidentität gebühre, und daß seine Erzeugung ein im **göttlichen Wesen begründeter,** allen einzelnen Willensacten Gottes vorhergehender Act sei. In der ersten Formel heißt Christus: εἷς υἱὸς τοῦ θεοῦ μονογενὴς, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ὑπάρχων καὶ συνὼν τῷ γεγεννηκότι αὐτὸν πατρὶ etc. — in der zweiten: υἱὸς θεοῦ, ὁ μονογενὴς θεὸς, δι' οὗ τὰ πάντα, γεννηθεὶς πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς, θεὸς ἐκ θεοῦ, μόνος ἐκ μ., ὅλος ἐξ ὁ., τέλειος ἐκ τ., βασιλεὺς ἐκ β., κύριος ἐκ κ., λόγος ζῶν, σοφία ζῶσα, φῶς ἀληθινὸν, ὁδὸς, ἀλήθεια, ἀνάστασις, ποιμὴν, θύρα, ἄτρεπτός τε καὶ ἀναλλοίωτος τῆς θεότητος, οὐσίας τε καὶ βουλῆς, καὶ δυνάμεως καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτος εἰκών. Ὁ πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως, ὁ ὢν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν, θεὸς λόγος, ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν κατελθών etc. — in der dritten: υἱὸς θεοῦ μονογενὴς, θεὸς λόγος, δύναμις καὶ σοφία, κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς, δι' οὗ τὰ πάντα, γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρὸς πρὸ τῶν αἰώνων, θεὸς τέλειος ἐκ θ. τ., καὶ ὢν πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει etc. — in der vierten: πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ θεοῦ γεννηθεὶς etc. Endlich faßten sie 345 in der sogenannten formula μακρόστιχος die Resultate zusammen: Der Sohn Gottes ist vollkommner und wahrer Gott, dem Vater in allem ähnlich (ὅμοιος τῷ πατρὶ κατὰ πάντα). Man nannte die Anhänger dieser Lehre οἱ περὶ Εὐσέβιον oder Semiarianer.

Die occidentalischen Bischöfe, fest beim Nicänum verharrend, ließen sich auf nähere Erörterungen über die antiochenischen Symbole gar nicht ein. Die Kaiser Constans (Nicäner) und Constantius (Arianer) beschlossen, die Spaltung durch ein neues ökumenisches Concil zu heben, und beriefen es 347 (oder 48) nach Sardica in Illyrien. Da aber die Occidentalen dem Athanasius, trotz des orientalischen Anathema, Sitz und Stimme einräumten, zogen sich die wenigen anwesenden Orientalen sogleich zurück, und hielten eine eigene Synode zu Philippopolis in Thracien. Hier entwarfen sie ein dem antiochenischen ähnliches Symbol, bestätigten die Absetzung des Athanasius, und sprachen dieselbe Sentenz über Julius von Rom aus. Das Concil von Sardica dagegen bestätigte die zu Rom gefaßten Beschlüsse, so wie das nicän. Symbol, und räumte dem Julius von Rom (doch nur ihm persönlich, als standhaften Vertreter der Orthodoxie) große Gewalt ein. Eine Spaltung beider Kirchen trat ein; allein um eben diese Zeit kam Constantius hinter die Ränke der arian. Hofpartei, und Constans erklärte sich energisch zu Gunsten der Nicäner. Constantius ließ die Arianer fallen, und zwang sie, sich durch Demüthigung mit Athanasius und Julius von Rom auszusöhnen. Gregorius ward seiner Gewaltthaten wegen vom alexandrin. Pöbel erschlagen, und Athanasius kehrte nach längerem Zögern auf seinen Stuhl zurück.

Nach Constans' Ermordung 350 wurden die Arianer wieder kühner; eine Synode zu Sirmium setzte den Marcellus von Ancyra und Photinus von Sirmium (cf. §. 71. d. 2. p. 169.) ab, und den Athanasius suchte man durch poli-

tische Verdächtigungen (als stehe er im Einverständniß mit Maxentius) zu stürzen. Nach der Besiegung des Maxentius warf Constantius die Maske der Toleranz ab; auf den beiden Synoden zu Arles und Mailand 355 nöthigte er mit Gewalt die meisten occidentalischen Bischöfe, die Verdammung des Athanasius zu unterschreiben, und verbannte die Widerstrebenden (Eusebius von Vercelli, Hilarius von Poitiers, Lucifer von Cagliari, Liberius von Rom und Hosius von Cordova), von denen er sich bittere Wahrheiten über diesen Mißbrauch der kaiserlichen Gewalt sagen lassen mußte. Zuletzt ließ er durch seinen Statthalter Syrianus 356 den Athanasius (den er durch Heuchelei sicher gemacht) mit militärischer Gewalt aus der Kirche reißen, und an seine Stelle einen rohen, leidenschaftlichen Cappadocier Georgius einsetzen. Athanasius entkam mit Noth in die Wüste zu den Mönchen; mit seiner Flucht war der Sieg der Arianer entschieden.

Drittes Stadium von 356—360, Sieg der Homöer.

Die siegreichen Arianer zerfielen nun unter sich selbst; die Majorität bildeten die Semiarianer mit den antiochenischen Symbolen, an ihrer Spitze Basilius von Ancyra; die Minorität die strengen Arianer, an ihrer Spitze Aëtius und Eunomius (Eucontianer, Heterousianer, Exokioniten), ihr Sammelplatz war Antiochia, dessen Bischof Eudoxius eins ihrer Häupter war. Zur arianischen Parthei schlugen sich zwei intriguante, wetterwendische Bischöfe der σύνοδος ἐνδημοῦσα, Ursacius von Singidunum und Valens von Mursa. Sie spiegelten dem Kaiser vor, an der ganzen Streitigkeit sei lediglich das Wörtchen οὐσία schuld; sie hielten mit kaiserlicher Genehmigung ein Concil zu Sirmium 357 des Inhalts: da das Wörtchen οὐσία den Streit veranlaßt, und das Wesen Gottes doch etwas ganz Unbegreifliches sei, so soll dasselbe, als nicht schriftgemäß, künftig wegbleiben, und man solle sich daher vereinigen, daß der Sohn dem Vater ähnlich (ὅμοιος) sei; (daher ihr Name Homöer). Inconsequenter Weise erkannte eine Synode der Arianer zu Antiochia unter Eudoxius und Acacius von Cäsarea dieses Symbol an; die Homöusiasten unter Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea verwarfen es auf einer Synode zu Ancyra 358 in 12 Anathematismen, und erneuerten die antiochenischen Symbole; die Nicäner bekannten sich auf einer Synode zu Agen (Agennum) in Frankreich unter dem dasigen Bischofe Phöbadius aufs Neue zum Nicänum. (Nur zwei Nicäner, die exilirten Hosius und Liberius, ließen sich für das homöische Symbol gewinnen.) Der Kaiser entschied für die Semiarianer, die Hofparthei mußte die ancyran. Anathematismen unterschreiben; Basilius setzte die Verjagung des Eudoxius, Aëtius und Eunomius durch und drang auf ein ökumen. Concil. Der Kaiser schrieb dieses für 358 nach Nicomedien aus; da aber diese Stadt durch ein Erdbeben in Trümmer gelegt ward, benutzten Ursacius und Valens diese Zögerung sehr gut zu ihren Intriguen; Eudoxius ward wieder eingesetzt, und statt eines zwei Concilien berufen. Basilius eilte auf diese ungünstigen Nachrichten hin sogleich an den Hof, kam aber zu spät, und unterhandelte nun mit den Arianern wegen eines gemeinschaftlichen Symbols; man kam über folgende Formel überein: Χριστὸς ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ, πρὸ πάντων αἰώνων καὶ πρὸ πάσης ἀρχῆς καὶ πάντων χρόνων γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, ὅμοιος κατὰ πάντα τῷ πατρὶ, τῷ γεννήσαντι αὐτὸν κατὰ τὰς γραφάς. Die Semiarianer ließen das Wörtchen οὐσία fallen, verstanden aber unter ὅμοιος κατὰ πάντα auch κατὰ οὐσίαν, die Arianer läugneten dies, weil es nicht κατὰ τὰς γραφάς sei. Dies Symbol wurde als kaiserlicher Ca-

hinetsbefehl bekannt gemacht, aber auf den beiden Synoden, der occidentalischen zu Rimini und der orientalischen zu Seleucia, verworfen; die erstere hielt am Nicänum, die letztere am Antiochenum fest, und beide sandten 10 Abgeordnete an den Kaiser. Dieser ließ die versammelten Bischöfe bedeuten, bis zu erfolgter Entscheidung zu Rimini und Seleucia zu bleiben, und hielt sie auf diese Art 2 Jahre lang hin, bis zuerst die occidental. Abgesandten zu Nice in Thracien das sirmische Symbol unterzeichneten; ihnen folgten die Bischöfe zu Rimini und Seleucia; das homöische Symbol herrschte im ganzen römischen Reiche; Eudoxius verdrängte den Semiarianer Macedonius, und schwang sich auf den Stuhl von Constantinopel; eine Synode daselbst unter seinem Vorsitze bestätigte das homöische Symbol; Eudoxius aber mußte die, trotz seiner Warnung zu übermüthig sich geberdenden Arianer Aëtius und Eunomius (letzterem hatte er eben das Bisthum Cyzicus verschafft) fallen lassen.

Viertes Stadium. Sieg des Nicänums zu Constantinopel 381.

Julian gab allgemeine Religionsfreiheit, und berief sogleich alle verbannte Bischöfe auf ihre Stühle zurück, so daß manche Stadt 2—3 Bischöfe verschiedener Glaubensansicht zugleich hatte, z. B. Antiochia 3 Bischöfe nicän. Bekenntnisses. Den Plan des Kaisers, die christliche Kirche durch innere Streitigkeiten zu zerrütten, durchschaute Athanasius; im Verein mit Eusebius und Vercelli und andern treuen Nicänern berief er 362 eine Synode nach Alexandria, welche allen Weiteres die Bischöfen, mit Ausnahme der Häupter der arianischen Parthei, ohne die Aufnahme in den Kirchenverband zuerkannte, wenn sie der Häresie entsagten. Diese großherzige und zugleich äußerst kluge Milde stellte den Kirchenfrieden alsbald her; nur Lucifer von Cagliari sonderte sich mit einer Anzahl starrer Fanatiker ab, und bildete eine eigene Secte (Luciferianer) mit novatianischem Gepräge.

Unter Jovian und Valentinian blieb dasselbe Verhältniß; der Arianer Valens verfolgte Nicäner und Semiarianer gleichmäßig, und zwang die Homöusianer des Orients, sich enger an die Homousianer des Occidents, um an ihnen einen Rückhalt zu haben, anzuschließen. Die größten Kirchenlehrer, namentlich die drei großen Kappadocier, die Gregore und Basilius, waren Vertreter der nicän. Lehre, und verhalfen ihr durch ihre überlegene Dialectik auch wissenschaftlich zum Siege. Valens mußte auf Valentinians dringende, ja drohende Verwendung die Antiarianer schonen, und selbst den von ihm verbannten Athanasius wieder einsetzen. Dieser lebte nun bis an seinen Tod 373 in Ruhe. 375 erließen beide Fürsten ein Edict, das alle Verfolgung unter dem Vorwande der Religion verbot. Das Nicänum herrschte eigentlich schon im ganzen römischen Reiche, als das entschiedene Auftreten des Theodosius dem Arianismus den Stoß gab. 380 erklärte dieser die Lehre der Bischöfe Petrus von Alexandria und Damasus von Rom (d. h. die nicänische) für die orthodoxe; 381 setzte er den Arianer Demophilus ab, und an seine Stelle den Nicäner Gregor von Nazianz als Patriarchen von Constantinopel ein; Meletius von Antiochia, der nicänisch gesinnte, aber etwas anrüchige Patriarch von Antiochia, ordinirte ihn.

Unter dessen Vorsitze versammelte sich die zweite ökumenische Synode zu Constantinopel 381. Da aber die Occidentalen Gregors Patriarchat anfochten (weil er gegen das Kirchengesetz sein Bisthum gewechselt und von einem anrüchigen Patriarchen sich habe ordiniren lassen), so legte dieser mit einer Rede, in welcher er der Versammlung viel bittere Wahrheiten sagte, sein Amt nieder, und an seiner Stelle übernahm Gregor von Nyssa die

Leitung des Concils. Hinsichtlich der Lehre vom Sohne bestätigte dasselbe das nicänische Symbol mit wenigen unwesentlichen Modificationen; die Lehre vom heiligen Geiste wurde, der nicänischen Fassung gemäß, symbolisch festgesetzt (cf. §. 71. c. p. 168.), und die Lehre der Arianer (Pneumatomächen, Macedonianer) verworfen. Die antiochenische Spaltung beizulegen bemühte sich das Concil vergebens; erst unter Bischof Alexander kam dort eine Vereinigung der drei nicänisch gesinnten Partheien zu Stande. (Theodoret. 5, 35.)

Der Kaiser erklärte nun den Arianismus für Ketzerei; anfangs durften seine Anhänger nur außerhalb der Städte Gottesdienst halten, später wurden die Kirchen ihnen gänzlich entrissen; er schwand im Orient in kleinen Sectenhäuflein allmälig dahin. Im Occident hielt er sich noch eine Zeitlang durch die Ränke der Kaiserin Justina (während der Minderjährigkeit Valentinians II.) und ihres Hofbischofs Aurentius von Mailand. Nach dessen Tode 374 drang die orthodoxe Parthei durch, und der gewaltige Nicäner Ambrosius machte Justinens Anschläge durch kräftige Opposition zu nichte. Die neubekehrten germanischen Völkerschaften (Vandalen, Ostgothen, Longobarden, Sueven, Burgunder u. s. w.) waren fast sämmtlich Arianer, weil ihnen diese wenig speculative, sinnliche Lehre zusagte (einzelne [namentlich die Vandalen in Africa unter Geiserich und Hunnerich seit 430] verfolgten die Orthodoxen); nach und nach traten sie sämmtlich entweder zur Orthodoxie über, oder die nicht Uebertretenden gingen als Nationalitäten unter, weil die arianischen Eroberer mit den nicänisch gesinnten Eingebornen nicht verschmolzen und in den letztern orthodoxe Angreifer stets Bundesgenossen fanden.

Anmerk. Im Verlaufe der spätern Streitigkeiten mit den arianischen Germanen entstand das sogenannte symbolum Athanasianum oder Quicumque, wahrscheinlich im 5. Jahrhundert (vielleicht von Virgilius von Tapsus), zuerst wie es scheint in Spanien gegen die Westgothen in Gebrauch. (Synode von Toledo 589.)

Schriften des Arius. *Galeia* (Fragm. Fabric. bibl. Gr. VIII, 309.) Confessio ad Const. — epistolae ad Euseb. Nicom. und ad Alexandrum, Epiph. haer. 69, 6—8. Theodoret. 1, 4.

Schriften seiner Anhänger. Eunomius *ἀπολογητικός* (Fabric. VIII, 262.) — *ἔκθεσις τῆς πίστεως.* (Canis. lect. ant. I, 172.)

Euseb. Cäsar., ep. ad Alex. (Mansi XIII, 316.) — *περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας* — *κατὰ Μαρκέλλου* — ep. ad Caesarienses (Socr. 1, 8. Theodoret. 1, 11.)

Euseb. Nicom., ep. ad Paulin. ep. Tyri. (Theodoret. 1, 5.)

Asterii *σύνταγμα.* (Fragmente bei Athanasius.)

Schriften der Gegner. Athanasius *ἀπολογητικὸς κατὰ Ἀρειανῶν.* — Apologia ad Constantium — apologia c. Arianos — historia Arianorum ad monachos — *κατὰ Ἀρειανῶν λόγοι* — *περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ καὶ Σελευκείᾳ συνόδων* — epistola de decretis synodi Nicaenae — ep. ad Serapion. de morte Arii.

Lucifer v. Cagliari de non parcendo in deum delinquentibus — de non conveniendo cum haereticis — pro Athanasio — quod moriendum sit pro dei filio — de regibus apostaticis.

Basilius *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* — *ἀνταῤῥητικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ ἀσεβοῦς Εὐνομίου.*

Gregor. Naz. *λόγοι περὶ τῆς θεολογίας* (beim Antritt seines Patriarchats in Constantinopel gehalten; sie erwarben ihm den ehrenden Beinamen des Theologen).

Hilarius Pictav. ad Constantium libr. II. — de trinitate libr. XII. — de synodis adv. Arianos — de synodis Ariminensi et Seleucensi.

Actenstücke ep. Constantini ad Arium et Alex. (Eus. v. C. II, 64—72.)

Acten von Nicäa Mansi II, 635—1082. Socr. 1, 8. Theodoret 1, 11. Gelasii Cyziceni (Bischof von Cäsarea in Palästina um 470) σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων libr. III. Euseb. v. C. III, 6 seq.

v. Antiochia. Athanasius de synodis §. 22—26. Socr. 2, 10. 19.

Sirmium Athan. de syn. §. 27. 28. Hilar. de syn. §. 11.

Ancyra Epiph. haer. 73, 2—11.

Cod. theod. XVI, 1, 2. 3. 4. 5, 6—17. 19. 21—23.

Epiph. haer. 69. 71—76. Philastr. haer. 67. Augustin de haer. 52. 99.

Victor Vitensis historia persecut. Afric. sub Genserico et Hunnerico (487).

(Stark) Versuch einer Gesch. des Arianismus. Berl. 1783. 2 Bde.

Klose, Geschichte und Lehre des Eunomius. Kiel 1833. 8.

*Rettberg* Marcelliana, Goett. 1794.

## Cap. III.

### Streitigkeiten über die Person Christi.

### §. 73.

### Einleitendes.

Durch die arianischen Streitigkeiten stand als Resultat fest: eine Person aus der Trinität, der Logos, ist Mensch geworden; die nächste Frage war natürlich: Wie haben wir uns diese Menschwerdung zu denken? Wie verhalten sich in Christo das Göttliche und das Menschliche zu einander? Welchen Einfluß hat Eins auf das Andere? — Es gab zwei Extreme: Einige ließen, den Ebionitismus erneuernd, die vollkommene Gottesnatur des Erlösers fallen, Andere, den Sabellianismus aufwärmend, die vollkommene Menschennatur. Die Erstern (Arius, Eunomius) stützten sich besonders auf die Ausdrücke der Schrift, welche Christo menschliche Affecten, menschliche Beschränktheiten beilegen, und eine Subordinationstheorie zu begünstigen scheinen; und wenn die Gegner einen Logos an sich und einen Logos im Fleische unterscheiden, auf welchen letzteren allein jene Ausdrücke zu beziehen seien, so beschuldigen sie dieselben einer Verdoppelung des Gottessohnes, in dem sie 2 Christi, 2 Söhne lehrten. Auf Speculation über die Menschwerdung selbst lassen sie sich nicht ein; sie ist ihnen einfach eine Verbindung des Logos mit einem menschlichen Körper. — Die sabellianisirenden Theologen (Marcellus, Photinus) unterscheiden den λόγος καθ' ἑαυτὸν und den λόγος in seiner οἰκονομικῇ ἐνέργειᾳ; zum Behuf letzterer, um das Reich Gottes auf Erden zu gründen und das des Satans zu stürzen, eignete er sich einen menschlichen Körper an (nach Marcellus beseelte er ihn, nach Photinus übte der Logos nur einen erleuchtenden Einfluß auf den aus Seele und Körper bestehenden Menschen Jesus aus, und gab diesem dadurch eine höhere Würde, nämlich die des Gottessohnes, der

über alle Propheten erhaben ist. Während somit Photinus die Fortdauer des Leibes Jesu nach Art der übrigen Menschenleiber zu statuiren scheint, meint Marcellus, was aus dem vom Logos beseelten Körper geworden sei, lasse sich bei dem Stillschweigen der Schrift über diesen Punct nicht bestimmen). Nach Besiegung des Satans und seines Einflusses zieht Gott die von ihm ausgestrahlte Kraft des Logos wieder zurück, und es tritt das Reich des Vaters ein. 1 Cor. 15, 28. Die Existenz und die Persönlichkeit des Gottmenschen erscheint bei diesen blos als ein (verschwindendes) Resultat der δραστικὴ ἐνέργεια, nach welcher der Logos, seinen menschlichen Leib völlig abstreifend, wieder in seinen frühern Zustand zurückkehrt.

Die origenist. gebildeten KVV. hielten zunächst (wie Origenes selbst gegen Beryll) die Vollständigkeit der göttlichen wie der menschlichen Natur in Christo fest; Christus nahm Leib und Seele an; und zwar nothwendiger Weise auch die ψυχὴ νοερά, da nur diese ein Verbindungsorgan mit dem Logos sein konnte. (Nach Hilarius war die ψυχὴ νοερά in Christo göttlichen Wesens, der Leib geschaffen: Christus animam sibi assumsit *ex* se et corpus *per* se.) Im Betreff des Leibes verfielen sie, ähnlich wie Clemens von Alexandria, in einen feineren Docetismus; der an sich richtige Gedanke, daß der Leib Christi nicht aus dem natürlichen Entwickelungsgange der sündigen Menschheit hervorgehen konnte, sondern ein dem göttlichen Logos adäquates Organ sein mußte, entstellte sich bei ihnen unter dem Einflusse der falschen ascetischen Annahme, daß die Sünde aus der Sinnlichkeit stamme, dahin, daß der Leib Christi zwar dem menschlichen gleichgebildet, aber höherer Natur gewesen sei; er war nämlich den Affecten nicht unterworfen, und wenn Christus dergleichen äußerte, so geschah dieses nicht aus Naturnothwendigkeit, sondern κατ' οἰκονομίαν. cf. Hilar. de trin. 9. 10. Dieser, dem göttlichen Logos an und für sich angemessene himmlische Leib geht schon während des Lebens Christi, noch mehr nach seiner Auferstehung durch einen allmähligen Absorptionsproceß (ἀνάκρασις) vollständig in das göttliche Wesen über, assimilirt sich dem Logos. Athanasius: Die Menschwerdung ist nicht so zu verstehen, daß eine göttliche und eine menschliche Natur neben einander bestünden, noch so, daß die Gottheit in der Menschheit, oder die Menschheit in der Gottheit unterginge, sondern so, daß jede in einer mangellosen Daseinsform (καθ' ὕπαρξιν ἀνελλιπῆ) existirt. Der Logos wurde Mensch; er stellte die Menschheit in ihrer Urgestalt wieder her, nämlich ein Fleisch ohne fleischliche Gedanken und Begierden. Denn Alles, was geistige Willensbestimmung ist, fällt der Gottheit zu. (Ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης· ἐπειδὴ καὶ φύσις ὅλη τοῦ λόγου ἐν ἐπιδείξει μορφῆς τῆς ἀνθρωπίνης καὶ σαρκὸς τῆς ὁρωμένης τοῦ δευτέρου Ἀδὰμ οὐκ ἐν διαιρέσει προσώπων, ἀλλ' ἐν ὑπάρξει θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος); d. h. ein selbstständiger menschlicher Wille war in Christo nicht. Es war das umgekehrte Verhältniß, als bei Adam; Beide brachten einen himmlischen, reinen Körper mit, Adam, um darin zu fallen, Christus, um ihn von der Erde zum Himmel zu erheben. Darum erschien er in der Aehnlichkeit des sündhaften Fleisches, aber mit entschiedenem Uebergewicht des Göttlichen über das Menschliche. Er ging durch sein Fleisch, wie durch einen Vorhang, mit uns um, weil die menschliche, wandelbare und vergängliche Natur seine reine Gottheit nicht hätte ertragen können. Die Menschwerdung ist ein Begrenzt- und Begreiflichwerden des an sich Unbegrenzten und Unbegreiflichen zum Zwecke der Erlösung (ein χωρεῖσθαι τοῦ ἀχωρήτου).

Gregor v. Nazianz. Er bestimmt das Verhältniß in ähnlicher Weise mit entschiedenem Vorherrschen des Göttlichen. Wenn man sagt, Christus be-

strebe aus 2 Naturen, so ist das nicht körperlich zu verstehen (etwa wie man sagt: ein Medimnus könne 2 Medimnen fassen), sondern geistig; kann doch auch ein Mensch eine volle Menschennatur und den heiligen Geist in sich tragen, ohne daß durch letzteren der menschliche Geist verdrängt würde; eine schwache Lampe brennt inmitten eines großen Feuers als ein Theil der größeren Flamme und doch mit eigenem Feuer. Es sind 2 Naturen, Gott und Mensch, und doch nicht 2 Söhne, so wenig als 2 Menschen werden, wenn Paulus von einem inneren und äußeren Menschen redet. Der Erlöser besteht aus einem ἄλλο καὶ ἄλλο, aber nicht aus ἄλλος, καὶ ἄλλος, denn beides ist in der Einheit eins, Gott vermenschlicht oder, wenn man will, der Mensch vergöttlicht; (das ist der Unterschied von der Trinität, in dieser sind 3 Personen, 3 ἄλλοι, aber nur eine Substanz, kein ἄλλο.) Für diese Einheit braucht Gregor den Ausdruck σύγκρασις, in dieser ist Christus aus Zweien Eins geworden; Gott ist der Annehmende wie der Angenommene, nicht 2 Söhne, sondern 2 in eins zusammenlaufende Naturen. Der Leib, mit welchem Christus seine Leiden trug, ist durch die Mischung mit der Gottheit dasselbe, was die ihn in sich aufnehmende Gottheit ist, geworden; die menschliche Natur ist in das Göttliche und Unsterbliche umgewandelt; die göttliche Natur hat die menschliche zu demselben gemacht, was sie von Natur ist. Von dieser verherrlichten Menschheit Christi (θεοειδέστερον σῶμα) wissen wir aber nichts Bestimmtes; nur so viel, daß sie kein rein sinnliches Wesen ist, aber auch kein rein unkörperliches (φύσις ἀσώματος); die Unkörperlichkeit ist ein Vorzug der Gottheit an sich.

Gregor v. Nyssa ist geneigter, als das Substantielle die Menschheit, und die Gottheit, d. h. die göttliche Kraft, als Accidens zu betrachten, die den von ihr geschaffenen Menschen durchdringt und in sich absorbirt. (Οὐ γὰρ, ἧ θεός ἐστιν αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν, ἐκ γυναικὸς ἐγεννήθη· ὁ γὰρ πρὸ τῆς κτίσεως ὢν τῷ διὰ σαρκὸς γεγεννῆσθαι αὐτὸ τὸ εἶναι οὐκ ἀποδέχεται, ἀλλὰ τῷ ἁγίῳ πνεύματι προσδοποιήσας τὴν τῆς ἰδίας δυνάμεως εἴσοδον). Der an sich Unwandelbare wird in dem Wandelbaren geboren, damit er das mit der sterblichen Natur vermischte Böse in das Bessere umwandle, und wie ein verzehrendes Feuer jeden Stoff des Bösen in ihr vertilge. Durch diesen Läuterungsproceß (διὰ τῆς ἀνακράσεως) wird der Mensch unsündlich gemacht und vergöttlicht. Dem Begriffe nach behalten zwar Gottheit und Menschheit ihre Wesenheit und ihre Idiome (διαμένει ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία); in der Wirklichkeit aber wird die vergängliche Natur durch das Uebergewicht der göttlichen umgeschaffen und in das Göttliche aufgelöst, wie ein Tropfen Essig im Meerwasser; sie verliert nach und nach alles Irdische, Gestalt, Schwere, Farbe u. s. w., und erhält dafür die Idiome der göttlichen Natur: (καθὼς ἐπὶ τοῦ πελάγους γένεται· εἰ γάρ τις σταγόνα ὄξους ἐπιβάλῃ θαλάττῃ, καὶ ἡ σταγὼν θάλασσα γένεται, συμμεταποιηθεῖσα τῇ θαλασσίᾳ ποιότητι, οὕτως ὁ θεός etc. — τῆς δὲ σαρκός ἐστι, τῇ ἰδίᾳ φύσει σαρκὸς οὔσης, μεταποιηθείσης δὲ πρὸς τὸ τῆς ἀφθαρσίας πέλαγος, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, ὅτι κατεπόθη τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς, συμμετεβλήθη καὶ πάντα, τὰ κατὰ τὴν σάρκα τότε φαινόμενα, πρὸς τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον φύσιν· οὐ βάρος, οὐκ εἶδος, οὐ χρῶμα, οὐκ ἀντιτυπία, οὐ μελανότης, οὐχ ἡ κατὰ τὸ πόσον περιγραφὴ, οὐκ ἄλλο τι τῶν τότε καθορωμένων οὐδὲν παραμένει, τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσεως εἰς τὰ θεϊκὰ ἰδιώματα τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκώδους φύσεως ἀναλαβούσης etc.) Gregor versuchte besonders, die Menschwerdung als Gottes würdig und im Wesen Gottes begründet darzustellen: Der Gottheit kommt alles zu, was gut ist; nun aber ist Geburt, Wachsthum, Tod, Auferstehung u. s. w. nichts Schlechtes;

man darf sie eigentlich gar nicht Leiden (πάθη) der menschlichen Natur schlechthin nennen, sie sind eben so gut Thätigkeiten. Eigentliche Leiden sind nur die Sünden, und diese hat die Gottheit nicht angenommen. Es liegt weder in der Gottheit, noch in der Menschheit ein Hemmniß der Menschwerdung, sobald erstere ihren absoluten Character nicht aufgiebt, und letztere zu ihrem ursprünglichen göttlichen Zustande wieder erhoben wird. Wie der Heilungsstoff mit dem kranken Gliedmaße selbst in Berührung treten muß, so wäre das Erlösungsstreben der göttlichen Kraft für uns vergeblich gewesen, wenn sie nicht in Gemeinschaft mit unserer Natur trat. Es ist der Gottheit würdig, dem wohlzuthun, der ihrer bedarf; auf die Stufe der Höhe oder Niedrigkeit, auf der er steht, kommt nichts an; denn welch einen Leib wir der Gottheit geben, ist völlig gleichgültig, da der reinste und heiligste eben so tief unter ihrem unkörperlichen Wesen stehen würde, als der befleckte Menschenleib. Darin eben zeigt sich die höchste Höhe der göttlichen Macht, worin sie sich wesentlich von der Creatur unterscheidet; alles Geschaffene hat nicht die Fähigkeit, sich selbst ohne Schaden zu vermindern, sondern nur eine Fähigkeit der Vermehrung ist ihm gegeben; die Gottheit kann sich selbst erniedrigen, ohne sich aufzugeben. Wenn sie Wunder thut, so thut sie das ihrer Macht Eigenthümliche; das größte Wunder aber ist es, daß sie sich selbst beschränkt und zum Niedrigen herabsteigt; denn dadurch zeigt sie, daß sie selbst dadurch, was gegen ihre Natur ist, nicht beschränkt werde.

## §. 74.

### Apollinarismus.

Eine Vermittelung zwischen der sabellianisirenden Lehre und der origenistischen Theologie versuchte Apollinaris der Jüngere, seit 362 Bischof von Laodicea, † 382, ein klassisch gebildeter Mann. Seine Theorie fand aber weder im Occident (hier wurde sie 375, und auf einer römischen Provinzialsynode unter Bischof Damasus 376 verdammt), noch im Orient (hier verwarf sie die Synode von Alexandria 362 und das zweite ökumenische Concil von Constantinopel 381) Beifall. Apollinaris schied 370 aus der Kirche, und gründete eine Secte, die unter dem Namen Apollinaristen oder *Διμοιριται*, *Σαρκολάτραι*, *Ἀνθρωπολάτραι*, *Συνουσιασται*, *Πολεμιανοί* bis nach dem 4. Jahrh. sich erhielt, besonders in Syrien; noch ist der Name eines spätern Hauptes Polemius bekannt. Uebrigens wurde die Secte nie bedeutend.

Lehre. Apollinaris. Es waltet bei ihm ein doppeltes Interesse; einmal nämlich, wie bei den mystischen Monarchianern, der Wunsch, Christum so hoch als möglich über die Menschheit hinauszuheben, ihn von den menschlichen Organen des göttlichen Geistes (den Propheten u. s. w.) spezifisch zu unterscheiden, die Gottheit selbst in ihm zur Erscheinung kommen zu lassen; sodann die Ueberzeugung, daß die Kirche den in ihr niedergelegten Glauben auch wissenschaftlich zum klaren Bewußtsein bringen müsse, um nicht in blinde Leichtgläubigkeit zu verfallen. In letzterer Beziehung geht er, in merkwürdigem Gegensatze zu der mystischen Anlage seines Systems, so weit, zu behaupten, mit mathematischer Evidenz (*γεωμετρικαῖς ἀποδείξεσι καὶ ἀνάγκαις*) lasse sich darthun, wie man sich das Wesen des Gottmenschen vorzustellen habe.

Zunächst sucht er das Unzulängliche der origenistischen Theorie darzuthun, daß in Christo zwei vollkommene Naturen, eine menschliche und eine göttliche, vorhanden seien. Er unterscheidet in der menschlichen Natur (mit Plato und den meisten Kirchenlehrern seiner Zeit) dreierlei; den *νοῦς* oder die *ψυχή*

νοερά, dieſe hat eine eigene freie Bewegung (αὐτοκίνητον), die ψυχὴ ἄλογος ſie hat keinen eignen Willen, ſondern wird von außenher beſtimmt und angeregt (ἑτεροκίνητον), ſie iſt der Complex der niedern animal. Triebe; und die σάρξ, die gar keine Bewegung, gar keinen Trieb beſitzt (ἀκίνητον). Ein Erlöſer muß ſündlos ſein: hätte nun Chriſtus eine vollkommene Menſchennatur angenommen, ſo wäre mit dem νοῦς ein eigener, ſelbſtſtändiger, dem göttlichen wo nicht entgegengeſetzter, doch fremder Wille in ſeine Perſönlichkeit gekommen; man könnte ſelbſt den Fall ſetzen, daß der menſchliche Wille Sündliches gedacht und erſtrebt habe. Damit wäre aber ein Kampf in Chriſto geſetzt, und Chriſtus hätte nicht Erlöſer der Welt ſein können, ſondern ſelbſt der Erlöſung bedurft. (Οὐ λύει τὴν τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίαν, μὴ γενόμενος ἄνθρωπος ἀναμάρτητος.) Iſt Chriſtus vollkommener Menſch, im Sinne wie wir, ſo iſt er ein Theil der Welt und in die nothwendige Entwickelung der menſchlichen Sündhaftigkeit hineinverſetzt; ein Theil der Welt kann aber die Welt nicht erlöſen. Nach der Argumentation der Gegner zu ſchließen, meinte Apollinaris, Chriſtus habe beſonders deshalb den menſchl. Geiſt nicht annehmen können, weil er von der Sünde am meiſten afficirt geweſen ſei. Jedenfalls würde ein menſchl. αὐτεξούσιον in Chriſto eine vollkommene Durchdringung und Verſchmelzung der Naturen zur Einheit unmöglich machen. Εἰ μετὰ θεοῦ νοῦ ὄντος καὶ ἀνθρώπινος ἦν ἐν Χριστῷ νοῦς, οὐκ ἄρα ἐπιτελεῖται ἐν αὐτῷ τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον — καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν — εἰ ἐκ δύο τελείων, οὔτε ἐν ᾧ θεός ἐστιν, ἐν τούτῳ ἄνθρωπός ἐστιν, οὔτε ἐν ᾧ ἄνθρωπος, ἐν τούτῳ θεός. Der Menſch würde immer nichts weiter, als ein Organ, eine Behauſung des Logos, wie die Propheten, höchſtens graduell von ihnen verſchieden ſein (οὐχ ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος ἀλλ' ἐπουρανίου θεοῦ δοχεῖον, ἄνθρωπος ἔνθεος, der λόγος wäre in ſeinem Verhältniſſe zum νοῦς nur eine σοφία φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου). Eigentlich laſſe, während jeder Menſch aus 3 Theilen beſtehe, die origeniſt. Lehre Chriſtum aus 4 zuſammengeſetzt ſein, nämlich aus σάρξ, ψυχή, πνεῦμα, λόγος, das gebe einen ἀνθρωπόθεος. Dergleichen gottbegeiſterte Menſchen erkennen auch das Juden- und Heidenthum an; das ſpezifiſch Chriſtliche ſei, in Chriſto Gott ſelbſt, in ſeiner Geburt und ſeinen Leiden Affectionen der Gottheit zu erkennen. Nehme man in Chriſto eine vollſtändige Menſchennatur (mit Einſchluß des νοῦς und ſeines αὐτεξούσιον) an, ſo komme man in den übeln Fall, einem wirklichen Menſchen Anbetung zu erweiſen, und das ſei, trotz deſſen Verbindung mit dem Logos, Menſchenvergötterung, — denn wenn Jeder, der den Logos in ſich aufgenommen habe, wahrer Gott wäre, ſo hätten wir ja in jedem Gläubigen einen Gott zu verehren; — und einen doppelten Chriſtus, 2 Gottesſöhne zu ſtatuiren, einen φύσει und einen θέσει. Εἰ ὁ θεὸν δεξάμενος θεός ἐστιν ἀληθινὸς, πολλοὶ ἂν εἶεν θεοὶ, ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν θεόν — δύο ἂν ἦσαν, εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός. — Ueberhaupt ſetze man in das Bewußtſein Chriſti eine eigenthümliche Zweiheit, welche die Identität deſſelben unmöglich mache, wenn er ſich ſelbſt als vollkommenen Gott und vollkommenen Menſchen wiſſen ſolle; und ebenſo in das Bewußtſein ſeiner Verehrer, wenn ſie ihn nach der einen Natur anbeten, nach der andern nicht anbeten ſollen. (Mens pia hominem quidem non adorans, Deum vero adorans, reperietur eundem adorare et non adorare; et idem [Christus] se ipsum homo quidem non existimabit adorabilem, non enim impius erit, deus vero sciet se adorabilem etc.)

Ueber dieſe Schwierigkeiten komme man nur hinweg, wenn man das menſchl. αὐτεξούσιον in Chriſto fallen laſſe; dann aber könne man auch nicht von ei-

ner vollständigen Menschennatur in Christo reden; denn eine solche ohne das αὐτεξούσιον wäre ein verstümmeltes, seiner Krone und Herrlichkeit beraubtes Werk, das man dem Schöpfer der Welt gar nicht zumuthen dürfe (φθορὰ τοῦ αὐτεξουσίου ζώου, τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον, οὐ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν). Man müsse vielmehr so sagen: der Logos nahm von der Menschennatur nur die beiden niedern, einer ὁρμή entbehrenden Theile, die ψυχὴ ἄλογος und die σάρξ an; und diese drei, der Logos (als Vertreter des νοῦς), die Seele und der Leib bilden den himmlischen Menschen (ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ), dessen Haupttheil aus dem Himmel stammt; Christus ist also seinem menschlichen Theile nach nicht ὁμοούσιος τοῖς ἀνθρώποις, sondern nur ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον; es ist in ihm μία φύσις, ἓν πρόσωπον καὶ ζῶον, das Fleisch ist nur etwas Angenommenes (eine πρόσληψις τῆς σαρκός). Man kann und muß daher sagen, Christus ist Gott τῷ πνεύματι τῷ σαρκωθέντι, und er ist Mensch, τῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ προσληφθείσῃ σαρκί. Οὐκ ἄψυχος, ἡ σὰρξ στρατεύεσθαι γὰρ κατὰ τοῦ πνεύματος εἴρηται, καὶ ἀντιστρατεύεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ νοός — τὸ δὴ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν, θεὸν ἔχων ὁ Χριστὸς μετὰ ψυχῆς καὶ σώματος, εἰκότως ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ λέγεται — τὸν νοῦν μὴ ἔχειν (τὸν Χριστὸν) ἀλλὰ τὴν θεότητα τοῦ μονογενοῦς τὴν τοῦ νοῦ ἀναπληρώσασαν μέρος, γενέσθαι τοῦ ἀνθρωπείου συγκράματος τὸ τριτημόριον. Paulus nennt den ersten Adam eine ψυχὴ μετὰ σώματος (oder ἐκ γῆς χοϊκός, διότι τὸ σῶμα ἐκ τοῦ χοῦ πλασθὲν ἐψυχώθη) und giebt ihm daher den Namen ἄνθρωπος ψυχικός; der δεύτερος Ἀδὰμ aber heißt ἄνθρωπος πνευματικός, augenscheinlich von seinem dem Himmel entstammenden Haupttheile, dem πνεῦμα (ὅτι ὁ δεύτερος Ἀδὰμ ἐξ οὐρανοῦ πνευματικὸς λέγεται, καὶ τοῦτο σημεῖον ποιεῖται τοῦ ἄνουν εἶναι τὸν τῷ θεῷ συγκραθέντα ἄνθρωπον). Darauf, daß Christus die ihrer Krone, des νοῦς, beraubte Menschennatur annahm, bezieht Apollinaris hauptsächlich die Knechtsgestalt (αὐτὸν εἶναι θεὸν μὲν πνεύματι τὴν τοῦ θεοῦ δόξαν ἔχοντα, ἄνθρωπον δὲ σώματι τὴν τῶν ἀνθρώπων ἄδοξον φορέσαντα μορφήν). Nur mit einer, des αὐτοκινήτου entbehrenden Natur ließ sich ohne Zwang die Menschwerdung vollziehen (εἰ δὲ μὴ ἐπιτελεῖται τὸ τῆς σαρκώσεως ἔργον ἐν τῷ αὐτοκινήτῳ καὶ μὴ ἀναγκάστῳ νοΐ, ἐν τῇ ἑτεροκινήτῳ καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ νοῦ ἐνεργουμένῃ σαρκὶ τελεῖται τὸ ἔργον).

Anmerk. 1. Die Verbindung einer vollkommenen Menschennatur mit dem Logos (eine ἀνάληψις ὅλου ἀνθρώπου) vollzieht sich erst im Gläubigen, wenn Christus in ihm eine Gestalt gewonnen und den alten Menschen verdrängt hat.

So lasse sich nun alles andere zurecht legen. Denn wenn es auch dem menschlichen νοῦς nicht immer gelinge, die blinden Begierden der ψυχὴ ἄλογος zu zügeln, so habe in Christo der göttliche Logos diese ohne Kampf durch seine Allmacht niedergehalten, und in Christo keine Sünde aufkommen lassen; daher bemerke man auch bei ihm keine Anstrengung, keine Ascese, wodurch der Mensch seinen Leib dem Geiste unterwirft und den letztern munter hält und kräftigt. (Οὐδεμία δὲ ἄσκησις ἐν Χριστῷ, οὐκ ἄρα νοῦς ἐστιν ἀνθρώπινος.) Die unvollständige Menschennatur Christi aber war so eng mit dem Logos verbunden, daß alle Prädicate der einen oder des andern auf den ganzen Christus zu beziehen sind, vermöge der Eigenthümlichkeit, daß beide stets mit einander wirken, und die eine an den Eigenschaften und Kräften der andern Theil habe (ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων), so daß man z. B. eben so gut der menschlichen Natur in ihrer Verbindung mit dem Logos Allgegenwärtigkeit und

Anbetungswürdigkeit zuschreiben müsse (ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου προσκυνεῖται, καθὸ ἓν ἐστι πρόσωπον καὶ ἓν ζῶον μετ' αὐτοῦ), als dem Logos in seiner Verbindung mit dem menschlichen Leibe Leidensfähigkeit (Ausdrücke, wie θεὸς ἔπαθεν, θεὸς ἐγεννήθη, θεὸς ἔθανεν liebte Apollinaris, wodurch er sich an die ältern Patripassianer anschloß). Gott selbst müsse aber gestorben sein, denn der Tod eines Menschen hätte nicht die Macht gehabt, den Tod zu vernichten (ἀνθρώπου θάνατος οὐ καταργεῖ τὸν θάνατον).

Die Spitze, in welche die Speculation des Apollinaris ausläuft, ist aber der Gedanke: daß ein völliges Einswerden Gottes mit der Menschheit nicht denkbar sei, wenn letztere etwas der Gottheit völlig Fremdes, Heterogenes sei; es mußte daher die Menschwerdung von Ewigkeit her im Wesen der Gottheit begründet sein, und die Menschwerdung in der Zeit führte nicht etwa eine neue Form der Existenz für die Gottheit herbei, sondern zeigte nur, was die Gottheit von aller Ewigkeit her war, nämlich der fleischgewordene Geist (πνεῦμα σαρκωθὲν, ἔνσαρκος θεὸς πρὸ αἰώνων, ἔνσαρκος νοῦς). Jedoch weist Apollinaris die Consequenz ab, daß das Fleisch consubstantiell der Gottheit sei: (eorum, qui dicunt carnem Deo consubstantialem, magnam insaniam damnavimus; unione enim verbi divina facta est caro, non naturâ, quare in unione habet, ut perseveret divina esse, sicut ipse ait: spiritus est, qui vivificat carnem. Non enim potest corpus fieri incorporeum etc.); sie bilden zwar eine Einheit, bewahren aber in dieser auch ihren wesentlichen Unterschied, so wie im Menschen Leib und Seele, oder wie glühendes Eisen.

Σάρκωσις προαιώνιος — σὰρξ προαιώνιος καὶ συνουσιωμένη — αὐτὴν τοῦ υἱοῦ τὴν θεότητα ἐξ ἀρχῆς ἄνθρωπον εἶναι — τῷ ἰδίῳ πνεύματι θεὸς ὤν, καὶ οὐ θεὸς ἐν ἑαυτῷ ἔχων ἕτερον παρ' αὐτὸν, αὐτὸς ὁ δι' ἑαυτοῦ, τουτέστι διὰ τῆς σαρκὸς, καθαρίσας κόσμον ἁμαρτιῶν — προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τουτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θεοῦ πνεύματος ὄντος — εἰ ἡ πρὸς σίδηρον ἀνάκρασις πῦρ ἀποδεικνῦσα αὐτὸν σίδηρον, ὡς καὶ τὰ πυρὸς ἐργάζεσθαι, οὐ μετέβαλε τὴν φύσιν αὐτοῦ, οὐδὲ ἡ τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ σῶμα ἕνωσις μεταβολὴ σώματός ἐστι, καίτοι τοῦ σώματος τὰς θείας ἐνεργείας παρεχομένου τοῖς ἐφάψασθαι δυναμένοις — εἰ ἄνθρωπος καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ σῶμα, καὶ μένει ταῦτα ἐν ἑνότητι ὄντα, πολλῷ μᾶλλον ὁ Χριστὸς θεότητα ἔχων μετὰ σώματος ἔχει ἑκάτερα διαμένοντα καὶ μὴ συνχεόμενα. Μετέχει μὲν γὰρ ἡ ἀνθρωπίνη τῆς θείας ἐνεργείας καθόσον ἐφικνεῖται, ἑτέρα δέ ἐστιν ὡς ἐλαχίστη μεγίστης — carnem domini communia habere nomina et proprietates verbi, manere autem in unione carnem neque mutatam, nec a natura propria alienatam, et verbum etiam nomina carnis et proprietates habere communia, manereque in incarnatione verbum et Deum, neque mutatum, nec in naturam corporis transfusum. — Nicht einmal nach der Auferstehung nimmt Apollinaris eine Identität des Fleisches mit der Gottheit vermöge der ἀνάκρασις an. Obgleich vom Himmel als himmlischer Mensch herabgekommen, ist und bleibt Christus gleichwohl Mensch. Für diese Behauptung einer ewigen Existenz des Fleisches beruft sich Apollinaris sogar auf synodale Autoritäten. Die Synode von Antiochia habe gegen Paul von Samosata festgesetzt: ἐξ οὐρανοῦ ἀποτεθεῶσθαι τὸν κύριον; die von Nicäa lehre einen ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα.

Katholiker (besonders Athanasius, Gregor v. Nazianz u. v. Nyssa). Zunächst machen sie den wichtigsten practischen Gegengrund geltend: hat Christus keinen menschl. Geist gehabt, sondern vermöge der göttlichen Kraft des Logos nur

eine des *αὐτεξούσιον* entbehrende menschliche Natur niedergehalten, so kann er für uns kein sittliches Vorbild sein; er hätte einen leichtern Kampf gehabt als wir, die wir mit derselben Kraft eine ganze, mit freier Widerstandskraft begabte Menschennatur niederhalten müssen. Sodann hätte Christus nicht die ganze Menschennatur erlösen können, wenn er sie nicht ganz angenommen hätte; ja er hätte gerade den Haupttheil derselben, die *ψυχὴ λογική*, unerlöst gelassen. Ueberhaupt gehöre zur Erlösung nothwendig auch Wesensgleichheit mit den zu Erlösenden. Die Menschwerdung Christi habe nicht nur den Zweck, den unbegreiflichen Gott begreiflich zu machen, da wäre sie nur eine schöne dramatische Darstellung gewesen; sondern den viel wichtigeren, den Fluch der Sünde zu lösen, in dem Christus das Gleiche durch das Gleiche heiligt, den Leib durch den Leib, die Seele durch die Seele, den Geist durch den Geist; und das Gleiche für das Gleiche als Lösegeld dahingab. Nun hatte der Geist vor allem die Erlösung nöthig, weil er (durch den Willen) in Adam sündigte, und zuerst und am tiefsten von der Sünde afficirt worden ist. Fehlt der Geist in der Menschheit Christi, so fehlt ja gerade das sich frei bestimmende Prinzip in ihr, das die Erlösung Christi eben dadurch, daß es sich ihr durch seine freie Bestimmung hingiebt, sich aneignet. Hätte Christus den Geist seiner Sündhaftigkeit wegen nicht annehmen können, so hätte er auch Fleisch und Seele, als gleicherweise von der Sünde durchdrungen, nicht annehmen können. Uebrigens sei damit keineswegs gesagt, daß er die widerstrebende, sündliche Natur des Menschen angenommen; denn die Sünde ist der menschlichen Natur nicht wesentlich, sondern etwas Accidentelles, durch den Fall der ersten Eltern ihr aufgedrungen. Wäre die Sünde nothwendig und wesentlich (eine manich. Theorie), so wäre Sündenfreiheit etwas der Menschennatur Widersprechendes, und die Erlösung nicht eine restitutio in integrum, eine Wiederherstellung der ursprünglichen Sündenlosigkeit, sondern etwas Unnatürliches. Ferner machen sie den schon von Origenes (de princ. 2, 6. 3. 4, 31. in Joh. tom. 19, 5. c. Cels. 4, 47.) ausgesprochenen Satz geltend, daß der *νοῦς* das naturgemäße Organ des Logos sei, und eine Abwesenheit desselben zugleich das einzig mögliche Verbindungsglied würde vermissen lassen, durch welches der Logos mit den Menschen sich vereinigen konnte. *Ὁ νοῦς τῷ νοῒ μίγνυται ὡς ἐγγυτέρω καὶ οἰκειοτέρῳ καὶ διὰ τοῦτο σαρκὶ, μεσιτεύοντος θεότητι καὶ παχύτητι — διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς, μεσιτευούσης θεότητι καὶ σαρκὸς παχύτητι.* (Greg. Naz. or. 38. 51.) — *τίνι δ' ἂν οἰκειότερον ἐν φύσει εἴη τὸ θεῖον; πρὸς τί μᾶλλον καταλλήλως ἔχειν τὴν θείαν φύσιν ὁ λογισμὸς ὑποτίθεται;* (Greg. Nyss.) das Thörichtste in der apollinarist. Doctrin ist, daß das Fleisch ohne Geist geeigneter sein soll, Gott aufzunehmen, als das Fleisch mit dem Geiste oder der Geist selbst (*ὡς οἰκειοτέρας παρὰ τὸν νοῦν τῆς σαρκὸς οὔσης πρὸς τὴν τῆς θεότητος ἕνωσιν* [Greg. Nyss.]). Eben durch die Vermittelung des *νοῦς* verband sich der Logos mit der menschlichen Natur, und durchdrang von da aus alle Theile derselben, und nahm sie in seine Gemeinschaft auf; der Potenz nach schon bei seiner Geburt, vollkommen erst nach der Auferstehung, durch welche auch der Körper in einen der göttlichen Natur des Logos analogen Zustand übertrat. (Sie bedienten sich der Analogie des das Holz sich assimilirenden, d. h. es verzehrenden, und doch nicht vernichtenden Feuers.) Zwei Christi würden erst entstehen, wenn nachgewiesen wäre, daß die beiden Naturen einander so heterogen wären, daß eine die andere nicht assimiliren könnte. Die Verbindung der beiden Naturen ist eine wesentliche (*σύναψις κατ' οὐσίαν*), es sind *δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι.*

Ist Christus nicht ein vollständiger Mensch gewesen, ist er dem Menschen

nicht weſensgleich, ſo iſt er gar kein Menſch; und fehlt ihm gar der νοῦς, der den Menſchen eigentlich zum Menſchen macht, ſo iſt er ein Thier geweſen. Die Gottheit mit dem bloßen Fleiſch macht eben ſo wenig einen Menſchen aus, als mit der bloßen Seele, oder mit beiden ohne den Geiſt, worin das eigentlich Menſchliche liegt. Auch zum Leidenertragen gehöre doch der Wille zu leiden, wenn man das Leiden nicht ſchlechthin in das blos Thieriſche der menſchlichen Natur ſetze. Ein menſchliches Leiden ohne menſchlichen Geiſt ſchreibe Apollinaris Chriſto zu; entweder müſſe man dann die Gottheit ſelbſt zur Mitleidenſchaft ins Fleiſch herabziehen und verwandeln (*τὴν θεότητα τοῦ λόγου εἰς μετάπτωσιν σαρκὸς φαντάζεσθαι*), oder Chriſti Leiden für ein bloßes Scheinleiden erklären (*τὴν οἰκονομίαν τοῦ πάθους καὶ τοῦ θανάτου καὶ τῆς ἀναστάσεως ὡς δόκησιν νομίζειν.* Athan.). Das apoſtoliſche *σχήματι εὑρεθῆναι ὡς ἄνθρωπον* (Phil. 2, 8.) bedeute aber einen trügeriſchen Schemen und ein Luftgebilde (*φαντασίαν τινα ἀπατηλὴν καὶ δόκησιν*).

Wenn Apollinaris das Menſchwerden und Leiden in die Natur der Gottheit ſelbſt ſetze und für ewig erkläre, ſo bringe er die Menſchheit als viertes ewiges Moment in die Trias und mache eine Tetras daraus. Ueberhaupt ſei es unbegreiflich, wie die göttliche Natur Fleiſch ſein könne; das Unbegrenzte könne doch nicht von Natur begrenzt ſein. Wenn Apollinaris den Tod Chriſti als den Tod Gottes bezeichne, ſo ſei ja mit Gott alles geſtorben, was in der Natur iſt, Licht, Macht, Güte, Leben u. ſ. w., und ein troſtloſes Nichts an die Stelle der realen Fülle getreten.

Die Synode von Rom ſetzt gegen Apollinaris feſt: Nos qui integros ac perfectos salvatos nos scimus, secundum catholicae ecclesiae professionem *perfectum Deum perfectum hominem* (i. e. humanum corpus, animam et sensum, integrum Adam, totum veterem nostrum sine peccato hominem) *suscepisse* profitemur.

Anmerk. 2. Die apollinariſtiſche Ketzerei gab die erſte Veranlaſſung, die platon. Trichotomie der Kirche verdächtig zu machen.

Fragmente der Schriften des Apollinaris (Briefe — *περὶ πίστεως* — *ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως* —) bei Gregor von Nyſſa und den andern Gegnern, auch in den Catenen und bei Theodoret im *Ἐρανιστής* und haer. fab. 4, 8. 9. h. e. 5, 3—9. Socr. h. e. 2, 46. Sozom. h. e. 5, 18. 6, 25. Basil. ep. 264. 265. Epiph. h. 77. Greg. Naz. or. 46. 51. 52. Gallandi XII, 706.

Athanaſius c. Apoll. libr. II. Gregor Nyſſ. *ἀντιῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολιναρίου.* Leontius Byzantius (um 600) adv. fraudes Apollinaristarum libr. II.

## §. 75.

### Neſtorianiſch-monophyſitiſcher Streit. Entwickelung der Streitfragen.

A. Einleitendes. Gegen Arius war die vollſtändige Gottheit, gegen Apollinaris die vollſtändige Menſchheit des Erlöſers kirchlich feſtgeſtellt, alſo 2 vollſtändige Naturen in der Einheit der Perſon. Es fragte ſich nun nach der Verbindung dieſer, die man ſich lazer oder enger denken konnte. Darüber beſtanden innerhalb der Kirche 2 divergirende Anſichten, die der ſyriſch-antiocheniſchen Schule, beſonders im Gegenſatz gegen Apollinaris, der Menſchheit ihr Recht vindicirend, und die der occidentaliſch-

alexandrinischen Schule, besonders im Gegensatz gegen Arius die Gottheit mit Beeinträchtigung der Selbstständigkeit der Menschheit hervorhebend.

Alexandrinische Theorie. Die Anlage dazu findet sich schon bei Athanasius: (Ὁμολογοῦμεν) οὐ δύο φύσεις, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην, καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μίᾳ προσκυνήσει. (de incarnat. verbi.) — Aehnlich bestimmt Bischof Julius v. Rom das Verhältniß: μία φύσις ἐστιν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν ἔχων (ὁ Χριστὸς) εἰς δύο οὐ διαιρεῖται· — ἐπεὶ μηδὲ ἰδία φύσις τὸ σῶμα, ὡς ἰδία φύσις ἡ θεότης κατὰ τὴν σάρκωσιν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος μία φύσις, οὕτω καὶ ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος Χριστός. — Julius argumentirt: Wer 2 Naturen annimmt, muß die eine verehren, die andere darf er nicht verehren, auf die eine wird er getauft, auf die andere nicht u. s. w. (ep. ad Dionys.) Die traditionale Schule hob in der Verbindung des Logos mit der Menschheit besonders das Geheimnißvolle, Unerklärliche (ἄφραστον) hervor; ihre Schlagwörter waren: ἕνωσις τῶν φύσεων ἀπερινόητος, ἀῤῥήτος ὑπὲρ λόγον: und um diese zu bezeichnen, liebten sie Formeln wie: θεὸς ἔπαθεν, Μαρία θεοτόκος u. s. w. In abstracto könne man wol (vor der Unio) zwei Naturen noch unterscheiden, in der Wirklichkeit sind diese durch die Unio eins geworden (εἷς καὶ ὁ αὐτὸς υἱὸς ἐκ δυοῖν πραγμάτων εἰς ἓν ἐξ ἀμφοῖν ἀπορῥήτως ἐκπεφηνώς. Doch verwahrten sie sich gegen eine völlige Vermischung der Naturen; sie unterschieden göttliche und menschliche Eigenschaften (τὰ θεοπρεπῆ und τα ἀνθρώπινα), nur meinten sie, beide seien nach der Unio dem Gottmenschen beizulegen, und also sämmtlich θεανθρώπινα geworden. So z. B. sei Christus menschlichen Beschränkungen unterworfen gewesen (z. B. dem Schmerze, dem Nichtwissen gewisser Dinge u. s. w.), das sei factisch, unbegreiflich aber, wie diese Prädicate mit dem göttlichen der Leidensunfähigkeit und der Allwissenheit in der einen Person vereinigt gewesen seien. Συμφώνως ὁμολόγηται τὸ σῶμα ἐκ τῆς παρθένου, ἡ θεότης ἐξ οὐρανοῦ· τὸ σῶμα πέπλασται ἐν κοιλίᾳ, ἡ θεότης ἄκτιστος, αἰώνιος, ἵνα ἐνωθέντος τοῦ λόγου τῷ σώματι ἀδιαίρετος μείνῃ ἡ θεότης. (Jul. Rom. ep. ad Dionys.)

Anmerk. 1. Auch Apollinaris sprach von einer Einwohnung Gottes in Christo κατ' οὐσίαν oder οὐσιωδῶς, aber freilich in sabellianischem Sinne, indem er meinte, daß eine Verbindung zweier vollständigen Naturen nie eine wesentliche Einheit bilden könne.

Antiochenische Theorie; schon an und für sich war diese Schule durch ihre historisch-grammatische Richtung geneigt, das Menschliche in Christi Erscheinnng der mystisch-speculativen Theologie (namentlich der apollinaristischen) gegenüber in seiner vollen Berechtigung hervorzuheben; sie stützte sich besonders auf solche Stellen in den Evangelien, welche menschliche Empfindung, menschlichen Entwickelungsgang, menschliche Beschränkungen von Christo prädicirten. Schon Diodor von Tarsus sagt: Maria non peperit verbum, sed hominem nobis similem genuit, meliorem vero per omnia, quia de spiritu sancto. — Perfectus ante saecula filius perfectum eum, qui ex David probatur, assumsit, filius Dei filium David. — Dei verbum *habitavit* in eo, quod ex David semine comprobatur. — Auch in den Propheten wohnte Gott, aber sie hatten ein geringeres Maß vom πνεῦμα, und nur momentan (particulari quadam et modicata quantitate Sp. Sti. gratia fruebantur); in Christo war dasselbe in aller Fülle und ohne alle Unterbrechung (hic [Christus] autem in his, quibus interdum erant illi [in pneumatisch gesteigertem

Zustande] *jugiter* permanebat et gloria verbi ac sapientia replebatur.) Daher unterschied Diodor einen Gottessohn der Natur nach (natura), und einen durch die Gnade (gratia). Die Menschwerdung des Sohnes ist keineswegs von Seiten Gottes Naturnothwendigkeit, sondern Ergebniß eines freien Entschlusses; denn schon daß die Schrift als äußern Grund der Erlösung unsere Sünden bezeichnet, die ebenfalls nicht Naturnothwendigkeit, sondern freie Willensacte sind, beweist, daß kein innerer Grund der Menschwerdung im absoluten Wesen Gottes selbst liege. Trotzdem aber, daß die Vereinigung des Logos mit der Menschheit keine physische, sondern eine moralische ist, nimmt letztere an der Anbetungswürdigkeit des ersteren Theil (adoramus purpuram propter indutum et templum propter habitatorem, formam servi propter formam Dei, agnum propter pontificem, assumtum propter assumentem, formatum in utero virginali propter omnium conditorem). Am ausgebildetsten erscheint die Lehre bei Theodorus von Mopsuestia. Er unterscheidet in der ganzen Schöpfung zwei Hauptentwickelungsperioden: a) die sich selbst überlassene menschliche Natur, wandelbar und den Versuchungen unterworfen; b) die durch Mittheilung eines göttlichen Lebensprincips (des πνεῦμα) verklärte, über die Schranken der Endlichkeit und Wandelbarkeit zur Unendlichkeit und sittlichen Unwandelbarkeit erhobene; die erste dauert bis zur, die letztere beginnt mit der Auferstehung. (Quod quidem placuit Deo, hoc erat, in duos status dividere creaturam: unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet. Bekanntlich lehrte Theodorus auch die Apocatastase.) Diesen Entwickelungsgang realisirte der Logos an einer menschlichen Natur, indem er eine solche in ihrer Wandelbarkeit sich aneignete, sie durch Kämpfe und Versuchungen hindurch zu ihrem höhern Zustande ausbildete und zuletzt in denselben überführte. Der Kampf Christi war aber nicht sowol gegen die Begierden des Fleisches gerichtet, als vielmehr gegen die Affectionen der Seele; ein Kampf, der freilich mehr geistige Kraft in Anspruch nahm, als der mit sinnlichen Versuchungen. Darin eben, daß Christus diese Kämpfe als Mensch, wenngleich als ein vom Geiste geleiteter, durchkämpfte, liegt für uns das Vorbildliche; wäre die Gottheit das Subject derselben gewesen, so wären sie ein bloßes Schauspiel ohne sittliche Bedeutung. Der von sündlichen Regungen an sich nicht freie Erlöser erkämpfte sich seine Unsündlichkeit. Zu einer solchen in Verbindung mit ihm zu erreichenden Herrlichkeit hatte Gott die menschl. Natur von der Schöpfung an bestimmt; da sie aber den Zustand unwandelbarer Herrlichkeit nicht als eine Gabe göttlicher (wenn auch noch so gnädiger) Willkühr, sondern als einen Lohn siegreichen Kampfes erlangen sollte, und ein Kampf ohne freien Willen nicht möglich war, so mußte Gott sie mit freiem Willen begaben. Durch den Mißbrauch desselben fiel die Menschheit, und darin eben besteht die Erlösung durch Christum, daß er eine menschliche Natur in ihrer Wandelbarkeit annahm, und mit ihr, als Typus und Vorbild der gesammten Menschheit, diesen gesetzmäßigen Entwickelungsgang ohne Sünde durchkämpfte. So hatte auch Christus einen freien Willen (folglich auch eine menschliche ψυχὴ νοερά) und die Möglichkeit zu sündigen; er ging durch alle menschlichen Schwächen hindurch (z. B. er wußte Manches nicht; sein Wissen, obwol es das menschliche Wissen überstieg, war doch nicht Allwissenheit), er mußte an Weisheit und Tugend zunehmen, wie ein Mensch u. s. w.; aber vermöge der Verbindung mit dem Logos, die eine enge, unzertrennliche war, ging diese Entwickelung schneller und sicherer, als bei andern Menschen, wenn auch nach demselben Gesetze, von Statten. Von einer Stufe

der Herrlichkeit zur andern erhob er sich, bis zur Vollendung nach der Auferstehung, in welcher ihm nun die Macht gegeben ist, den heiligen Geist zu verleihen, und Anbetungswürdigkeit zukommt. Darin liegt durchaus keine prädestinatianische Willkühr, sondern Gott bestimmte den Menschen Jesus dazu, in Verbindung mit dem Logos diese höchste Würde zu erreichen, weil er seinen in allen Versuchungen fest ausharrenden Willen vorherwußte.

Ὁ θεὸς, τὰ τῆς εἰκόνος ἡμῖν διασῶσαι βουλόμενος, ἄνθρωπον ἐξ ἡμῶν ἕνα λαβὼν, ἀθάνατόν τε καὶ ἄτρεπτον ποιήσας, εἰς οὐρανὸν ἀνήγαγεν ἑαυτῷ συνάψας, ἕνα — παρὰ πάσης προσκύνηται τῆς κτίσεως. — — ἵνα καθαρῶς ἀναμάρτητος ὀφθῇ, οὐ τῷ μὴ πειρασθῆναι, ἀλλὰ τῷ φυλάξασθαι πειρασθεὶς, ὡς ἄνθρωπος ἀληθῶς πειραζόμενος. — — ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον, ἐκ ψυχῆς τε νοερᾶς καὶ σαρκὸς συνεστῶτα ἀνθρωπίνης. — — Ὁ ἐνοικήσας (der Logos) ὅλον μὲν ἑαυτῷ τὸν λαμβανόμενον (die menschliche Natur) ἤνωσεν, παρεσκεύασε δὲ αὐτὸν συμμεταschεῖν αὐτῷ πάσης τῆς τιμῆς, ἧς αὐτὸς ὁ ἐνοικῶν υἱὸς ὢν φύσει μετέσχεν: ὡς συντελεῖν μὲν εἰς ἓν πρόσωπον, κατά γε τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν, πάσης δὲ αὐτῷ κοινωνεῖν ἀρχῆς· οὕτω δὲ πάντα κατεργάζεσθαι ἐν αὐτῷ, ὡς καὶ τὴν τοῦ παντὸς κρίσιν τε καὶ ἐξέτασιν δι' αὐτοῦ τε καὶ τῆς αὐτοῦ παρουσίας ἐπιτελεῖν, τῆς διαφορᾶς ἐν τοῖς κατὰ τὴν φύσιν χαρακτηρίζουσι δῆλον ὅτι νοουμένης. — —

Diese Verbindung des Logos mit einer Menschennatur dachte sich Theodorus als eine virtuelle Einwohnung Gottes, ähnlich, nur gesteigert, wie in den Propheten und in den Wiedergebornen (gesteigert in sofern Gott im Gläubigen nur partiell, in Christo vollkommen, in seiner Totalität wohnt und wirkt [ἠξιώθη γοῦν [ὁ Χριστὸς] καὶ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνοικήσεως πρῶτος παρὰ τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους, καὶ ἠξιώθη ταύτης οὐχ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς. Οὗτος μὲν γὰρ ὅλην τὴν χάριν τοῦ πνεύματος ἐν ἑαυτῷ ἐδέξατο ἑτέροις δὲ μερικὴν παρεῖχεν τοῦ παντὸς πνεύματος τὴν μετουσίαν· οὕτω δὲ καὶ ἐνεργεῖν ἐν αὐτῷ ἅπαν τὸ πνεῦμα συνέβαινεν·]); mit Abweisung einer ἕνωσις φυσική oder κατ' οὐσίαν (ἐγένετο σὰρξ κατὰ τὸ δοκεῖν· οὐ γὰρ μετεποιήθη εἰς σάρκα) bezeichnete er sie als ἐνοίκησις κατ' ἐνέργειαν, κατ' εὐδοκίαν, κατὰ διάθεσιν, κατὰ θέλησιν, καθ' υἱοθεσίαν. Jesus war das Organ, dessen sich Gott zur Einwirkung auf die zu Erlösenden, zur Erlösung bediente, der Tempel, darin Gott wohnte. Diese Verbindung bezeichnete er nicht mit ἕνωσις, sondern mit συνάφεια, schilderte sie aber als eine enge, unzertrennliche, vermöge welcher beide Naturen, dadurch daß die menschliche in die unauflösbare Gemeinschaft mit der göttlichen aufgenommen ist, in einer Person vereinigt sind. (Ἄνθρωπον εἴληφε — καὶ ἀπορρήτως συνῆψεν ἑαυτῷ — ἀχώριστον πρὸς τὴν θείαν φύσιν ἔχων [ὁ ἄνθρωπος] τὴν συνάφειαν.) Den Modus dieser συνάφεια bestimmt Theodorus folgendermaßen: Die Gottheit war mit dem Menschen Jesus von Anfang seiner Bildung im Leibe der Jungfrau verbunden; (ἔσχε μὲν γὰρ εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἐν τῇ κατὰ τὴν μήτραν διαπλάσει τὴν πρὸς αὐτὸν ἕνωσιν) vermittelt ist dieselbe durch den heiligen Geist, der die freie sittliche Entwickelung Christi durch seinen fortdauernden Einfluß leitete. Christus zeichnete sich auch als Mensch durch seine energische Liebe zur Tugend aus (wie ja in dieser Beziehung unter den Menschen selbst einer den andern übertrifft); zu dieser natürlichen Anlage und Neigung zum Guten kam nun noch die außerordentliche Unterstützung des πνεῦμα hinzu, welche ihn so stark machte, daß er, trotz aller Wandelbarkeit, im Guten doch beharrlich blieb, und so die Vollendung ohne Unterbrechung errang. Auch ist diese Einwohnung Gottes in Christo nicht schlechthin eine dynamische, denn

dynamisch wirkt Gott in der ganzen Welt, sondern mit einem ganz besondern Maße des Wohlwollens und Wohlgefallens (εὐδοκία) ist Gott Christo nahe, und darin liegt der Unterschied zwischen Christo und den übrigen gottbegeisterten Männern, daß Gott zu Keinem in dem Maße sich hingezogen fühlte, als zu diesem. Eine substantielle ἕνωσις läßt sich nicht denken, weil sie die unbegrenzte Natur Gottes (τὸ ἀπερίγραφον τῆς φύσεως) beschränken würde, wenn man darunter nicht eine allgemeine, durch die ganze Schöpfung verbreitete verstehen wollte, was dann in Bezug auf Christum diese Einwohnung als etwas durchaus nicht Auffallendes und Spezifisches erscheinen lassen würde. Als Analogie für diese συνάφεια bediente sich Theodorus der ehelichen Verbindung; Mann und Weib werden ein Fleisch; zwei verschiedene Naturen, aber gleichwohl eine (moralische) Person. Die zwei Naturen in Christo werden aber dadurch zu einer moralischen Person, daß die göttliche Natur der menschlichen ihre Herrlichkeit und Ehre verleiht, und die menschliche der Einwirkung der göttlichen nichts Hinderndes und Störendes entgegensetzt (Ἓν εἶναι τὸ πρόσωπον ἄμφω τὰς φύσεις κηρύττομεν τῆς τε ἀνθρωπότητος σὺν τῇ θεότητι τὴν παρὰ τῆς κτίσεως τιμὴν δεχομένης, καὶ τῆς θεότητος ἐν αὐτῇ πάντα ἐπιτελούσης τὰ δέοντα), d. h. daß die menschliche Natur auf ihre Persönlichkeit und Selbstständigkeit freiwillig verzichtet.

So verwahrte er sich ausdrücklich gegen die Trennung Christi in zwei Hypostasen, in Christo ist nicht ἄλλος καὶ ἄλλος, sondern ἄλλο καὶ ἄλλο. Οὔτε δύο φαμὲν υἱούς, οὔτε δύο κυρίους, ἐπειδὴ εἷς θεὸς κατ' οὐσίαν ὁ θεὸς λόγος, ᾧ συνημμένος οὗτος (ὁ ἄνθρωπος) κοινωνεῖ τῆς τιμῆς. Ἕνα τοίνυν τὸν κύριόν φαμεν — πρωτοτύπως μὲν τὸν θεὸν λόγον νοοῦντες, τὸν κατ' οὐσίαν υἱὸν θεοῦ καὶ κύριον, συνεπινοοῦντες δὲ τὸ ληφθὲν, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲθ, ὃν ἔχρισεν ὁ θεὸς πνεύματι καὶ δυνάμει, ὡς ἐν τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον συναφείᾳ υἱότητός τε μετέχοντα καὶ κυριότητος.

Diese Vereinigung bewirkt nun eine ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων (communicatio idiomatum), d. h. es giebt viele Prädicate, welche auf den Gottmenschen gehen; der größte Theil derselben aber geht auf die göttliche oder menschliche Natur ausschließlich (ἰδικῶς); am allerwenigsten kann man die Prädicate menschlicher Leidensfähigkeit auf die göttliche Natur übertragen, und sagen: Θεὸς ἔπαθεν, oder Μαρία θεοτόκος (richtiger ist ἀνθρωποτόκος). Ueberhaupt gilt auch in Bezug auf Christum der Grundsatz: Gratia data naturam non immutat; die menschliche wie die göttliche Natur bleiben wesentlich auch nach der ἕνωσις unverändert.

Anmerk. 2. Die antiochenische Lehre hat mit der arianischen das gemein, daß sie die Vermittelung zwischen Gott und der Menschheit (also auch dem Menschen Christus, als Repräsentanten der letztern), sich nur auf moralische Weise (durch sittliche Annäherung von Seiten des Menschen) vollziehen läßt; nur dadurch unterscheidet sie sich vom Arianismus, daß sie diese Annäherung nicht als einen Fortschritt ins Unendliche setzt, sondern in dem Zustande der Unwandelbarkeit ihren Abschluß finden läßt; und daß sie lehrt: in Christo, als dem Prototyp der Menschheit, hat diese der ganzen Menschheit als Prinzip inwohnende sittliche Kraft zuerst und vollkommen durch eine unsinnliche Entwickelung und Vollendung, ihre Bestimmung erreicht.

### B) Darstellung der Streitpuncte zwischen Nestorius und Cyrillus.

Nestorius (und mit ihm besonders Theodoretus), entwickelte die antiochenische Dogmatik folgendermaßen: Eine ἕνωσις φυσικὴ würde die Verschiedenheit der Naturen aufheben, die doch eine ewig-unveränderliche ist, denn

sie ist wesentlich der Unterschied zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. (Man müßte entweder annehmen, die menschliche Natur habe die göttliche in ihre Beschränktheit aufnehmen können (caro capax divinae naturae), oder sei über die natürlichen Schranken hinaus ins Unendliche ausgedehnt worden (caro in infinitum incircumscriptae naturae coextensa est), oder endlich die Gottheit ist blos theilweise [partialiter] mit dem Fleische vereinigt.) Eine Unterschiedslosigkeit nach der Menschwerdung ließe sich nur denken als Verwandlung (ἀλλοίωσις), die im unwandelbar Göttlichen eine Veränderung setzen würde, oder als Vermischung (κρᾶσις). Die Incarnation ist vielmehr zu definiren als eine συνάφεια, πρόσληψις, ἐνοίκησις, als eine ἕνωσις σχετική, eine σχέσις (habitus) als ein dynamisches Wirkungsverhältniß, in welchem jede Natur ihre eigenthümliche Wesenheit (φύσις) beibehält. (ἀνέλαβε σάρκα καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν — ἑαυτῷ ναὸν ἐν τῇ παρθενικῇ γαστρὶ διαπλάσας, συνῆν τῷ πλασθέντι καὶ γεννηθέντι. Theodoret. ἀνατρ.) Durch dasselbe wird Christus ein Subject, eine Person mit 2 verschiedenen Naturen; logisch aber ist eine Hypostase mit 2 Naturen, d. h. mit 2 Complexen von Kräften, die zwar eine verschiedene Wirkungsweise, aber nur einen Wirkungszweck, die Erlösung, haben, wohl denkbar. Ὁ Χριστὸς διπλοῦς τῇ φύσει, ἁπλοῦς τῇ δυνάμει. Αὐτοῦ τοῦ εἶναι Χριστὸς οὖν ἐστι διαίρεσις, τῆς δὲ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητός ἐστι διαίρεσις. Dieses Verhältniß ist aber ein unauflösliches, keine Natur kann ohne die andere sein (Duplum naturarum unum est propter unitatem); und zugleich ist Gott mit Christo in höherer Weise (κατὰ μείζονα συνάφειαν) verbunden, als mit den Propheten u. s. w.

Anm. 3. Die menschliche Natur dachte sich Nestorius jedenfalls unpersönlich, wenigstens faßt es Cyrill so auf, und gewiß mit Recht: κατὰ συνάφειαν σχετικὴν δουλοπρεποῦς καὶ ἀνυποστάτου μορφῆς πρὸς ἐνυπόστατον καὶ θείαν μορφήν. Cyr. apol. c. Theodoret. Die göttliche Natur ist also das Personbildende.

Daraus folgt:

a) in Betreff der Uebertragbarkeit der Idiome; es besteht blos eine Wechselbeziehung der Idiome (ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων, communicatio idiomatum), ermöglicht durch den gemeinsamen Zweck der Erlösung. Und zwar kann man wohl göttliche Prädicate auf die menschliche Natur übertragen, denn letztere ist die zu erhöhende und zu verklärende, und da die göttliche Natur in der Union nichts verlieren darf, was sie vor derselben besaß (da sie einer Veränderung nicht fähig ist), so behält sie nicht nur ihre Prädicate, sondern die menschliche Natur nimmt an denselben vermöge der unauflöslichen Union Theil, z. B. an der Anbetungswürdigkeit. Nicht aber darf man menschliche Prädicate auf die göttliche Natur übertragen; auch selbst wenn man den Zusatz κατὰ σάρκα braucht, wird das Unangemessene nicht gehoben; man darf also nicht sagen: θεὸς ἔπαθεν, θεὸς ἐγεννήθη (einen neun Monate im Mutterleibe Getragenen könne er nicht als Gott anerkennen, soll Nestorius nach Cyrill gesagt haben. Non peperit creatura eum, qui est increabilis), oder Μαρία θεοτόκος; Letztere heißt besser ἀνθρωποτόκος, denn sie hat nur der ἀνθρωπότης Christi (nur dem instrumentum oder indumentum deitatis, dem templum quod habitaret deus, der susceptrix dei forma, θεοδόχος μορφή) das Dasein gegeben; noch besser nennt man sie Χριστοτόκος. Das Prädicat θεοτόκος würde die heidnische Lehre von Müttern der Götter rechtfertigen (excusabilis gentilitas matres diis subintroducens) und Hebr. 7, 3. (ἀπάτωρ, ἀμήτωρ ἄνευ γενεαλογίας) Lügen strafen. (Mortalem vivificatricem deitatem appellant — si ipse mortuus est, qui vivificat, quis subsisteret, qui mortuum suscitaret?)

b) in Bezug auf die Gottheit Chriſti; ſie bleibt unbeeinträchtigt, denn in Chriſto wohnte nicht eine göttliche Theilkraft, ſondern die ganze göttliche Subſtanz; (*καλοῦμεν θεοφόρον ἄνθρωπον, οὐχ ὡς μερικήν τινα θείαν χάριν δεξάμενον, ἀλλ' ὡς πᾶσαν ἡνωμένην ἔχοντα τοῦ υἱοῦ τὴν θεότητα* [Theodoret. *ἀνατροπὴ* c. Cyrill.])

c) In Bezug auf die Verehrung Chriſti; auch der menſchlichen Natur gebührt göttliche Verehrung, Anbetung; weil ſie vom Logos zur *ἰσοτιμία* erhoben worden iſt (divido naturas, sed conjungo reverentiam — *τὴν θεοδόχον τῷ θεῷ λόγῳ συνθεολογῶμεν μορφήν, τὴν φορουμένην τῷ φοροῦντι συντιμῶμεν φύσιν.*)

d) in Bezug auf die Erlöſung; auch dieſe verliert nichts an Kraft und Wirkſamkeit, ſie iſt allerdings durch die menſchliche Natur vollbracht, gehört zu dem Prädicatenkreiſe derſelben; allein da dieſelbe mit der göttlichen Natur unauflöslich verbunden iſt, ſo iſt letztere eben die miterlöſende. Der Erfolg der Erlöſung liegt nicht darin, daß die Gottheit ſelbſt litt oder mitlitt; ſondern daß die Menſchheit als Werkzeug der Gottheit litt. (*Ἔπαθεν ἡ τοῦ δούλου μορφή, συνούσης αὐτῇ δηλονότι τῆς τοῦ θεοῦ μορφῆς καὶ συγχωρούσης παθεῖν, διὰ τὴν ἐκ τῶν παθῶν τικτομένην σωτηρίαν, οἰκειουμένης δὲ διὰ τὴν ἕνωσιν τὰ παθήματα.* Theodoret. *ἀνατρ.*)

Hauptſätze aus Neſtorius' XII *Ἀναθεματισμοί* gegen Cyrill: I. Si quis eum, qui est Emmanuel, Deum verbum esse dixerit, et non potius nobiscum Deum, h. e. inhabitasse eam, quae est secundum nos est naturam, per id quod unitus est massae nostrae, quam de Maria virgine suscepit: matrem etiam Dei verbi, et non potius ejus, qui Emmanuel est, s. virginem nuncupaverit, ipsumque Deum verbum in carnem versum esse, quam accepit ad ostentationem Deitatis suae, ut habitu inveniretur ut homo, a. s.

II. Si quis in verbi Dei conjunctione, quae ad carnem facta est, de loco in locum mutationem divinae essentiae dixerit esse factam; ejusque divinae naturae carnem capacem dixerit, ac partialiter unitam carni; aut iterum in infinitum incircumscriptae naturae coextenderit carnem ad capiendum Deum, *eandemque ipsam naturam et Deum dicat et hominem*, a. s.

IV. Si quid eas voces, quae tam in evangeliis quam in epistolis apostolicis de Christo, qui est ex utraque natura, scriptae sunt, accipiat tam quam de una natura; ipsique dei verbo tentet passiones tribuere, tam secundum carnem, quam etiam Deitatem, a. s.

VII. Si quis servi formam pro se ipso, h. e. secundum propriae naturae rationem, colendam esse dixerit et rerum omnium dominam, et non potius per societatem, qua beatae et ex se naturaliter domini unigeniti naturae conjuncta est, veneratur, a. s.

XI. Si quis unitam carnem verbo Dei ex naturae propriae possibilitate vivificatricem esse dixerit, a. s. (Mansi IV. 1099 sqq. Marius Mercator ed. Baluz. p. 142 sqq.)

Cyrillus ſetzte dieſer Argumentation eine genauere Entwickelung der alexandriniſchen Dogmatik mit vielem Scharfſinn entgegen: Vor allem iſt feſtzuhalten: In der Union iſt Gott in ſeiner Identität mit ſich ſelbſt verharrt (*θεὸς ὢν φύσει καὶ δίχα σαρκὸς μεμένηκε θεὸς καὶ μετὰ σαρκός*); ebenſo gewiß iſt er aber wahrhaft Menſch geworden (*ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος*); wie Chriſtus als Logos ſubſtantiell Eins mit dem Vater iſt, ſo iſt er in der *ἕνωσις* weſentlich und ſubſtantiell Eins mit uns geworden, ohne von ſeiner Gott-

heit etwas einzubüßen. (*Καίτοι θεὸς φύσις ἀσύμβατος παντελῶς εἴη ἄν πρὸς τὴν κτίσιν, ὡς ἐν ταυτότητι λέγω τῇ κατ' οὐσίαν — ἐν ἡμῖν γέγονε φυσικῶς ὁ ὑπὲρ τὴν φύσιν — κἂν εἰ γέγονε σάρξ, οὐδὲν ἧττόν τί ἐστι θεός — οὐκ εἰς δύο μερισθήσεται διὰ τοῦτο [τὴν πρόσληψιν τῆς σαρκὸς] πρόσωπα καὶ υἱούς, ἀλλὰ μεμένηκεν εἷς; πλὴν οὐκ ἄσαρκος, οὐδ' ἔξω σώματος, ἄλλ' ἴδιον ἔχων αὐτὸ καθ' ἕνωσιν ἀδιάσπαστον.*) Incarnation ist Menschwerdung, eine ganz neue Form des Daseins, die keine Analogie in der Natur findet, auch nicht die Einwohnung Gottes in dem Gläubigen; sie wirkt ein Subject, das Gott und Mensch zugleich ist, einen Gottmenschen (*θεάνθρωπος*), eine wesentliche Vereinigung (*ἕνωσις φυσική*), in welcher die Zweiheit der Naturen in der Einheit der Person untergegangen ist, so daß man wohl in abstracto von zwei Naturen reden kann, nicht aber nach geschehener Union in Wirklichkeit; das Menschliche gehört nun wesentlich zum Sein des Logos, bildet mit diesem eine Natur; der Logos an sich (*λόγος οὐσιωδῶς*) ist in abstracto allerdings vom Fleisch an sich (*σὰρξ κατὰ τὸν τῆς ἰδίας φύσεως λόγον*) verschieden, nach der *ἕνωσις* aber kann man weder von einem Logos, noch von einem Fleisch an sich mehr sprechen, denn die *ἕνωσις* ist eine Einheit, nicht nur eine Vereinigung. Eins ist sowol das von Natur Einfache, als auch das aus Zweien Geeinte (*ἐπὶ μόνων τῶν ἁπλῶν κατὰ φύσιν τὸ ἓν ἀληθῶς λέγεται, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ σύνθεσιν συνηγμένων*); die 2 Naturen sind so in Einem vereinigt, daß sie ein Wesen bilden (*τὰς φύσεις ἑνὸς εἶναι νοοῦμεν, ὥστε τὰς δύο μηκέτι εἶναι δύο, δι' ἀμφοῖν δὲ τὸ ἓν ἀποτελεῖσθαι ζῶον.*) Einheit und Unterscheidbarkeit heben sich aber gegenseitig auf; es bleibt nach der *ἕνωσις* zwar eine *διαφορὰ τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος*, aber keine *διαίρεσις*. (*οὐδὲ γάρ ἐστι διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστὸς, κἂν ἐκ δύο νοῆται καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνενηγμένος.*) Das Wie? ist freilich ein undurchdringliches Geheimniß: *Ἕτερον μέν τι καὶ ἕτερον θεότης καὶ ἀνθρωπότης κατά γε τοὺς ἑνόντας ἑκατέρῳ λόγους, ἀλλ' ἦν ἐν Χριστῷ ξένως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν εἰς ἑνότητα συνδεδραμηκότα συγχύσεως δίχα καὶ τροπῆς. Ἀπερινόητος δὲ παντελῶς ὁ τῆς ἑνώσεως τρόπος.* Nähme man eine Zweiheit der Naturen an, so würde die Einheit der Person aufgehoben; denn in der Zweiheit der Naturen läge Zweiheit der Wirkungsweisen (*ἐνεργείαι*) und des Selbstbewußtseins, wie des Willens, folglich eine Zweiheit der Persönlichkeit, zwei selbstständige, volle Hypostasen, zwei Christi, zwei *υἱοί*, einer *κατὰ φύσιν*, der andere *κατὰ χάριν*, *υἱοθεσίαν* oder *σάρκα*.

*Ὁ θεὸς λόγος ἐνωθεὶς σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν (φύσιν) ἐγένετο ἄνθρωπος, οὐ συνήφθη ἀνθρώπῳ. — Μία ἥδη νοεῖται φύσις μετὰ τὴν ἕνωσιν, ἡ αὐτοῦ τοῦ λόγου σεσαρκωμένη. — Ἡ τοῦ κυρίου σὰρξ ἐστιν ἰδία τοῦ θεοῦ λόγου, οὐχ ἑτέρου τινος παρ' αὐτὸν — Ἑτέρα μὲν ἡ σὰρξ κατὰ τὸν τῆς ἰδίας φύσεως λόγον, ἑτέρα δὲ πάλιν οὐσιωδῶς ἡ αὐτοῦ τοῦ λόγου φύσις — οὐ συγχέων τὰς φύσεις, ἀλλ' ὅτι σαρκὸς μετέσχηκὼς ὁ λόγος εἷς νοεῖται — ἕτερος ἐξίστησι, ἕτερος νοεῖται — οὐ σύγχυσιν, οὐ φυρμὸν, οὐ τροπὴν, οὐκ ἀλλοίωσιν συμβῆναι περὶ αὐτόν φαμεν· ἡνῶσθαι δὲ μᾶλλον ἀφράστως καὶ ἀπορρήτως σώματι ψυχὴν ἔχοντι νοεράν.*

Als Gleichniß für diese *ἕνωσις φυσική* bedient sich Cyrill des Menschen, der auch ein aus 2 Naturen bestehendes Subject sei: *καθάπερ ἀμέλει καὶ τὴν ἀνθρωπείαν σύνθεσιν καταθρήσῃ τις ἄν· συμπλέκεται γὰρ ἐξ ἀνομοίων τὴν φύσιν, ψυχῆς δὲ λέγω καὶ σώματος· ἀλλ' οὖν εἷς νοεῖται τὸ συναμφότερον ἄνθρωπος — οὐδὲ γάρ ἐστι διπλοῦς ὁ Χριστὸς, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς νοεῖται καὶ σώματος, καὶ οὐ διπλοῦς μᾶλλον, ἀλλ'*

εἷς ἐξ ἀμφοῖν. — ἑτεροειδῆ μὲν γὰρ τὰ τοιαῦτα καὶ ἀλλήλοις οὐχ ὁμοούσια, ἑνωθέντα γε μὴν μίαν ἀνθρώπου φύσιν ἀπετέλεσαν· κἂν τοῖς τῆς συνθέσεως λόγοις ἐνυπάρχῃ τὸ διάφορον κατὰ τὴν φύσιν τῶν εἰς ἑνότητα συννεκομισμένων.

Daraus folgt:

a) In Betreff der Uebertragbarkeit der Idiome. Chriſtus iſt weder blos Gott, noch blos Menſch, in keinem Augenblicke, ſondern ſtets Gottmenſch, alſo von einer Unterſcheidbarkeit oder Uebertragbarkeit der Idiome kann nicht die Rede ſein, nur von einer unbeſchränkten Vertauſchbarkeit oder Gemeinſchaft derſelben (κοινωνία τῶν ὀνομάτων, communio idiomatum). Das Menſchliche kann Gott nicht ſo angenommen haben, daß es ſeine eigenthümlichen Prädicate behielte; alle Prädicate ſind gottmenſchlich (θεανθρωπικά), und beziehen ſich auf den ganzen, ungetheilten Chriſtus. Er nahm die σάρξ zu ſeiner σάρξ an, ſomit ihre Eigenſchaften zu ſeinen Eigenſchaften; was dieſer, ſeiner ἰδία σάρξ begegnet, begegnet ihm, dem Gottmenſchen, Geborenwerden, Leiden, Sterben (ἔπαθεν ὁ λόγος, nicht blos σὺν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, ſondern μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ,) d. h. der Logos nicht an ſich (οὐσιωδῶς) litt, ſondern in Verbindung mit der σάρξ, er hat zu ſeinem urſprünglichen, leidensunfähigen und leidensloſen Sein noch ein leidensfähiges angenommen, hat die Leiden der Menſchennatur, weil ſie ſeine eigene Natur geworden iſt, als ſeine Leiden erduldet. (Αὐτοῦ γὰρ ἦν ἴδιον καθ' ἕνωσιν ἀληθῆ τὸ τοῦ θανάτου γευσάμενον σῶμα.) Um allem möglichen Mißverſtändniſſe (einer ἀλλοίωσις wie einer κρᾶσις) vorzubeugen, darf man zu γέννησις und πάθος τοῦ θεοῦ nur κατὰ σάρκα (d. h. nach der ἕνωσις) hinzuſetzen. Daß aber die göttliche Natur ſich der Leidensfähigkeit der menſchlichen (im weiteſten Sinne) unterzieht, geſchieht nicht aus Naturnothwendigkeit, ſondern aus Condeſcendenz zu unſerm Heile (κατὰ σύμβασιν οἰκονομικήν); er ſchämt ſich der menſchlichen Schwäche nicht, damit wir auch glauben, er ſei wirklich Menſch geworden. Natürlich iſt das Menſchliche nicht dauernder Zuſtand; es iſt von Chriſto nur angenommen, um geheiligt und in das Göttliche verklärt zu werden, eine Art ſchwindendes Moment. (In der Hervorhebung des Göttlichen über das Menſchliche geht Cyrill ſogar ſo weit, letzteres für eine Art δόκησις zu erklären, wenigſtens die menſchlichen Unvollkommenheiten [z. B. das Nichtwiſſen in Chriſto].)

Εἷς ἐν ἄμφω συλλέγων κατὰ σύμβασιν οἰκονομικὴν τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα — ἵνα καὶ κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπος γενέσθαι πιστεύηται, καίτοι μεμενηκὼς ἦν, ὅπερ ἦν, τουτέστι θεός — Ἄνθρωπος γεγονὼς τὸ τῆς ἀνθρωπότητος μέτρον οὐκ αἰσχύνεται· ὁ γὰρ αὐτὸ τὸ γενέσθαι καθ' ἡμᾶς οὐκ ἀπόβλητον ποιησάμενος τίνα τρόπον παραιτοῖτο ἂν τὰ, δι' ὧν ἦν ἰδεῖν γεγενὼς κατ' ἀλήθειαν δι' ἡμᾶς καθ' ἡμᾶς — κένωσις τῷ θεῷ λόγῳ, παθεῖν οὐκ εἰδότι τὴν τροπὴν, τὸ δράσαι τι καὶ παθεῖν τῶν ἀνθρωπίνων, διὰ τὴν πρὸς σάρκα σύνοδον οἰκονομικήν — αὐτοῦ πάντως ἔσται καὶ τὸ εἰδέναι καὶ μέντοι τὸ μὴ εἰδέναι δοκεῖν. Οἰκοῦν οἶδε μὲν καὶ αὐτὸς θεϊκῶς ὡς σοφία τοῦ πατρὸς, ἐπειδὴ δὲ τὸ τῆς ἀγνοουμένης ἀνθρωπότητος ὑπέδυ μέτρον, οἰκονομικῶς οἰκειοῦται καὶ τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων, καίτοι, καθάπερ ἔφην ἀρτίως, ἠγνοηκὼς οὐδὲν, ἀλλ' εἰδὼς ἅπαντα μετὰ τοῦ πατρός. Γέγονε γὰρ ἄνθρωπος ὁ μονογενὴς, οὐχ ἵνα τῆς κενώσεως ἐναπομείνῃ μέτροις, ἀλλ' ἵνα λαβὼν σὺν αὐτῇ τὰ αὐτῆς, θεὸς ὢν φύσει, καὶ οὕτως γνωρίζηται καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασεμνύῃ φύσιν ἐφ' ἑαυτῷ, μέτοχον αὐτὴν ἀποφήνας ἱερῶν καὶ θείων ἀξιωμάτων — τὸ σαρκοῦσθαι λεγόμενον οὐκ

εἰς σαρκος τρέπεται φύσιν, ἀλλ' ἕτερόν τι ἐννοεῖται παρ' αὐτὴν ὑπάρχον καὶ ἑνωθὲν αὐτῇ.

Anmerk. Gegen Nestorius argumentirt Cyrill sehr scharfsinnig, daß bei dessen Lehre von einer Entäußerung (κένωσις) Christi, wie sie die Schrift lehre, nicht die Rede sein könne; denn, meint er, wenn Jemand das behält, was er hat, und einen andern zur Isotimie erhebt, so ist das keine Entäußerung; das Fleisch, das zur Ebenbürtigkeit des Logos erhoben wird, entäußert sich jedenfalls nicht. Entäußern kann sich nur das Erhabene und Volle, indem es in die Zustände des Niedern eingeht. Ferner fragt er, auf wessen Tod wohl Nestorius taufen wolle; der Logos sei seiner Ansicht nach nicht gestorben, und den Menschen werde er doch nicht der Trinität gleichsetzen wollen, wenn er auf Gott den Vater, den Sohn und den heil. Geist taufe!

b) In Betreff der Gottheit Christi; nur mit einer ἕνωσις φυσικὴ kann die Gottheit Christi bestehen; denn der Logos hat nichts von seinen Eigenschaften in der Union aufgegeben, sondern nur zu seinem göttlichen Sein noch ein menschliches hinzugenommen, und in das göttliche verklärt. Eine bloße Einwohnung Gottes in Christo, nach Art der υἱοθεσία der Gläubigen, giebt nur einen ἄνθρωπος θεοφόρος, συνημμένος τῷ θεῷ, nicht aber einen θεάνθρωπος; Christus wäre von den übrigen heiligen Menschen (z. B. den Propheten, den Wiedergebornen) nur graduell, nicht spezifisch verschieden. (Προφήτην ἡμῖν ἀποφαίνει τὸν Ἐμμανουὴλ καὶ θεοφόρον ἄνθρωπον καὶ ἕτερον οὐδέν.)

c) In Betreff der Anbetungswürdigkeit Christi: Vermöge der κοινωνία τῶν ὀνομάτων nimmt die σάρξ an allen Prädicaten des Logos Theil, folglich auch an der Anbetungswürdigkeit; denn was dem λόγος οὐσιωδῶς zukam, kommt ihm auch μετὰ τῆς (ἰδίας) σαρκός zu. Wäre Christus nicht auch dem Fleische nach φύσει θεός, käme also seinem eigenen Fleische die Anbetungswürdigkeit nicht wesentlich (d. h. vermöge der wesentlichen Union) zu, wäre die σάρξ nur zur ἰσοτιμία erhoben, so wäre Anbetung Christi Menschenvergötterung, Idololatrie.

d) In Betreff der Erlösung. Nur das eigene Fleisch des Logos, nicht ein fremdes, nur angenommenes, hatte die Kraft der Erlösung; läge die Wirksamkeit derselben darin, daß die Menschheit als Organ der nicht mitleidenden Gottheit litt, so hätte auch jeder andere Mensch in Verbindung mit dem Logos desselben wirken können. (Μόνη ἡ θεοῦ γενομένη σὰρξ, τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ πάντα, τὴν ζωοποιὸν αὐτοῦ δύναμιν ἔχει, — εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ τὴν τοῦ κυρίου σάρκα ζωοποιὸν εἶναι, καὶ ἰδίαν αὐτοῦ τοῦ ἐκ πατρὸς λόγου, ἀλλ' ὡς ἑτέρου τινὸς παρ' αὐτὸν, συνημμένου μὲν αὐτῷ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν ὡς μόνην θείαν ἐνοίκησιν ἐσχηκότος· καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ζωοποιὸν, ὡς ἔφημεν, ὅτι γέγονεν ἰδία τοῦ λόγου τοῦ τὰ πάντα ζωογονεῖν ἰσχύοντος, ἀ. ἕ. Ueberhaupt ist Cyrills Regel in Betreff der Erlösung: Εἰ μὴ πέπονθεν ἀνθρωπίνως (d. h. auf menschliche Weise, nicht als bloßer Mensch) ὑπὲρ ἡμῶν, οὐδὲ ἐνήργησε θείκῶς τὰ εἰς σωτηρίαν ἡμῶν.

Hauptsätze aus Cyrills Anathematismen gegen Nestorius:

I. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ θεὸν εἶναι κατὰ ἀλήθειαν τὸν Ἐμμανουὴλ, καὶ διὰ τοῦτο θεοτόκον τὴν ἁγίαν παρθένον· γεγέννηκε γὰρ σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ θεοῦ λόγον, ἀ. ἕ.

II. Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ θεοῦ πατρὸς λόγον, ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς, τὸν αὐτὸν δηλονότι θεόν τε καὶ ἄνθρωπον, ἀ. ἕ.

III. *Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν αὐθεντίαν ἢ δυναστείαν, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν, ἀ. ἔ.*

IV. *Εἴ τις προσώποις δυσὶν, ἤγουν ὑποστάσεσι, τάς τε ἐν τοῖς εὐαγγελικοῖς καὶ ἀποστολικοῖς συγγράμμασι διανέμει φωνὰς* (die Prädicate), *ἢ ἐπὶ Χριστῷ παρὰ τῶν ἁγίων λεγομένας, ἢ παρ' αὐτοῦ περὶ ἑαυτοῦ, καὶ τὰς μὲν ὡς ἀνθρώπῳ παρὰ τὸν ἐκ Θεοῦ λόγον ἰδικῶς νοουμένῳ προσάπτει, τὰς δὲ ὡς θεοπρεπεῖς μόνῳ τῷ ἐκ Θεοῦ πατρὸς λόγῳ, ἀ. ἔ.*

VII. *Εἴ τίς φησιν, ὡς ἄνθρωπον ἐνηργῆσθαι παρα Θεοῦ λόγου τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς εὐδοξίαν περιῆφθαι, ὡς ἕτερον παρ' αὐτὸν ὑπάρχοντα, ἀ. ἔ.*

VIII. *Εἴ τις τολμᾷ λέγειν, τὸν ἀναληφθέντα ἄνθρωπον συμπροσκυνεῖσθαι δεῖν τῷ Θεῷ λόγῳ, καὶ συνδοξάζεσθαι, καὶ συγχρηματίζειν Θεὸν, ὡς ἕτερον ἑτέρῳ (τὸ γὰρ „Σὺν" ἀεὶ προστιθέμενον τοῦτο νοεῖν ἀναγκάζει) καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον μιᾷ προσκυνήσει τιμᾷ τὸν Ἐμμανουὴλ, καὶ μίαν αὐτῷ τὴν δοξολογίαν ἀναπέμπει, καθὸ γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, ἀ. ἔ.*

IX. *Εἴ τίς φησι, τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν δεδόξασθαι παρὰ τοῦ πνεύματος, ὡς ἀλλοτρίᾳ δυνάμει τῇ δι' αὐτοῦ χρώμενον, καὶ παρ' αὐτοῦ λαβόντα τὸ ἐνεργεῖν δύνασθαι κατὰ πνευμάτων ἀκαθάρτων, καὶ τὸ πληροῦν εἰς ἀνθρώπους τὰς θεοσημείας, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμά φησι, δι' οὗ καὶ ἐνήργησε τὰς θεοσημείας, ἀ. ἔ.*

Die übrigen ſind meiſt Conſequenzen aus Neſtorius' Lehre in Bezug auf die Erlöſung, die, wenn auch von Cyrills Standpuncte aus richtig gezogen, doch Neſtorius wahrſcheinlich, jedenfalls Theodoret würde abgelehnt haben. (Mansi IV. p. 1067 sqq.)

C. Modification des cyrill. Lehrbegriffs durch Eutyches:

*Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ.*

Ipse, qui est verbum Dei, descendit de caelo sine carne, et factus est caro in utero sanctae virginis ex ipsa carne virginis incommutabiliter et inconvertibiliter, sicut ipse novit et voluit. Et factus est, qui est semper Deus perfectus ante saecula, idem et homo perfectus in extremo dierum propter nos et nostram salutem. —

Hauptſächlich premirte Eutyches das *ἄφραστον, ἀπερινοήτον*: Der Logos iſt Fleiſch geworden, heißt mehr, als er nahm Fleiſch an; alles kommt dem Gottmenſchen zu, Leiden, Geborenwerden u. ſ. w., das *πῶς* kann die menſchliche Vernunft nicht faſſen, Gott iſt alles möglich. (*φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω.*)

Daß Chriſtus aus zwei hypoſtatiſch vereinigten Naturen entſtanden ſei, habe er in den Schriften der Väter nicht gefunden; und ſollte es auch darin ſtehen, ſo ſtelle er die Erklärungen der heil. Schrift über die der Väter. Chriſtus ſei zwar vollkommener Menſch geweſen, und als ſolcher von der Jungfrau geboren, aber nicht uns weſensgleich; die Menſchheit Chriſti iſt der menſchliche Leib Gottes, aber nicht der Leib eines Menſchen; allenfalls wolle er die Weſensgleichheit mit uns zugeben, doch ohne Beeinträchtigung der Gottheit. (*Οὐ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ Θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν, τὴν δὲ ἁγίαν παρθένον εἶναι ἡμῖν ὁμοούσιον — ἐξ αὐτῆς ἐσαρκώθη ὁ θεὸς ἡμῶν — ἐπειδὴ γὰρ σῶμα Θεοῦ αὐτὸ ὁμολογῶ — οὐκ εἶπον σῶμα ἀνθρώπου τὸ τοῦ*

*Θεοῦ σῶμα, ἀνθρώπινον δὲ τὸ σῶμα — ὁμοούσιον οὐ λέγω ἀρνούμενος τὸ εἶναι αὐτὸν υἱὸν Θεοῦ.*) Nach Theodoret hätte Eutyches geläugnet, daß Christus etwas Menschliches aus der Jungfrau angenommen habe (also keine *πρόσληψις σαρκός*: *οὐδὲν γὰρ ἔφη τὸν Θεὸν λόγον ἀνθρώπειον ἐκ τῆς παρθένου λαβεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ἀτρέπτως τραπέντα καὶ σάρκα γενόμενον*) und wären die Hauptgründe für seine Theorie gewesen: daß, wenn man den Erlöser Mensch nenne, man seine göttliche Würde beeinträchtige, und daß 2 Naturen 2 Söhne geben würden. Er bedient sich des Gleichnisses: Wie ein Tropfen Honig ins Meer gefallen, augenblicklich fast spurlos sich mit dem Meerwasser mischt, ohne dasselbe zu alteriren, so ist die Gottheit unverändert geblieben, und die Menschheit in ihr absorbirt (*καταποθῆναι*). Eranist. II, ed. Schulze tom. IV. p. 88. 106. 114. Dagegen ist es bloße Consequenz, wenn Theodoret ihn beschuldigt, einen bloßen Durchgang durch Maria habe Christus genommen (*τὴν πάροδον μόνην διὰ τῆς παρθένου ποιήσασθαι*), und sein Fleisch vom Himmel mitgebracht. Diese Consequenz, wiewol sie nahe liegt, stellt Eutyches ausdrücklich in Abrede. Ebenso wenig würde er die Darstellung seiner Lehre billigen, wie sie Theodoret giebt: *σταυρωθῆναι τὴν ἀπερίγραφον καὶ ἀπεριόριστον καὶ ἀχώρητον Θεότητα τοῦ μονογενοῦς.*

D. Modificationen des cyrill. Lehrbegriffs durch die monophysitischen Theologen:

Im Allgemeinen war das cyrillische *ἐκ δύο φύσεων* (aus zwei Naturen, die vor der *ἕνωσις* bestanden, ist Christus *μία φύσις* geworden) das Schiboleth des Monophysitismus, gegenüber dem dyophysitischen: *ἐν δύο φύσεσιν* (auch nach der *ἕνωσις* besteht Christus in 2 Naturen fort).

α) Ausdeutungen und Folgerungen in einem zwischen Monophysitismus und Dyophysitismus vermittelnden Sinne.

Severus und Philoxenus (ihre Anhänger Severiani, Theodosiani). Sie halten fest an der einen aus Gottheit und Menschheit ohne Vermischung und Verwandlung zusammengesetzten Natur Christi. Das Wort ist nicht in das Fleisch verwandelt, oder mit ihm vermischt, aber auch nicht von ihm getrennt, sondern nur verschieden (keine Zweiheit, nur eine *διαφορά*, eine Natur, aber zusammengesetzt, una natura duplex). Für die Einheit argumentirt Philoxenus aus dem Abendmahl, in dem wir nicht schlechthin einen menschlichen Leib, sondern den lebendigen Leib des lebendigen Gottes empfangen. Aber Gott hat nicht als Gott gelitten, sondern in dem von ihm zu seinem eignen angenommenen Leibe; hätte er als Gott leiden können, hätte es der Menschwerdung nicht bedurft. Severus urgirt, daß Natur und Hypostase gleich sei; eine Natur könne nicht anders wirksam sein, als hypostatisch (*οὐκ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐχ ὑφεστῶσα*). Die Elemente, aus denen Christus besteht, sind nach der *ἕνωσις* unverändert dieselben, nur nicht für sich bestehende Einheiten, sondern zusammengesetzt; (*ἐν συνθέσει ὑφεστῶσαι, οὐκ ἐν μονάσιν ἰδιοσυστάτοις — τὰ, ἐξ ὧν ὁ Ἐμμανουὴλ, ὑφεστήκει καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν καὶ οὐ τέτραπται, ὑφέστηκε καὶ ἐν τῇ ἑνώσει, καὶ ἐν μιᾷ ὑποστάσει θεωρούμενα, καὶ οὐκ ἐν μονάδι κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν ἕκαστον ἰδιοσυστάτως θεωρούμενον.*) Zur Bezeichnung dieser Einheit haben sie den areopagitischen Ausdruck: Der *θεὸς ἀνδρωθείς* habe eine *θεανδρικὴ ἐνέργεια.*

Anmerk. Nicht unrichtig bemerkt gegen diese Ansicht Maximus, daß sie menschliche Eigenschaften und Thätigkeiten annehme, ohne ein menschliches Substrat, eine Natur ohne Subject, und daß das Menschliche in Christo ein bloßes Accidens des Göttlichen werde.

Wie der Mensch μία φύσις ist, und deren Theile Seele und Leib (kein Vernünftiger spricht deshalb von 2 menschlichen Naturen, einer geistigen und einer leiblichen), so ist Christus μία φύσις, deren Theile θεότης und ἀνθρωπότης. Trotz dieser innigsten Vereinigung haben beide Naturen ihre Eigenthümlichkeit nicht völlig verloren, und wie der menschliche Leib trotz seiner wesentlichen ἕνωσις mit der Seele, ist auch Christi Leib verweslich (daher ihre Anhänger φθαρτολάτραι corrupticolae), nämlich vor seiner Auferstehung; denn nach der Auferstehung ist er durch die Gnade unverweslich geworden. Ein Leib, der Leiden und Schmerzen nicht nur zum Scheine, sondern wirklich, wenn auch freiwillig, getragen, kann nicht unverweslich sein; was leidet, ist vergänglich (τὸ παθητὸν φθαρτόν). Man muß unterscheiden zwischen Natur und Wesenheit; wenn auch Christus nicht eine menschliche Natur nach der ἕνωσις hatte, so hatte er doch wesentlich menschliche Eigenschaften, und die natürlichen Affectionen waren ihm wesentlich eigen.

Themistius (seine Anhänger Agnoëtä). Wie Severus in Bezug auf den Leib, hielten sie das Moment der διαφορά consequent für die Seele fest; Christus ist in allem den Menschen ὁμοούσιος, folglich hat für seine Seele dasselbe Nichtwissen gewisser Dinge stattgefunden, wie bei uns. Sie beriefen sich auf solche Stellen der Evangelien, in welchen Christus Fragen thut, und ein Nichtwissen von sich aussagt.

(Die Gegner [unter den Monophysiten: Patr. Eulogius von Alexandria, unter den Dyophysiten: Gregor I. von Rom und Sophronius von Jerusalem] entgegneten: Aus solchen Fragen Christi könne man nichts schließen, denn Christus habe oft aus anderer Absicht gefragt, als weil er etwas nicht gewußt [Mth. 30, 32. Marc. 5, 9.]. Habe er von sich ein Nichtwissen ausgesagt, so sei es nur κατ' οἰκονομίαν geschehen, weil er die Beantwortung einer Frage nicht für gut befunden, oder die Jünger zur Wachsamkeit habe ermuntern wollen. Doch könne die Behauptung einen Grund haben, wenn man sie so verstehe: daß seine menschliche Natur, deren Haupt er ist, der Sphäre menschlicher Wissensbeschränktheit nicht entnommen gewesen sei; seiner göttlichen Natur nach sei er allwissend gewesen. Sophronius that den Themistius in den Bann.)

β) In streng monophysitischem Sinne:

Julianus (seine Anhänger Julianistae, Gajanistae. Ἀφθαρτοδοκῆται, Φανταστικοί): Die Vereinigung der beiden Naturen ist so eng, daß die Menschheit in ihr gleichsam verklärt war, und alle irdischen Mängel, Hunger, Durst, Schmerz u. s. w., nicht aus Naturnothwendigkeit, sondern aus freier Willensbestimmung κατ' οἰκονομίαν trug; denn wäre sein Leiden Naturnothwendigkeit gewesen, so müßte es, was ungereimt wäre, auch unfreiwillig gewesen sein. Daher war auch der Leib Christi unverweslich; wäre Christi Leib vergänglich gewesen, so würde ein Unterschied zwischen dem Leibe Christi und dem göttlichen Logos stattfinden, und man genöthigt sein, 2 Naturen anzunehmen. Konnte die göttliche Gnade den Leib Christi nach der Auferstehung unvergänglich machen, ohne seine ὁμοουσιότης mit uns aufzuheben, so sieht man nicht ein, warum dies nicht schon vor der Auferstehung geschehen konnte. Im Menschen findet sich dreierlei: Natur, Sünde, Strafe; zur Natur gehören Seele und Leib, diese hat der Logos angenommen; an der Sünde hat er keinen Theil, Strafe, Leiden u. s. w. hat er freiwillig für uns übernommen. Der Leib trägt aber Leiden und Vergänglichkeit als Strafe der Sünde; Christus nahm den Leib an, wie er vor der Sünde Adams war, unvergänglich,

und wenn er der Heilsöconomie wegen auch die Leiden auf sich nahm, so konnte dies doch nicht die unvergängliche Natur des vorsündlichen Leibes ändern, eben weil es freiwillig, und nicht aus Naturnothwendigkeit geschah. Alles Menschliche in Christo, auch wenn es äußerlich sichtbar hervortrat, konnte der Einheit der Natur wegen nur göttlichen Character tragen, und es mußte stets in Christi freier Willkühr stehen, sich demselben zu unterziehen. Nach Einigen (*Ἀκτιστῆται*) war Christi Leib sogar ewig und unerschaffen, feinerer ätherischer Natur, aus dem Himmel herabgekommen; Christus ging durch die Maria hindurch, wie durch einen Kanal (*σώλην*, fistula), ohne aus ihr das menschliche Fleisch anzunehmen. Nach Andern (*Κτιστολάτραι*) war er erschaffen.

Stephanus Niobes machte den alten Monophysitismus den Severianern gegenüber geltend: Entweder müsse man in Christo vollkommene Einheit der Naturen statuiren, oder, wenn man consequent sein wolle, bei Annahme der geringsten Verschiedenheit 2 Naturen zugeben. Das Erste sei das Richtige, und die Selbstständigkeit der Menschheit gänzlich aufzugeben, sie sei in der Gottheit absorbirt.

γ) Philosophische Modificationen des Monophysitismus.

1) Aristotelisch-dialectische.

Joh. Ascusnages, um 560 zu Constantinopel und Joh. Philoponus, † nach 610 zu Alexandria, wandten die aristotelische Dialectik auf die monophysitische Lehre an: Nach Aristoteles unterscheidet Philoponus eine doppelte Anwendung von *φύσις*; entweder versteht man darunter den Gattungsbegriff (das *εἶδος ἀνυπόστατον*) oder die Natur im Concreten; das eigenthümliche Wesen, in welchem das Allgemeine zur Erscheinung kommt (das Individuum, *ἄτομον*, *ἰδιοσύστατος τῆς φύσεως ὕπαρξις*). Spreche man nun von 2 *φύσεις* in Christo, so verstehe man unter göttlicher Natur nicht den Gattungsbegriff (Gottheit), sonst müßte man sagen, die Trinität sei incarnirt, sondern eine der 3 Personen aus der Trinität, den Logos (ein Individuum); unter der menschlichen ebensowenig die Menschheit im Allgemeinen (denn sonst hätte sich Christus mit allen Menschen vereinigt), sondern ein Individuum, eine bestimmte Menschennatur; folglich ist *φύσις* = *ὑπόστασις* (selbstständiges Individuum, Person), und 2 Naturen geben 2 Personen. Wenn in der Hypostase eine Natur zur Erscheinung kommt, so müssen, wo zwei Naturen zur Erscheinung kommen, nothwendig zwei Hypostasen sein. Diese Argumentation trug Philoponus auf die Trinität über, und definirte sie als Gattungsbegriff mit 3 Individuen, als Gottheit (d. h. Complex der göttlichen Vollkommenheit) unter 3 Individuen vertheilt (*τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι καὶ μία κοινή.*) In diesen 3 Individuen wird der *κοινὸς τοῦ εἶναι λόγος* oder das *κοινὸν εἶδος* zur *ἰδικὴ φύσις* oder *ὑπόστασις*. Auf diese Consequenz wurde Philoponus gedrängt, weil ihm entgegengehalten ward, daß wenn *φύσις* und *ὑπόστασις* gleich seien, man in der Trinität mit 3 Hypostasen auch 3 Naturen annehmen müsse. Er statuirt nun auch 3 (nach Befinden 4) Naturen in derselben, *μιὰ φύσις κοινὴ καὶ τρεῖς μερικαί.* Man beschuldigte ihn und seine Anhänger des Tritheismus, oder des Tetratheismus.

(Um diese Trinitätslehre zu widerlegen, nahm Damianus, Patriarch von Alexandria, seine Zuflucht zum Sabellianismus, und erklärte die 3 Personen für bloße Kräfte, Eigenschaften, Offenbarungsformen des göttlichen Wesens.)

Auch in Betreff der Auferstehungslehre stellt Philoponus häretische Sätze auf: der Leib, die Form, der Stoff geht in völlige Verwesung über; die abgeschiedenen Seelen werden mit neuen, himmlisch-herrlichen, ewigen Leibern bekleidet. Sein Schüler Conon modificirte dies dahin: Nur die Form des Leibes geht im Tode unter, der Stoff wird in edlerer Gestalt von Gott verklärt.

2) Platonisch-mystische.

Bar Sudaili, Abt eines Klosters zu Edessa, gebildet durch Dionysius Areopagita, wärmte den Chiliasmus und die Apocatastase wieder auf. Aus der einen Natur des Erlösers schloß er auf die Einheit des göttlichen Wesens, in welche einst alle Seelen aus der Mannichfaltigkeit (der Welt) zurückkehren müßten. Er übte eine allegoristisch-mystische Exegese: in der Bibel seien Mysterien, die nur von Denen verstanden würden, denen der Geist selbst das Verständniß eröffne, und die (wie er selbst) göttliche Offenbarung genössen.

(Aus seinem Idealismus zog man die Consequenz, er verachte die Sacramente; aus seiner Wiederbringungslehre, er lehre: Jeder könne, ohne seine ewige Seligkeit zu gefährden, wie er wolle, in Sünden dahinleben.)

E. Dyophysitischer Lehrbegriff. 1) Hauptstellen aus Leo's von Rom *epistola ad Flavianum:*

Fecunditatem virgini Sp. S. dedit, veritas autem corporis sumta de corpore est; — carnem assumsit ex homine, et spiritu vitae rationalis animavit. — Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas: et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est mixta passibili: ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus, et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. — Assumsit formam servi sine sorde peccati, *humana augens, divina non minuens. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura:* et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. — Nova autem nativitate generatus: quia inviolata virginitas, quae concupiscentiam nescivit, carnis materiam ministravit. *Assumta est de matre Domini natura, non culpa: nec* in Domino Jesu Christo, ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo *nostri est natura dissimilis.* Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. *Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est: Verbo scil. operante, quod Verbi est* (v. c. coruscare miraculis, ab angelis adorari etc.), *et carne exequente, quod carnis est* (v. c. succumbere injuriis, tentari, esurire, sitire, dormire etc.). Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit. — Non ejusdem naturae est, flere miserationis affectu amicum mortuum et eundem remoto quatriduanae aggere sepulturae ad vocis imperium excitare redivivum; — non ejusdem naturae est dicere: *Ego et Pater unum sumus* (Joh. 10, 30.) et dicere: *Pater major me est* (Joh. 14, 28.) (Leonis opp. ed. Ballerini ep. 28.)

2) Entwickelung durch Gelasius I. Gelasius zeigt den Monophysiten, daß, da sie 2 getrennte Naturen vor der ἕνωσις annehmen, sie eigentlich schon dem Nestorianismus verfallen seien; sie beriefen sich auf die Vereinigung von Seele und Leib zu einer menschlichen Natur; aber gerade dieses Beispiel schlage sie, da man weder den Leib ohne Seele, noch die Seele ohne Leib jemals denken könne. Schon ihr Stichwort μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη schlage sie; denn offenbar sei die fleischgewordene Natur eine andere, als die, in der sie fleischgeworden; denn die Gottheit sei ja nicht an und für sich Fleisch, sondern erst im Leibe der Jungfrau Fleisch geworden. Eine Vereinigung zweier Naturen führe durchaus zur Vernichtung der einen; denn wo eine Natur sei, müsse auch eine Substanz sein; hübe man nun die Natur auf, würde man auch die Substanz, und mit dieser die Sache selbst negiren. (Remove naturam cujuslibet subsistentiae, tolles sine dubitatione substantiam — sublata substantia res quaelibet illa tollitur.) So wäre also die Menschheit Christi vernichtet, und sie hätten nur den halben Christus, aber deshalb eben nicht den wahren. Als Analogie braucht Gelasius das heilige Abendmahl; in diesem hört die Substanz des Brodes und Weines nicht auf zu sein, obgleich sie durch die Wirkung des göttlichen Geistes in die göttliche Substanz versetzt werden. (In divinam transeunt, spiritu sancto perficiente, substantiam, permanent tamen in suae proprietate naturae.)

3) Zum Monophysitismus hinneigende Dyophysiten.

α) Dyophysit. Theopaschiten; die monophysit. Formel „Gott oder Einer aus der Trinität hat gelitten" fand auch unter den Dyophysiten viele Freunde; namentlich die scythischen Mönche, an ihrer Spitze ein gewisser Joh. Maxentius; sie verlangten 519 zu Constantinopel zum chalcedonensischen Symbol den Zusatz: Christus habe gelitten, als einer aus der Dreieinigkeit. Weder der Patriarch von Constantinopel, noch Hormisdas v. Rom, vor welchen die Sache gebracht ward, gingen darauf ein; wohl aber erklärten sich für die Formel die damals aus Africa vertriebenen, auf Sardinien sich aufhaltenden Bischöfe, namentlich Fulgentius Ferrandus. Es solle damit nicht gesagt sein, Christus habe seiner Gottheit nach gelitten; in Beziehung auf diese sei er leidenslos geblieben; sondern nur die persönliche Einheit der leidensunfähigen Gottheit mit der leidensfähigen Menschheit wolle man hervorheben; man wolle damit recht klar ausdrücken, der, welcher gelitten habe, sei nicht etwa ein bloßer Mensch, oder ein Vierter, der zur Dreieinigkeit hinzutrete, sondern Einer aus der Dreieinigkeit selbst; es verstehe sich von selbst, daß Gott nicht seinem Wesen nach leiden könne, sondern nur in seinem angenommenen Fleische. Gerade durch diesen Satz sei der Dyophysitismus in seinem Gegensatze gegen Nestorianismus und Eutychianismus recht klar ausgesprochen. Der, welcher gelitten hat, ist ja eben deshalb, weil er Einer aus der Dreieinigkeit ist, dem Vater und dem Geiste wesensgleich, also wahrer Gott, und daß er als Einer aus der Dreieinigkeit gelitten hat, beweist, daß er auch seiner Mutter wesensgleich war, also wahrer Mensch, und daß bei seinen Erlösungsthaten seine Gottheit wie seine Menschheit gleicherweise betheiligt waren. Habe die Kirche die Formel *Μαρία θεοτόκος* gebilligt, müsse sie consequent auch die *θεὸς* oder *εἷς ἐκ τῆς ἁγίας τριάδος ἔπαθεν* billigen.

(*Jo. Maxentii* de Christo professio. Bibl. PP. Max. Lugd. IX. *Fulg. Ferrandus* de duabus in Chr. naturis, et quod unus de trinitate natus passusque dici possit [ibid.])

β) Dyophysit. Aphthartodoceten. Sie glaubten die Wahrheit

der menschlichen Natur und ihren Unterschied von der göttlichen dadurch hinlänglich sicher zu stellen, wenn sie die Leidenslosigkeit (ἀφθαρσία) derselben nicht als natürliche Eigenschaft derselben betrachteten, sondern als eine nothwendige Folge der ἕνωσις φυσική; in dieser habe der menschliche Leib alles Irdische und Vergängliche abgestreift, und nehme an der Impassibilität der göttlichen Natur so Theil, daß sein Leiden nicht ein natürliches, sondern ein freiwilliges sei.

Niceph. 17, 29. Evagr. 4, 38. *Leontius Byz.* c. Nest. et Eutych. lib. 2.

F. Vermittelndes Glaubensbekenntniß, zu Ephesus von **Theodoretus** entworfen.

Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς, καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονεν· διὸ ἕνα Χριστὸν, ἕνα υἱὸν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὸ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν*). — Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς (Prädicate) ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας, τὰς μὲν κοινοποιοῦντας, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας. (Mansi V, p. 783.)

G. Oecumenische Entscheidung, Symbol von Chalcedon.

Ὁμολογοῦμεν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας. Πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν,

*) Die Formel παρθένος θεοτόκος ließen sich Nestorius und Theodoret später gefallen, aber richtig verstanden: weil der Logos aus ihr den Leib, mit dem er sich vereinigen, den Tempel, den er bewohnen wollte, genommen habe. (οὐ χάριν καὶ τὴν ἁγίαν ἐκείνην παρθένον θεοτόκον προσαγορεύομεν, οὐχ ὡς θεὸν φύσει γεννήσασαν, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπον, τῷ διαπλάσαντι αὐτὸν ἡνωμένον θεῷ. (Theodoret. ἀναιρετὴ c. Cyrill.) Ueberhaupt meint Theodoret, dergleichen Ausdrücke, die etwas Ueberschwengliches und Unklares aussagten, könne man sich wohl für hymnologische und liturgische Zwecke gefallen lassen, aber aus der theologischen Schulsprache, die Klarheit und Bestimmtheit des Begriffs fordere, seien sie zu verbannen. Ἐμοὶ, sagt Nestorius, πρὸς τὴν φωνὴν φθόνος οὐκ ἔστι, μόνον μὴ ποιείτω τις τὴν παρθένον θεάν-

κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσι, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε, καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον. (Mansi VII, p. 116.)

## §. 76.

## Nestorianisch-monophysitischer Streit. Geschichte des Streits.

**A. Erstes Stadium.** Streit zwischen **Nestorius** und **Cyrillus** bis zur Ausscheidung des Nestorianismus und Cyrills Tode 444.

Während im Morgenlande die antiochenische Theorie die herrschende war, wurde im Abendlande ein gallischer Mönch, Lepvrius, der sie geltend machen wollte, auf einer Synode 426 verdammt, und von Augustin zum Widerruf genöthigt. Kurz nach diesem Vorspiele wurde Nestorius aus einem Kloster zu Antiochia seiner berühmten Predigtgabe halber auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben, 428. Er war ein redlicher und frommer Mann, aber heftig und unbesonnen, und in seiner mönchischen Unbeholfenheit seiner Stellung weder dem ränkevollen Hofe, noch den rivalisirenden Patriarchen gegenüber gewachsen. Ein durchgefallener Mitbewerber, Proclus, leitete in Constantinopel selbst eine starke Parthei gegen ihn; den römischen Bischof Cölestinus beleidigte er, als er sich der von diesem exilirten Pelagianer annahm; ein ziemlich bitterer Briefwechsel zwischen Beiden fand statt. Zunächst verfolgte Nestorius die Ketzer mit schonungsloser Härte: die Arianer verbrannten sich mit ihrer Kapelle, den Quartodecimanern zwang er ein antiochenisches Glaubensbekenntniß auf; eben so den Novatianern.

Nestorius und seine von Antiochia mitgebrachten Presbyter stießen sich an die in Constantinopel gebräuchliche Formel *Μαρία Θεοτόκος*; ein gewisser Anastasius predigte dagegen, und der Hofbischof Dorotheus von Marianopolis war so unbesonnen, auf diese von den größten KVV. gebrauchte Formel ein Anathema zu setzen. Die Mönche und das Volk geriethen in Aufruhr; Nestorius nahm sich seiner Presbyter an, und feierte, um seine Gemeinschaft mit ihnen öffentlich an den Tag zu legen, mit absichtlicher Ostentation das Abendmahl mit ihnen. Am Weihnachts- oder Verkündigungsfest 429 predigten in einer und derselben Kirche Proclus und Nestorius nach und gegen einander, und es kam zu einem völligen Kirchentumulte; das Volk und die Mönche sagten sich von Nestorius los und insultirten ihn; er seinerseits ließ die Mönche durchprügeln. Auf einer *σύνοδος ἐνδημοῦσα* 429 verdammte er die Gegner als manichäische Ketzer.

Jetzt mischte sich Cyrillus, seit 412 Patriarch von Alexandria, in den Streit. Er war ein tüchtiger Gelehrter, ein scharfsinniger Dogmatiker (und darin Nestorius weit überlegen), aber ein grundschlechter Mensch. Mit Hülfe des Pöbels hatte er seine Mitbewerber und die diese beschützenden Soldaten aus der Stadt gejagt, nach dreitägigen blutigen Kämpfen; als Erzbischof wüthete er gegen die Novatianer, die Juden und die Heiden, hauptsächlich um ihr

großes Vermögen für die Zwecke seiner Genuß- und Herrschsucht zu confisciren. Dazu bediente er sich des Pöbels und einer Armee von Parabolanen und Mönchen, mit welcher er sogar dem kaiserlichen Statthalter Oreſtes imponirte. Dessen Klagen bewirkten 416 die Einschränkung die Zahl der Parabolanen auf 500, aber schon 418 machte Cyrills Geld den Befehl rückgängig.

Dieser Mann fühlte sich jetzt sowohl durch seine dogmatische Richtung, als durch die alte Rivalität seines Stuhls gegen Constantinopel bewogen, sich in den Streit zu mengen. In einem libellus paschalis 429 griff er die antiochenische Dogmatik an, und diese Schrift fand eine solche Verbreitung, daß sich Nestorius bewogen fand, sie widerlegen zu lassen; die Widerlegung sandte er an Cyrill. Trotz Isidors von Pelusium Ermahnung zum Frieden nahm Cyrill den Fehdehandschuh auf; durch eine nicht gerade falsche, aber doch perfide Darstellung der nestorianischen Lehre gewann er den römischen Bischof Cölestin, der selbst kein großer Dogmatiker war und griechisch gar nicht verstand. Ein heftiger Schriftenwechsel zwischen beiden Kirchen erfolgte; eine anscheinende Versöhnung, die der alexandrinische Presbyter Lampon bewirkte, dauerte nicht lange. Beide Theile suchten Verbündete am Hofe; Nestorius hatte den Kaiser und die Kaiserin Eudocia auf seiner Seite; natürlich hielt es deren Rivalin, die kaiserliche Schwester Pulcheria, mit Cyrill; letzterer sendete mehrere Schriften gegen Nestorius, unter anderen das Buch περὶ ὀρθῆς πίστεως, an den Hof. Ferner wandten sich Beide brieflich an Cölestin, der natürlich für Cyrill entschied, auf einer Provinzialsynode 430 die Lehre des Nestorius verdammte, und ihm 10 Tage Frist zum Widerruf gab, widrigenfalls er excommunicirt sein sollte. Das Synodalschreiben und Briefe von Cyrill gingen an die orientalischen Bischöfe ab, um sie gegen Nestorius zu stimmen, und wirklich schlugen sich Juvenalis von Jerusalem und Memnon von Ephesus auf Cyrills Seite. Der Bedeutendste dagegen, Johannes von Antiochia mit den Syrern, selbst durch und durch in der Lehre antiochenisch, warf sich zum Vermittler auf. Er bat den Nestorius hinsichtlich des Ausdruckes Θεοτόκος nachzugeben, wozu dieser bereit war, und ein ökumenisches Concil zu veranstalten. Allein in derselben Zeit 430 verdammte Cyrill auf einer Provinzialsynode zu Alexandria in 12 Anathematismen (§. 75. B. p. 193.) die antiochenische Lehre, und excommunicirte Alle, die diese 12 Anathematismen nicht unterschreiben würden. Jetzt ergriff die syrische Kirche Parthei gegen Cyrill für die bedrohte antiochenische Richtung, Johannes von Antiochia ließ Cyrills Anathematismen durch Andreas von Samosata und Theodoretus von Kyrrhos widerlegen; Cyrill wurde von diesen mit Leidenschaft angegriffen, und des Gnostizismus, Manichäismus, Apollinarismus u. s. w. beschuldigt. Nestorius setzte ihm 12 gleich schroffe Anathematismen entgegen (§. 75. B. p. 190.), gegen welche Cyrill und Rabulas von Edessa schrieben.

Nestorius, damals in der unbestrittenen Gunst des Kaisers, lag diesem an, die Gegner durch ein ökumenisches Concil zum Schweigen zu bringen; Theodosius schrieb es zu Pfingsten 431 nach Ephesus aus; das Ausschreiben sprach sich unverhohlen zu Gunsten des Nestorius aus; kaiserliche Leibwache begleitete diesen nach Ephesus, und sein Freund Candidianus präsidirte als kaiserlicher Commissär dem Concil. Cyrill kam zur rechten Zeit, mit vielen Bischöfen und einem Gefolge handfester Parabolanen und ägyptischer Schiffer; Memnon von Ephesus hatte die kleinasiatischen Geistlichen, die Mönche, die kleinasiatischen Bauern und den ephesinischen Pöbel zu seinen Gunsten bearbeitet. Die römischen Legaten und die syrischen Bischöfe ließen geflissentlich auf sich warten, um sich freie Hand zur Anerkennung oder Nichtanerkennung

des Concils vorzubehalten. Nach langem Warten eröffnete Cyrill den 22. Juni auf eigene Hand das Concil mit 200 Bischöfen; Nestorius' Lehre ward ziemlich tumultuarisch verdammt, Cyrills Anathematismen zur kirchlichen Norm erhoben, Nestorius, als er auf zweimalige Ladung nicht erschien, abgesetzt und excommunicirt, die Beschlüsse öffentlich angeschlagen. Der kaiserliche Bevollmächtigte besuchte das Concil nicht und erkannte es nicht an; wol aber erkannten es die römischen Legaten nach ihrer Ankunft an. Einige Tage später erschienen die syrischen Bischöfe; mit ihnen und seinen Anhängern (etwa 40 an der Zahl) hielt Johannes sogleich ein neues Concil; die Beschlüsse des cyrillischen wurden annullirt, Cyrill und Memnon und alle Theilnehmer abgesetzt und excommunicirt, das Urtheil öffentlich angeschlagen. Pulcheria und die Mönche hatten indeß den Pöbel in Constantinopel aufgestachelt, und eine Empörung desselben zu Gunsten Cyrills zeigte dem Kaiser, daß es Zeit sei Ruhe zu schaffen. Nach Anhörung der beiderseitigen Abgeordneten zu Chalcedon setzte er die drei Hauptschreier, Nestorius, Cyrill und Memnon, ab; die übrigen Bischöfe genehmigten in einer gemeinschaftlichen Sitzung ein von Theodoret entworfenes, vermittelndes Symbol (§. 75. F. p. 200.), das der Kaiser bestätigte. Allein die cyrillisch gesinnten Bischöfe verweigerten so standhaft, trotz aller Drohungen und gewaltsamen Maßregeln des Kaisers, die Unterschrift, daß sie nur durch Zurücknahme der Absetzung Cyrills und Memnons dazu bewogen werden konnten. Nestorius blieb abgesetzt und zog sich in sein Kloster zurück; an seine Stelle trat Maximianus, ein Cyrillianer, und nach dessen Tode Proclus, unter Bestätigung des römischen Bischofs. Nach vier Jahren ward Nestorius nach Aegypten auf die große Oase verbannt; durch einen Einfall barbarischer Grenzvölker dort vertrieben, ward er auf den Grenzstationen herumgeschleppt, der Willkühr der Creaturen Cyrills preisgegeben; er starb bald darauf, 440, in seinem Unglücke viel Seelenstärke bewährend.

Der Friede dauerte nicht lange: die antiochenisch Gesinnten, namentlich die Syrer, verlangten, Cyrill solle seine Anathematismen widerrufen, Theodoret schrieb mehrere Streitschriften gegen Cyrill; (neben ihm betheiligten sich besonders Alexander von Hierapolis, Meletius von Mopsuestia und Helladius von Tarsus am Streite;) Cyrill dagegen verlangte Gutheißung der Absetzung des Nestorius und Unterschrift seiner Anathematismen. Johannes von Antiochia suchte das ephesinische Symbol Allen aufzudringen und seinen Unionsplan mit Gewalt durchzusetzen. Mit Hülfe kaiserlicher Beamten besetzte er die Bisthümer mit seinen Creaturen, und wirkte einen kaiserlichen Absetzungsbefehl gegen Alle aus, die das Symbol von Ephesus nicht unterschrieben. Das ganze Jahr 432 ging in fruchtlosen Unionsverhandlungen hin; denn viele Antiochener, namentlich die meisten Bischöfe von Cappadocia secunda, Bithynien, Thessalien und Mösien blieben standhaft; der Kaiser, um die Patriarchen nicht zu mächtig werden zu lassen, lies sie nicht sinken; als Maximianus starb, 433, suchten sie die Zurückberufung des Nestorius zu bewirken, aber vergebens, Proclus ward Patriarch von Constantinopel. Nun beschloß Cyrill zunächst die Anerkenntniß des ephesinischen Concils zu erzwingen, um von da aus weiter gehend, später die antiochenische Lehre ganz zu unterdrücken. Er, nebst Sixtus von Rom und Proclus von Constantinopel vereinigten sich mit Johannes von Antiochia zu gewaltsamer Durchführung der Union; den vier Patriarchen konnte selbst der Kaiser nicht entgegentreten, und man schritt zu gewaltsamer Absetzung der gegnerischen Bischöfe. Alexander von Hierapolis, Meletius von Mopsuestia und Helladius von Tarsus wanderten ins Exil; Theodoret dagegen nahm das ephesinische Symbol an, unter

der einzigen Bedingung, daß ihm die persönliche Verdammung des Nestorius erlassen werde; dies wurde ihm gewährt.

Nach und nach verfolgte Cyrill seinen Plan weiter; 435 erschienen auf seinen Betrieb geschärfte kaiserliche Gesetze gegen den Nestorianismus; er ward der simonistischen Häresie gleichgestellt, die Schriften des Nestorius zur Verbrennung, die ihn vertheidigenden Bischöfe zur Absetzung verurtheilt, die nestorianischen Versammlungen gesprengt. Die Syrer aber sagten sich nun vom Nestorianismus entschieden los, um den antiochenischen Lehrtypus vom Untergang zu retten. Cyrill sah ein, daß er gegen Letzteren einen Schlag führen müsse; seine Partheigänger im Orient, ein Abt Maximus, Rabulas von Edessa und Proclus von Constantinopel zogen aus Diodors und Theodors Schriften eine Anzahl ketzerischer Stellen, und sandten sie mit einer anklagenden Abhandlung von Proclus an ein syrisches Concil zu Antiochia unter Johannes. Die Syrer erklärten sich bereit, den dogmatischen Theil zu unterschreiben, nie aber die Verdammung ihrer besten Lehrer. Trotz gedrohter Gewaltmaaßregeln blieben die Bischöfe standhaft, die Gemeinden geriethen in Aufruhr; ein Angriff Cyrills auf Theodors Lehre wurde von Theodoret auf's Leidenschaftlichste zurückgewiesen; Cyrill selbst rieth, die Sache vor der Hand nicht weiter zu treiben. Eben als er auf einen neuen Angriff sann, starb er 444.

Der von beiden Partheien aufgegebene Nestorianismus hielt sich noch eine Zeitlang auf der Schule von Edessa, wo ihn besonders der Presbyter Ibas vertrat. Rabulas vertrieb zwar die Nestorianer nach Persien, hier aber übersetzte Ibas die Schriften Diodors und Theodors ins Persische, und schilderte die geschichtlichen Hergänge in einem Briefe an den Bischof Maris von Harabschir in Persien, welcher Brief später im Dreicapitelstreite einige Bedeutung erlangte. Nach Rabulas Tode ward Ibas sogar Bischof von Edessa, und diese Stadt die Pflanzschule dieser Häresie, und der alexandrinischen Parthei, an deren Spitze Cyrills Nachfolger Dioscurus stand, ein Dorn im Auge, ein Gegenstand beständiger Angriffe. Einer der von Rabulas vertriebenen edessenischen Lehrer, Thomas Barsauma (oder Barsumas), ward Bischof von Nisibis 435—489; er gewann ganz Persien für den Nestorianismus, unter Begünstigung der persischen Könige, welchen dies bei ihren steten Fehden mit dem römischen Reiche ein willkommenes Mittel war, ihren Clerus mit dem oströmischen zu verfeinden.

Endlich gelang 489 den Alexandrinern die Sprengung der edessenischen Schule; Lehrer und Schüler zogen nach Persien, und gründeten die Schule zu Nisibis. 496 ward der Nestorianer Babäus Patriarch von Seleucia, Primas der persischen Kirche; auf einer Synode 499 sagte sich die persische Kirche feierlich von der orthodoxen los, und wählte einen eignen Katholikos (Jazelich) zu Seleucia und Ctesiphon. Babäus ordnete Schul- und Kirchenwesen; eine Zeitlang zeichnete sich die nestorianische Kirche noch durch wissenschaftlichen Sinn, und namentlich durch Missionsthätigkeit in Arabien und China aus (cf. §. 49.), dann versank sie in dogmatische und moralische Stagnation, in der sie sich noch befindet. Jetzt heißen die Nestorianer in Persien chaldäische Christen (von der syrisch-chaldäischen Kirchensprache), in Ostindien Thomaschristen (von einem ihrer Lehrer Mar Thomas oder von Thomas Barsumas). Sie unterscheiden sich auch dadurch von der übrigen orientalischen Kirche, daß sie Presbytern und Bischöfen die Ehe gestatten.

B. **Zweites Stadium** des Kampfes; Streit zwischen Dioscurus und Leo I. von Rom, angeregt durch **Eutyches**, bis zur Synode von **Chalcedon** 451.

Cyrills Plan, die Antiochener zu vernichten, nahm dessen Nachfolger Dioscurus wieder auf, ein ihm an dogmatischem Scharfsinne weit nachstehender, an Bosheit und Tyrannei, so wie unsinniger Wuth, die kein Mittel scheute, um zum Zwecke zu gelangen, ihn weit übertreffender Mann. Er warb unabläßig Bundesgenossen im Orient, und gewann auch die meisten Mönche, so wie eine starke Parthei in Constantinopel, an ihrer Spitze die Archimandriten Dalmatius und Eutyches; von den Clerikern hielten es nur Wenige mit ihm.

Die Syrer selbst arbeiteten ihm in die Hände; die Dogmatik des Eutyches und seiner ungelehrten Mönche (cf. §. 75, C.) griff Theodoret im Ἐρανιστής oder Πολυμόρφος ziemlich scharf an, alle suspecte Autoritäten (z. B. Theodor und Diodor) geflissentlich vermeidend. Dioscurus mischte sich sogleich ein, er schrie über Erneuerung des Nestorianismus, schrieb einen harten Brief an Theodoret, und verklagte diesen beim Patriarchen Domnus von Antiochia. Theodoret antwortete versöhnlich, allein Dioscur lies durch die constantinopolitanischen Mönche das Anathema über ihn aussprechen, und klagte die ganze ostasiatische Kirche beim Kaiser des Nestorianismus an. Der Kaiser trat auf Dioscurs Seite, erlies harte Edicte gegen die Antiochener, und verbot dem Theodoret, seinen Sprengel zu verlassen. Da ermannten sich die Antiochener, und begannen ihrerseits den Angriff auf die constantinopolitanischen Mönche. Bischof Eusebius von Doryläum verklagte den Eutyches auf einer σύνοδος ἐνδημοῦσα, 448, beim Patriarchen Flavianus von Constantinopel, einem gemäßigten Antiochener. Eutyches erschien auf zweimalige Ladung gar nicht, das dritte Mal in Begleitung des kaiserlichen Silentiarius (Geheimsecretairs) und kaiserlicher Soldaten, mit einem kaiserlichen Briefe. Als man mit Mühe sein dogmatisches Bekenntniß aus ihm herausgefragt, und er sich geweigert hatte, das ephesinische Symbol und 2 Naturen in Christo anzuerkennen, ward er excommunicirt und entsetzt. Eutyches, im Vertrauen auf seine mächtigen Beschützer (den Kaiser und die Kaiserin Eudocia und die beiden Minister Chrysaphius und Nonnus) suchte beim Kaiser um Revision des Urtheils nach; eine neue σύνοδος ἐνδημοῦσα bestätigte den Beschluß der früheren. Nun appellirte Eutyches an ein allgemeines Concil, und er wie Flavian wandten sich an Leo I. von Rom. Dieser trat Flavian gegen Eutyches bei, und entwickelte in einem Briefe an ihn die Lehre von 2 Naturen in Christo scharf und gründlich (cf. §. 75. E. 1.) Der Kaiser schrieb das ökumenische Concil 449 nach Ephesus aus; das Ausschreiben begünstigte den Eutyches unverhohlen, Präsident sollte Dioscur sein, seine Beisitzer Juvenalis von Jerusalem und Thalassius von Cäsarea, zwei seiner Creaturen; Flavian und die Bischöfe der σύνοδος ἐνδημοῦσα dem Concil ohne Sitz und Stimme beiwohnen, Theodoret ausgeschlossen sein; zugleich sollten (zum ersten Male) die ganz dioscurisch gesinnten Mönche durch den Abt Barsumas vertreten sein.

Trotz der Gegenwart zweier kaiserlicher Commissare verfuhr das Concil äußerst willkührlich und tumultuarisch; die antiochenische Lehre ward verdammt, Flavian, Eusebius von Doryläum, Domnus von Antiochia und Theodoret abgesetzt; die Bischöfe durch Dioscurs Parabolanen und kaiserliche Soldaten zur Unterschrift gezwungen, Flavian von Dioscur so gemißhandelt, daß er 3 Tage darauf starb. Die römischen Legaten wurden überschrieen, und konnten nicht

einmal Leo's Brief an Flavian zur Vorleſung bringen; ſie legten, ehe ſie ſich entfernten, Proteſt gegen das Concil ein.

Dioscurs Siegestrunkenheit machte Leo's v. Rom entſchiedene Oppoſition zu Schaden; in einem Briefe an den Kaiſer proteſtirte er energiſch gegen das latrocinium Ephesinum (σύνοδος ληστρική, ein Ehrenname, den die Synode in der Kirchengeſchichte behalten hat), excommunicirte ſämmtliche Betheiligte, und forderte ein neues Concil in Italien; dem neuen Patriarchen Anatolius, der ihm ſeinen Antritt meldete, machte er das Bekenntniß zweier Naturen zur Bedingung der Anerkenntniß, ſo wie die Verdammung des Neſtorius und Eutyches. In gleichem Sinne ſchrieb der occidentaliſche Kaiſer Valentinian III. an Theodoſius II. Dazu kam, daß ſich dieſer mit Eudocia entzweite, und mit Pulcheria, Flavians Gönnerin, verſöhnte, und Chryſaphius in Ungnade fiel. Flavians Leiche wurde feierlich nach Conſtantinopel transportirt und mit allen Ehren beerdigt.

450 ſtarb Theodoſius, und Pulcheria mit ihrem Gemahle Marcian beſtieg den Thron. Anatolius befreundete ſich alsbald mit Leo, die Biſchöfe, die in Epheſus ſich hatten zwingen laſſen, mit Dioscur zu ſtimmen, bezeugten Reue, und wurden in die Kirchengemeinſchaft wieder aufgenommen. Leo wünſchte ein neues Concil in Italien, allein der Kaiſer, der ihm nicht zu viel Macht einräumen wollte, berief es erſt nach Nicäa, dann nach Chalcedon, 451. Ueber 600 Biſchöfe ſtimmten, mit ihnen Theodoret, faſt alle gegen Dioscur. Gegen den erſten Entwurf des Symbols, welcher die alexandriniſche Formel ἐκ δύο φύσεων feſtſetzt, ſtimmten die meiſten Biſchöfe und Leo's Legaten; das zweite nach Leo's epist. ad Flavianum entworfene fand allgemeinen Beifall. (cf. §. 75. G.) Dioscur, von den ägyptiſchen Biſchöfen wegen vieler Gewaltthätigkeiten und Unzucht verklagt, ward abgeſetzt, desgleichen Eutyches; die übrigen wurden begnadigt; die Syrer aus dem Banne gelöſt, doch mußten ſie Neſtorius Verdammung unterſchreiben. Dioscur wagte noch eine Oppoſition und that Leo in den Bann; er wanderte nach Gangra ins Exil, wo er ſtarb.

Das Concil ordnete noch einige kirchliche Angelegenheiten hinſichtlich der Patriarchal- und Parochialverhältniſſe, wodurch es den kirchlichen Streitigkeiten einen gleich tumultuariſchen Verlauf unmöglich machte, namentlich durch Unterordnung der Biſchöfe unter die Metropoliten, dieſer unter Conſtantinopel, und der Mönche unter die Biſchöfe. (cf. §. 57, p. 115. 116.)

Neſtorius Homilien (griech. Fragm. [Mansi IV, 1197] ganz lateiniſch bei Marius Mercator ed. Baluz. p. 53 sqq.) epp. ad Caelestinum (Mansi IV. 1021. V. 721. Coustant ep. Caelest. 6. 7. 15.)

*Theodoret.* πέντε λόγοι περὶ ἐνανθρωπήσεως — ἀνατροπή — Ἔρανιστής — Epistolae, beſ. 79. 95. 101.

*Andreae* refutatio Cyrilli lat. (Marius Mercator ed. Baluz. p. 220 sqq. griech. Fragm. in Cyrilli apologeticus.)

*Cyrillus* adv. Nestorium libr. V. — περὶ ὀρθῆς πίστεως — ep. ad Caelestinum, und commonitorium datum Possidonio (Inſtruction ſeines Geſandten nach Rom) Mansi IV, 548. 1012 sqq. — Apologeticus. — Epistolae passim —

*Eutyches* ep. ad Leonem Papam. (Synod. c. 222. Mansi V, 1025.)

*Acacii* epistolae ad Cyrillum et Successum (Synod. c. 83. 214. Mansi V, 998. 999.)

*Isidori Pelus.* Epist. passim. (Synod. c. 5. Mansi V, p. 758.

Gleichzeitige Quellen:

Acten von Ephesus (Mansi IV.), von Chalcedon (Mansi VII.)

*Liberatus* (Archidiaconus zu Carthago) Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum (um 560 verfaßt im Auftrag seiner Kirche). Umfaßt die Jahre 428—553. ed. J. Garnerius. Par. 1675.) Mansi IX. Gallandi XII.)

*Leontius Byzantius* (um 600) contra Eutychianos et Nestor. libr. III. (Gallandi XII.)

*Vigilius Tapsensis* adv. Eutychen. libr. V.

*(Gelasii I.)* breviculus historiae Eutychianorum. (Mansi VII.) — de duabus in Christo naturis adv. Eutychen et Nestorium.

*Synodicon.* (Actensammlung über den nestorianischen Streit mit Benutzung der verlorenen Schrift des Comes *Irenaeus* tragoedia s. commentarius de rebus in synodo Ephesina ac in oriente toto gestis.

*Ibas* ep. ad Marin Persam. (Mansi VII, p. 241 sqq.)

Breviculus historiae Eutychianistarum sive gesta de nomine Acacii (bis 486). (ed. Jac. Sirmond, append. cod. Theod. Par. 1631. p. 111. Ritter, cod. Theod. tom. VI. p. XXII. Mansi tom. VII.)

Ueber *Leporius* Cassian. de incarnat. Chr. 1, 4. — Gennad. de vir. ill. c. 59. — Ep. episc. Africae ad episcc. Galliae — *Leporii* libellus emendationis. Mansi IV. p. 517 sqq.

*Theodoretus* haer. fab. 4, 13. *Socr.* 7, 29 sqq. *Evagr.* 1, 7 sqq. 2, 4. *Leontius Byzant.* de sectis 5, 7. (Gallandi XII.)

Sämmtliche Actenstücke zusammengestellt Mansi tom. IV. V. VII.

Ueber die nestorianischen Kirchen **Assemani** bibl. orient. t. III. p. 2. Ritter, Geographie. Bd. 5.

C. **Drittes Stadium** des Kampfes; Streit zwischen Dyophysiten und Monophysiten bis zur Abtrennung der monophysitischen Kirchen 536.

Die strengen Anhänger der alexandrinischen Dogmatik waren mit dem Concil von Chalcedon unzufrieden, desgleichen die Patriarchen: Rom, weil es in Constantinopel einen Rival, Alexandria und Antiochia, weil sie in ihm einen Herrscher erhalten hatten; nur sehr spät, auf dringendes Anhalten des energischen Kaisers Marcian bestätigte Rom die Beschlüsse mit Ausnahme derer zu Gunsten Constantinopels. Noch auf dem Concil reichten 14 ägyptische Bischöfe einen Protest ein, und verweigerten ihre Unterschrift bis zur Wahl eines neuen Patriarchen; in allen Ländern gährte es; die Gegner des Concils von Chalcedon führen von jetzt an den Namen Monophysiten, die Freunde heißen Dyophysiten. Der Kampf brach in Palästina aus; der fanatische monophysitische Mönch Theodosius regte das ganze Land mit Hülfe der dort lebenden Kaiserin-Wittwe Eudocia gegen Chalcedon auf; er vertrieb den Patriarchen Juvenalis von Jerusalem, nahm seinen Stuhl ein und verjagte alle dyophysitischen Bischöfe. In Antiochia hatte der Patriarch Maximus mit den Mönchen zu kämpfen, und verbot ihnen die Kanzeln. Der Streit zog sich nach Aegypten; von dem neuernannten dyophysitischen Patriarchen von Alexandria Proterius trennten sich die Monophysiten unter Timotheus Aelurus; eine alexandrinische Synode verdammte sie 453, Marcian hielt die Ruhe militärisch mit Mühe aufrecht. Nach dessen Tode 457 brach eine monophysit. Empörung aus; Proterius ward getödtet, Aelurus Patriarch. Alsbald löschte er Proterius Namen aus den Diptychen, und nahm eine fanatische Kirchenrei-

nigung vor; über alle Anhänger des chalcedonischen Concils (Leo, Basilius von Antiochia, Anatolius von Constantinopel) sprach er den Bann; alle dyophysitischen Bischöfe entsetzte er. Der neue Kaiser Leo wendete sich um Rath an Leo von Rom, der aber die Vermittelung ablehnte. Nun forderte er ein Gutachten von allen Bischöfen seines Reiches, und über 1600 erklärten ihre Billigung der chalcedonischen Beschlüsse (die Bischöfe Pamphyliens, sehr gemäßigt, riethen Duldung an, da es sich nicht um einen Lebenspunct der Kirche handele, vielleicht auch aus Eifersucht gegen das übermächtige Constantinopel); Alle verwarfen Aelurus Ordination. Kaiser Leo benahm sich sehr klug, er ließ sich, um das Volk zu gewinnen, von seinem Patriarchen Anatolius krönen, und zog den sehr populären Styliten Symeon dadurch, daß er ihn um Rath fragte, in sein Interesse. Des Volkes und des Clerus gewiß, schritt er energisch ein; Aelurus wurde entsetzt und nach Cherson exilirt; ein weiser und gemäßigter Dyophysit, Timotheus Salophakialus, ward Patriarch von Alexandria, der durch kluges Nachgeben Aegypten ruhig hielt. Eben so verfuhr Leo's Nachfolger Zeno; gegen ihn empörte sich Basiliscus, und vertrieb ihn 476; um einen Rückhalt zu haben, verdammte er in einem Edict (ἐγκύκλιον) das chalcedonische Concil und Leo's Brief an Flavian, erhob den Monophysitismus zur Staatsreligion, und zwang alle Bischöfe zur Unterschrift. In Alexandria verdrängte nun Aelurus den Salophakialus wieder, in Antiochia schwang sich der Monophysit Petrus Fullo (ὁ Γναφεύς) mit Verjagung des orthodoxen Gerontius auf den Patriarchenstuhl; und diese Beiden erhoben alsbald Protest gegen Constantinopels chalcedonensische Prärogativen. Acacius von Constantinopel dagegen blieb standhaft, und brachte mit Hülfe der Dyophysiten eine Gegenrevolution zu Gunsten Zeno's zu Stande. Alsbald widerrief Basiliskus sein ἐγκύκλιον durch ein ἀντεγκύκλιον, aber Zeno's schneller Sieg machte der Hoffnung der Monophysiten ein Ende.

Zeno begünstigte natürlich den Dyophysitismus; die Bischöfe widerriefen ihre Unterschrift des ἐγκύκλιον, sich mit Zwang entschuldigend, Aelurus † 477. Die monophysitische Parthei wählte den Petrus Mongus, allein der Hof setzte Timotheus Salophakialus wieder ein, der mit weiser Milde, vielleicht nicht ohne die Nebenabsicht, sich von Constantinopel nicht zu abhängig zu machen, die Monophysiten schonte und Ruhe erhielt. Er starb bald und es trat wiederum eine Doppelwahl ein, die Monophysiten wählten Petrus Mongus, die Katholiker Joh. Talaja. Letzterer, ein Günstling des Ministers Illus, verletzte bei seiner Antrittsmeldung absichtlich den Acacius von Constantinopel; plötzlich änderte dieser seine Politik; Talaja, der sich mit Illus und den Patriarchen von Rom und Antiochia in ein geheimes Bündniß gegen Acacius eingelassen, ward, da eben auch Illus in Ungnade fiel, nicht bestätigt und floh nach Rom; Petrus Mongus erhielt den Stuhl von Alexandria; der Patriarch von Antiochia, Calandion, ward verbannt, und der Monophysit Petrus Fullo erhielt seinen Stuhl. Acacius warf sich Rom entgegen den Monophysiten ganz in die Arme, und entwarf mit Mongus und Fullo einen Unionsplan zwischen Dyo- und Monophysitismus. Die Vergleichsformel erschien 482 als kaiserliches Unionsedict (ἑνωτικόν): „man solle die streitigen Ausdrücke vermeiden, und sich in Betreff des Wesens Christi ans Allgemeine halten, Christus sei nämlich ἓν καὶ οὐ δύο, die Prädicate beziehen sich auf diesen Einen (ἑνὸς εἶναι φαμὲν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη), über Eutychianismus und Nestorianismus war das Anathema ausgesprochen, die 12 Anathematismen Cyrills waren anerkannt, der Synode von Chalcedon wurde in sehr zweideutigen Worten gedacht (πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα, ἢ φρονοῦντα

ἢ νῦν, ἢ πάποτε, ἢ ἐν Χαλκηδόνι, ἢ ὁπόταν συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν). Beide Partheien sollten sich vereinigen, und die eine, wenn sie wolle, Leo's Brief an Flavian und die Synode von Chalcedon als besonderes Symbol betrachten." Natürlich behagte diese Auskunft beiden Partheien nicht; als Mongus ernstlich für die Union wirkte, sagten sich die strengen Monophysiten unter dem Namen Ἀκέφαλοι von ihm los, und kündigten ihm die Kirchengemeinschaft auf. Die strengen Dyophysiten erklärten die Anhänger des Henotikons für Monophysiten. An ihre Spitze trat der römische Bischof Felix II. Italien war damals von Odoaker erobert worden, Felix mithin gegen den Kaiser gesichert, und im Interesse Odoakers wie des spätern Eroberers Theodorich des Großen lag eine Trennung seines Clerus vom feindlichen Ostrom. Acacius hatte zwar die römischen Legaten zu Constantinopel auf ziemlich gewaltsame Weise für den Unionsplan gewonnen, allein Felix that Acacius in den Bann (was dieser erwiderte), und hob sogleich die Kirchengemeinschaft mit dem oströmischen Reiche auf, 484, sicher, im feindlichen Lager selbst, da er sich zum Beschützer des Dyophysitismus aufwarf, eine starke Parthei für sich zu haben. Constantinopel selbst war dyophysitisch gesinnt, und die Mönche, namentlich die Akoimeten, standen trotz des Banns mit Rom stets in Kirchengemeinschaft. — Zeno † 491; sein Nachfolger Anastasius begnügte sich, das Henotikon aufrecht zu erhalten, und alle Bischöfe zur Unterschrift zu nöthigen; übrigens enthielt er sich aller dogmatischen Einmischung, und handelte mehr als Kirchenpolitiker, machte es aber keiner Parthei recht. Sein Patriarch Euphemius, ein Dyophysit, machte ihm bittere Vorwürfe, er setzte ihn ab und an seine Stelle einen geschmeidigen Hofmann, Macedonius. An die Spitze der Akephaler traten 2 kräftige, energische Männer: in Syrien Xenajas oder Philoxenus, aus Tahel in Persien, heftiger Bekämpfer des Nestorianismus daselbst; später ging er nach Syrien, wo ihn Petrus Fullo zum Bischof von Mabug (Hierapolis) machte. (Er ist bekannt als biblischer Kritiker; in seinem Auftrage verfaßte der Chorepiscopus Polycarpus 508 eine neue syrische Uebersetzung des N. T.; die sogenannte philoxenianische.) Neben ihm zeichnete sich Severus aus, geb. zu Sozopolis in Pisidien, früher Advocat, später getauft und eifriger Monophysit. Er und Fullo hatten in dem bekannten Kirchenliede τρισάγιον zu θεός den Zusatz gemacht ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς; Severus machte den Versuch, diesen in dem (dyophysitisch gesinnten) Constantinopel in die Liturgie einzuführen. In den Kirchen, wo die Einen diese Worte mitsangen, die Andern sie wegließen, entstanden förmliche Tumulte; Macedonius selbst sprach gegen den Zusatz, allein der Kaiser setzte ihn ab, und einen gewissen Timotheus ein, der das Henotikon und den liturgischen Zusatz annahm. Eine allgemeine Erbitterung war die Folge; diese benutzte 514 der Feldherr Vitalianus zu einem Aufstande, und zwang den Kaiser, dem chalcedonensischen Concil Treue zu geloben, und unter jeder Bedingung den Kirchenfrieden mit Rom herzustellen. Der Kaiser that dazu Schritte, allein Rom, damals noch unter dem Einflusse der ostgothischen Politik, machte so übertriebene Forderungen (namentlich, daß die Namen aller Bischöfe, die das Henotikon unterzeichnet, auch der constantinopolitanischen, aus den Diptycha gestrichen würden), daß es für jetzt zu keinem Resultate kam.

518 kam Justinus, ein ziemlich roher Thracier, zur Regierung; das Volk zwang, wahrscheinlich nicht ohne Mitwissenschaft des Kaisers, den Patriarchen, den Monophysitismus und namentlich den Severus zu verdammen, und alle Monophysiten aus Constantinopel zu verweisen. Justin hatte schon den Plan im Auge, den Justinian später ausführte, Italien von den Gothen

wieder zu erobern, alles lag ihm daher am Einverständnisse mit dem römischen Bischofe und dem italienischen Clerus; durch Volksaufstände zwangen er und seine gleichgesinnten Feldherren Vitalianus und Justinianus den Patriarchen, unter jeder Bedingung Frieden mit dem römischen Bischof Hormisdas zu schließen. Die harten Bedingungen Roms wurden alle erfüllt, selbst Acacius Name aus den Kirchenbüchern gestrichen, alle monophysitischen Bischöfe entsetzt. Sie flohen nach Alexandria, wo der Monophysitismus zu stark war, als daß man gewaltsam gegen ihn hätte verfahren können.

Justinianus, seit 527 Kaiser, wollte selbst guter Dyophysit sein, stand aber unter dem Einflusse seiner klügeren Gemahlin Theodora, einer listigen Intriguantin und geheimen Monophysitin. Sie schwärzte 535 den geheimen Monophysiten Anthimus als Patriarchen von Constantinopel ein, der äußerlich den Dyophysiten spielte. Schon 533 ließ sich der schwache Kaiser überreden, die monophysitische Formel Θεὸς ἐσταυρώθη als Zusatz zum τρισάγιον zu sanktioniren (Cod. Justin. 1, 1. 6. Es hatte diese Formel selbst unter gut Katholischgesinnten, namentlich unter den scythischen Mönchen, viele Verehrer [Θεοπασχῖται]). 531—535 stellte er mehre Gespräche zwischen den Severianern und Katholikern an, um eine Vereinigung herbeizuführen, aber ohne Erfolg. Auf diese frohen Aussichten hin kamen die Führer der Monophysiten, Severus von Antiochia und Petrus von Apamea, schleunigst nach Constantinopel, und hielten sich zur Theodora. Allein 536 kam der römische Bischof Agapetus als Gesandter des ostgothischen Königs Theodahat nach Constantinopel; er durchschaute die Intrigue, und entlarvte in einer Disputation den Anthimus. Der Kaiser war wüthend sich getäuscht zu sehen; der neue Patriarch Mennas (von Agapetus geweiht) hielt auf kaiserlichen Befehl noch 536 eine Synode zu Constantinopel, auf welcher der Monophysitismus verdammt ward, die Häupter sollten alle größeren Städte meiden, vor allem die Residenz, und als Privatleute leben; ihre Schriften sollten verbrannt werden, auf Abschreiben derselben ward Handabhackung gesetzt.

Erbittert durch diese Verfolgungen empörten sich die zahlreichen Monophysiten in Großarmenien, und verriethen diese Provinz an den persischen König Chosroes; dieser beförderte natürlich auf alle Weise die Trennung von Constantinopel; auf seinen Betrieb sagte sich die armenische Kirche unter dem Patriarchen Nierses auf der Synode von Thiven 536 von Constantinopel los, sprach das Anathema über die Synode von Chalcedon aus, und stellte ein monophysitisches Glaubensbekenntniß auf.

In Alexandria starb 537 der Patriarch Timotheus; die monophysitischen Partheien der Severianer und Julianisten stritten sich um die Besetzung des Stuhles; zuerst siegte der Julianist Gajanus, aber nach 100 Tagen verdrängte ihn der Severianer Theodosius. Der Kaiser benutzte die Zwietracht, und setzte Beide ab, und den Dyophysiten Paulus, Abt von Tabennä, ein, der sich dazu verstand, sich von Mennas von Constantinopel weihen zu lassen. Alsbald trennten sich die Monophysiten von der Kirche, und unter dem Namen Κόπται wählten sie ihren eigenen monophysitischen Patriarchen zu Alexandria. Mit ihnen vereinigte sich die abessynische Kirche, denn auch die Beherrscher dieses Reiches sahen eine religiöse Trennung von Ostrom nicht mit ungünstigem Auge an.

Die Acten gesammelt bei Mansi VII. VIII. IX.

*Leontius Byzantius*, de sectis. Actio 5—10. (Gallandi XII.)

*Anastasius Sinaita* Hodegus adv. Acephalos. (564.)

*Evagrius* 2. 5 sqq. *Theophanes* ed. Paris. p. 92 sqq.

*Timotheus Presbyter* de variis haereticis ac diversis eorum in ecclesiam recipiendi formulis. (Coteler. monumm. eccl. Gr. III. p. 377.)

*Cyrillus von Scythopolis* vita Sti Euthymii abbatis. (Coteler. II. p. 200 sqq.)

*Gieseler* Monophysitarum de Christi persona opiniones. Gottingae 1835. 1838.

*Severi* sententiae. (Mansi VII. Gallandi XII.)

*Xenajae* fragm. (Assemani bibl. or. tom. II.)

Cod. Justin. 1, 1, 5. 6.

### D. Viertes Stadium des Kampfes. Justinians Unionsversuche. Dreicapitelstreit.

Während Agapets Anwesenheit in Constantinopel spann die Kaiserin Theodora sogleich wieder Intriguen zu Gunsten des Monophysitismus an, und bereitete eine spätere Reaction vor. Agapet hatte in seinem Gefolge einen gewissen Vigilius, einen geschmeidigen Hofmann, der gegen das Versprechen, ihm zum römischen Bisthume zu verhelfen, der Kaiserin versprach, die Sache des Monophysitismus im Geheimen zu fördern. Als Agapet 538 starb, beseitigte die Parthei der Kaiserin durch allerhand Intriguen, namentlich durch die Anklage geheimer politischer Verbindung mit den Ostgothen, seinen dyophysitischen Nachfolger Silverius, er ward entsetzt, und Vigilius bestieg den Stuhl. Oeffentlich spielte dieser den Vertreter des chalcedonensischen Concils, im Geheimen versicherte er die Kaiserin seiner Anhänglichkeit an dem Monophysitismus, und diese konnte, ohne ihr Spiel zu verrathen, sich nicht einmal über ihn beklagen.

Den neuen Ausbruch des Streites führte eine Hofintrigue religiöser Art herbei. In den Klöstern Palästina's nämlich hatte der Origenianismus viele Anhänger unter den monophysitisch gesinnten Mönchen; zwei origenistisch gesinnte Aebte, Domitianus und Theodorus Askidas, gewannen Justinians Gunst und erhielten fette Pfründen, Domitian das Bisthum Ancyra in Galatien, Askidas das von Cäsarea in Cappadocien, blieben aber beide am Hofe. Ihren Einfluß spürte der orthodoxe Gegner der Origenisten, Patriarch Petrus von Jerusalem; sogar gewaltsam suchten sich die monophysitischen Origenisten in Palästina zu verbreiten. Um sich ihrer zu entledigen, lag er durch gleichgesinnte Mönche und den römischen Apocrisiarius Pelagius in Constantinopel dem Kaiser Justinian an, den Origenismus feierlich zu verdammen. Der Kaiser ging darauf ein, und eine σύνοδος ἐνδημοῦσα unter Mennas 541 verdammte den Origenianismus, und gebot allen Bischöfen, das Urtheil zu unterschreiben. Domitian und Askidas wichen, als ächte Hofleute, dem Schlage aus und unterzeichneten.

Um nun an ihrem dyophysitischen Gegner Rache zu nehmen, vereinigten sie sich mit der Kaiserin und ihrer Parthei. Der Kaiser, der längst die Gefahr, die die monophysitische Spaltung für seine schönsten Provinzen, namentlich die Kornkammer des Reiches, Aegypten, mit sich führte, durchschaute, hegte den Wunsch, die Monophysiten für die Kirche wieder zu gewinnen; die Verbündeten der Kaiserin redeten ihm nun ein, es gebe kein besseres Mittel, dies zu bewerkstelligen und beide Partheien zufrieden zu stellen, als das Concil von Chalcedon zwar aufrecht zu erhalten, um die Dyophysiten nicht vor den Kopf zu stoßen, daneben aber die Hauptschriften der antiochenischen Kirchenlehrer, die gegen die Monophysiten und den von ihnen verehrten Cyrill geschrieben, zu verdammen, was um so leichter angehe, da selbst die Dyophysiten vom Nesto-

rianismus nichts wissen wollten. Uebrigens sei auch wegen Italiens nichts zu fürchten, da Vigilius von Rom die gleiche Ansicht hege. (Nach Theodorichs Tode 546 machte überhaupt die ostgothische Macht dem Kaiser weniger Sorge.) Justinian ging auf den Plan ein: in einem Edicte verdammte er die Schriften des Theodorus, die des Theodoret gegen Cyrill, und den Brief des Ibas an Maris 544 (diese drei Schriften hießen τὰ τρία κεφάλαια, tria capitula, die drei vielbesprochenen Gegenstände, daher der Name des Streits), mit der ausdrücklichen Verwahrung, daß dadurch die Geltung der chalcedonensischen Beschlüsse nicht gefährdet sei. Die Bischöfe wurden zur Unterschrift aufgefordert; Mennas fügte sich nach kurzem Widerstande, ihm folgten sämmtliche Orientalen. Nun sollte Vigilius im Occident nach dem Plane der Kaiserin seine im Geheimen versprochene Rolle spielen; er ging vorsichtig zu Werke, und forderte erst ein Gutachten von seinen untergebenen Kirchen ein; dieses fiel in Africa gegen das Edict aus; Bischof Pontianus von Carthago erklärte, über Verstorbene stehe dem Kaiser kein Urtheil zu, weil sie vor einem höhern Richter ständen; Fulgentius Ferrandus und Facundus v. Hermiane führten in Streitschriften die Gründe weitläufiger aus; sie waren nicht dogmatischer Art, denn das antiochenische Dogma hatte im Occident keinen Anklang. Fulgentius stellte drei Gründe dagegen auf: 1) Das Concil von Chalcedon hat die Drei für rechtgläubig erklärt, und ökumenische Concilien sind die letzte Instanz, 2) Verstorbene sind menschlichem Gerichte entnommen, 3) kein Mensch, selbst der Kaiser nicht, hat das Recht, einer seiner Schriften durch Unterzeichnungen canonisches Ansehen zu verschaffen, dieses gebührt allein der heiligen Schrift. In gleichem Sinne erklärten sich die Bischöfe Illyriens, Dalmatiens und Norditaliens. Gegen diese übereinstimmenden Gutachten wagte Vigilius nicht zu handeln, und erklärte sich gegen das kaiserliche Edict. Der Kaiser, wüthend über diesen unerwarteten Widerstand, beschied ihn 546 nach Constantinopel. Anfangs benahm er sich dort standhaft, und hob mit dem Orient die Kirchengemeinschaft auf. Allein Drohungen und Ueberredungen wirkten auf den schwachen Mann; er billigte in einer, anfangs geheim gehaltenen Schrift Judicatum die Verdammung der drei Kapitel, und suchte auf einer Synode zu Constantinopel 548 auch die abendländischen Bischöfe zur Unterschrift zu bewegen. Allein Facundus energische Opposition hielt die Meisten zurück, nur 70 unterzeichneten das Judicatum. Das ganze Abendland war entrüstet, Facundus führte seine Sache furchtlos in der trefflichen, durch Freimüthigkeit und unbefangene Kritik ausgezeichneten Schrift pro defensione trium capitulorum libr. XII.; und als Vigilius den Ton der Autorität anstimmte, that ihn die nordafricanische Kirche in den Bann und verurtheilte ihn zur Kirchenbuße. Vigilius, dadurch geschreckt, forderte sein Judicatum zurück, und erhielt es auch, aber unter der eidlichen Verpflichtung, nicht wider den Kaiser zu stimmen. Nun berief Justinian die illyr. und african. Bischöfe zu einem neuen Concil nach Constantinopel 551; nur die Africaner kamen, blieben aber trotz aller Drohungen und selbst Gewaltthaten standhaft. Sie Alle, den Bischof Reparatus von Carthago an der Spitze, wurden exilirt; Unruhen in Africa mit militärischer Gewalt unterdrückt. Justinian erließ ein noch härteres Edict gegen die drei Capitel; Vigilius ermannte sich und verweigerte seine Unterschrift, indem er dem Kaiser mit Excommunication drohte und sich nach Chalcedon flüchtete. Der Kaiser ließ ihn zurückholen, und berief 553 ein (das fünfte) ökumen. Concil zu Constantinopel, das alle kaiserlichen Edicte bestätigte. Vigilius erklärte in einem Constitutum ad imperatorem die Lehre der drei Kirchenväter für ketzerisch, allein ihre Verdam-

mung sei menschlichem wie göttlichem Rechte zuwiderlaufend; alsbald ließ ihn der Kaiser gefangen nehmen und seinen Namen aus den Diptychen streichen; auch die illyrischen Bischöfe wurden entsetzt. 554 beugte sich Vigilius, trat dem Concil bei und erhielt Erlaubniß, zurückzukehren, starb aber unterweges in Syracus 555. Sein Nachfolger Pelagius I. erkannte das Concil alsbald an, gerieth aber dadurch in eine langwierige Spaltung mit den Kirchen von Norditalien, Nordafrica und Illyrien.

Seinen Zweck erreichte übrigens der Kaiser nicht; die Monophysiten hielten sich abgesondert, schon weil das verhaßte chalcedonensische Concil in dem kaiserlichen Edicte anerkannt war.

Noch einmal machte der Kaiser einen Versuch, die Monophysiten zu gewinnen, indem er die Lehre der Aphthartodoketen (cf. §. 75, D. β. p. 196.) für orthodox erklärte, und alle Bischöfe seines Reichs darauf verpflichten wollte. Bereits war das Edict erschienen, der widersprechende Patriarch von Constantinopel Eutychius abgesetzt, der Patriarch Anastasius von Antiochia mit gleichem Schicksale bedroht, als glücklicher Weise der Tod dem dogmatischen Experimenten des Kaisers ein Ende machte (565). Sein Nachfolger Justinus II. stellte sogleich Alles wieder auf den vorigen Fuß, und erließ ein Toleranzedict, das Alle zum Frieden ermahnte, und bei den Meisten, die der Wirren überdrüssig waren, Beifall fand. (Evagr. 5, 4.)

Actenstücke Mansi IX.

*Cyrillus Scythopolitanus* vita Sti Sabae. (Coteler. III.)

*Fulgentius Ferrandus* epistolae, bes. ad Pelagium et Anatolium pro tribus capitulis. (Gallandi XI.)

*Facundus Hermianensis* pro defensione trium capitulorum lib. XII. — c. Morianum scholasticum. (Gallandi XI.)

*Rusticus*, Diac. zu Rom, lib. adv. Acephalos ad Sebastianum. (Gallandi XII.)

*Victor Tunnunensis* Chronicon. (Gallandi XII.)

*Evagr.* l. 4.

### E. Weitere Schicksale der monophysit. Separatkirchen.

Die monophysitische (koptisch-abessynische) Kirche in Africa zerfiel, nachdem sich die sämmtlichen dialectisch gebildeten und streitlustigen Führer zu Alexandria versammelt hatten, in eine Masse dogmatischer Partheiungen (cf. §. 75. D.), die selbst in Händel und gegenseitige Verdammungen übergingen. Namentlich nach Justins II. Toleranzedict nahm die innere Zwietracht zu; der monophysitische Patriarch von Alexandria, Damianus, nahm eine vermittelnde Stellung ein, und suchte alle Extreme niederzuhalten; so verdammte er die Trinitätslehre des Philoponus (cf. §. 75. D. γ. 1.), und stellte ihr eine Art Sabellianismus entgegen. Deshalb griff ihn der monophysitische Patriarch von Antiochia, Petrus, v. Callinice, an, und die Folge war eine mehr als 20jährige Spaltung der ägyptischen und syrischen Monophysiten; ferner verdammte Damianus, diesmal im Verein mit der syrischen Kirche, den Niobes und seine Anhänger (cf. §. 75. D. β.), und verfolgte sie so hart, daß die Meisten derselben zu den Dyophysiten übergingen.

Uebrigens befanden sich die Kopten stets in Spannung mit den Anhängern des Dyophysitismus und des byzantinischen Hofes, und sonderten sich immer mehr ab, indem sie aus Haß gegen Jene die griechische Bildung geflissentlich abstreiften und sich ihrer Nationalsprache mit Eifer annahmen. Sie standen in stetem Verkehr mit den Saracenen, und waren es auch, die zur

Eroberung Aegyptens diesen die Hand boten; daher die Saracenen aus Dankbarkeit ihren Patriarchen von Alexandria anerkannten, den katholischen vertrieben. Sehr bald versank diese Kirche in Stagnation, während die armenische mehr Leben zeigte und eine blühende, namentlich ascetische Literatur schuf, deren Schätze meist erst in unserer Zeit an's Tageslicht kommen.

In Syrien und Mesopotamien waren die monophysitischen Gemeinden aus Mangel an Geistlichen während Justinians Verfolgung in Gefahr unterzugehen. Da weihten einige gefangene Bischöfe einen thätigen, gewandten Mönch Jacob Zanzalus zum Metropoliten; er bereiste mit großer Schnelligkeit, als Bettler verkleidet (daher al Baradai genannt), das Land, ordnete die Gemeinden, ordinirte Geistliche und setzte einen Patriarchen zu Antiochia ein (der aber meist in Mesopotamien zu Amida [Diarbekr] residirte). Unter ihm stand eine Art Stellvertreter, dem namentlich die Bildung und Ordination der Geistlichen zugewiesen war (daher Maphrian, der fruchtbarmachende); dieser wohnte in Tagrit (Martyropolis). Zanzalus selbst wirkte 37 Jahre lang (541—578) als Bischof, wahrscheinlich von Edessa, für seine Kirche, die syrischen Monophysiten führen von ihm den Namen Jacobiten; die ihnen gegenüber stehenden Katholiken nennen sie Melchiten.

*Eusebius Renaudot* historia patriarcharum Alex. Jacobitarum. Par. 1713. 4.

*Job Ludolf* historia Aethiopica. Fr. a/M. 1688.

*Veyssier la Croze* histoire du Christianisme d'Éthiopie et d'Arménie. Hag. Com. 1739. 8.

*Clem. Galani* historia Armena eccl. et polit. Colon. 1686.

*Mich. le Quien* Oriens Christianus in IV patriarchatus digestus. Par. 1740. 3 tom. fol.

*Assemani* de Monophysitis. (bibl. or. II.)

*Taki-Eddini Makrizii* Historia Coptorum christ. arab. et lat. ed. Wetzer. Solisbaci. 1828.

*St. Martin* mém. sur l'Arménie. Par. 1829. tom. I.

## §. 77.

## Monotheletischer Streit.

A) Darstellung der Streitpuncte: wie früher das Wissen, so untersuchte man jetzt das Wollen Christi, und fragte, ob die Einheit der gottmenschlichen Person auch nur einen Willen (θέλησις), eine Wirkungssphäre (ἐνέργεια) zulasse, oder die Zweiheit der Naturen deren zwei fordere. Hatte man früher über die gottmenschliche Existenz Christi mehr in Bezug auf das Wesen gesprochen, so zog man jetzt die Aeußerung desselben in den Kreis der Untersuchung; jedoch war dieselbe auch schon früher nicht übersehen worden, ja man hatte sie nicht wohl umgehen können. Uebrigens sind die Streitenden im monotheletischen Streite dem Bekenntnisse nach Dyophysiten.

Monotheleten (besonders Theodorus von Pharan): Zur Kraft des Erlösungswerkes ist eine bloße Verbindung des menschlichen Willens mit dem göttlichen nicht hinlänglich, vielmehr muß der Erlöser ein durchaus göttliches Leben gehabt haben, das menschliche Wollen mußte im göttlichen untergegangen sein. Aus der Einheit der Person folgt eine Nothwendigkeit der Einheit des Willens, ohne daß die Zweiheit der Naturen untergeht. Alle Thätigkeit Christi auf Erden ist Fortsetzung seiner Menschwerdung; wie diese, geht sie von einem Principe aus (geschieht μοναδικῶς), nämlich vom göttlichen

Willen, und vollzieht sich vermittelst der vernünftigen Seele durch das Organ des Leibes, folglich hat jede That drei Factoren: die causa movens ist bei Allen der göttliche Wille, der mittelst des νοῦς durch das σῶμα wirkt. Christus wollte nicht das Göttliche als Gott, das Menschliche als Mensch, sondern der menschgewordene Gott Logos hat eine neue gottmenschliche Wirkungsweise und zwar eine lebenschaffende (*καινή τις θεανδρική ἐνέργεια — μία ζωοποιὸς ἐνέργεια.* Der Ausdruck war Dionysius Areopagita entlehnt). — *Εἷς Χριστὸς καὶ υἱὸς ἐνεργῶν τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ. — Πάντα ὅσα τῆς σωτηριώδους οἰκονομίας εἴτε θεῖα εἴτε ἀνθρώπινα περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἀνιστορεῖται, ἀρχοειδῶς μὲν ἐκ τοῦ θείου τὴν ἔνδοσιν καὶ τὴν αἰτίαν ἐλάμβανε, διὰ μέσης δὲ τῆς νοερᾶς καὶ λογικῆς ψυχῆς ὑπουργεῖτο παρὰ τοῦ σώματος — μιὰ ἐνέργεια, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός, ὄργανον δὲ ἡ ἀνθρωπότης.*

Zwei Willen fordern 2 Wollende, folglich 2 Subjecte, 2 Personen; oder man würde eine Person mit zum Theil göttlichem, zum Theil menschlichem Willen erhalten, ein logisches Unding, zumal der menschliche Wille ein dem göttlichen widerstrebender ist, und überhaupt 2 Willen in einer Person sich nicht denken lassen, ohne sich zu widerstreben. Bei der einen gottmenschlichen Energie aber hat die menschliche Natur keine eigene ὁρμή, sondern wird durch das *νεῦμα τοῦ θεοῦ λόγου* bewegt; dieses *νεῦμα θεοῦ* aber ist nicht äußerlich zu der menschlichen Natur hinzugetreten, wie bei Moses und den Propheten, sondern mit der menschlichen Natur eins geworden.

Dyotheleten (Sophronius, Maximus, Agatho von Rom): Zur vollen Kraft der Erlösung genügt es, daß die 2 Willen zu dem einen Zwecke so eng verbunden sind, daß dem menschlichen die Kraft des göttlichen mitgetheilt wird. Die Zweiheit der Wirkungsweisen folgt mit Nothwendigkeit aus den zwei Naturen. Eine jede Rede und That Christi, menschliche oder göttliche, ging aus von dem Einen Christus, aus der einen zusammengesetzten, einheitlichen (*μοναδική*) Hypostase desselben, indem er die göttliche wie die menschliche Wirkung ungetheilt und unvermischt nach seinen Naturen auf natürliche Weise aus sich hervorbrachte, und in der Form der eigenthümlichen menschlichen *ἐνέργεια* und *θέλησις* seine göttliche Thätigkeit zum Heil der Menschen offenbarte; d. h. indem er in seinen menschlichen Zuständen und Leiden der menschlichen Natur zu eigner Thätigkeit Raum gab, damit dieselbe nicht etwa für ein Scheinbild gehalten würde. Bei diesem Eingehen auf die menschlichen Zustände ist übrigens nicht von Naturnothwendigkeit die Rede, sondern alles ist freie Gnade, alles ist göttlich übernatürlich und menschlich natürlich zugleich, indem er mit göttlichem Willen und Verfügen menschlich litt, und sich die Verfügung über seine menschlichen Zustände kraft des göttlichen Willens stets vorbehielt. (*Ταμίας ἦν αὐτὸς ἑαυτῷ ἀνθρωπίνων πράξεων, καὶ οὐ μόνον ταμίας, ἀλλὰ καὶ πρύτανις.*) In diesem Sinne ist die *θεανδρικὴ ἐνέργεια* gut orthodox; als Thätigkeit des menschgewordenen Logos in den Formen der göttlichen und menschlichen Natur zugleich, vermittelt durch den *τρόπος ἀντιδόσεως* oder die *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων*. Man darf aber diesen Willen (wie der Monothelet Pyrrhus vorschlug) nicht einen zusammengesetzten nennen, in dem Sinne, wie die Person Christi aus 2 Naturen zusammengesetzt ist; denn 2 so unendlich verschiedene Dinge, wie der endliche und unendliche Wille, können zwar in einem Dritten von verschiedenem Begriffe und Namen zusammengehen, (z. B. zwei Naturen in einer Person) nicht aber in einem gleichnamigen Dritten (zwei Willen in einem Willen).

Die Hauptgründe für diese Behauptung sind: Wollte Christus die mensch-

liche Natur erlösen, so mußte er dieselbe in der Totalität ihrer Kräfte sich aneignen; was in diese Gemeinschaft nicht aufgenommen war, war auch von der Erlösung ausgeschlossen; und diese Ausschließung würde nach den Monotheleten gerade den Theil der menschlichen Natur treffen, der der Erlösung am meisten bedurfte, den Willen, den eigentlichen Urheber und Quellpunct der Sünde. — Ohne ihre eigenthümliche Wirkungssphäre wäre die menschliche Natur Christi nur ein Scheinbild, denn zu einer vernünftigen Natur gehört wesentlich der Wille; ein unendlicher Wille kann das Endliche nicht wollen. Hat nun Christus in seinem Leben Beispiele genug gegeben, daß er in sich die menschliche Natur mit allen ihren ὁρμαῖς und ἀφορμαῖς (z. B. dem Selbsterhaltungstriebe, dem Ernährungstriebe, der Schmerzensscheu u. s. w.) aufgenommen habe, so müßte man jede Aeußerung Christi, die sich auf physische Bedürfnisse (Hunger, Durst, Schmerz u. s. w.) bezog, und deren er so viele und so deutliche gab, daß Ungläubige sogar an seiner Gottheit irre wurden (cf. Mth. 26, 39. Mc. 6, 48. 7, 24. 9, 30. 14, 12. Luc. 2, 21. 22, 42. Joh. 1, 44. 5, 30. 6, 38. 17, 24. 19, 28. *Ps.* 40, 9. 54, 8.), für bloßes Schein- und Gaukelwerk erklären. — Wenn nach den Monotheleten 2 Willen in einer Person nicht beisammen sein könnten, ohne sich zu widerstreben, so könnten sie doch widerstrebend beisammen sein; die menschliche Natur aber widerstrebt mit ihrem Willen der göttlichen nicht an sich; in ihrem ursprünglichen Zustande behauptet die Vernunft die Herrschaft über die niedern Triebe, und diese können es nicht zu einer Opposition gegen den Geist bringen; erst in ihrem verderbten Zustande ist dieses Begehren des Fleisches wider den Geist eingetreten; Christus aber hat die menschliche Natur im Urzustande ohne Sünde angenommen. Auch im gläubigen Menschen ist der menschliche Wille durch den göttlichen nicht absorbirt; das Object des Willens (τὸ θελητόν) ist bei allen Wiedergebornen dasselbe, aber die subjective Verschiedenheit des Willens (der θέλησις) bleibt, ebenso wie die Verschiedenheit des Willens in dem das Heil wirkenden Gott und dem es empfangenden Menschen. — Soll in Christo nur ein gottmenschlicher Wille sein, so würde dies eine eigenthümliche Rückwirkung auf das Trinitätsdogma äußern; hängt nämlich der Wille von der Person ab, so müßten in der Trinität auch 3 Willen sein; so aber ist die allen drei Personen gemeinsame Natur das wollende Prinzip, folglich nur ein Wille. Mit diesem einen gottmenschlichen Willen hätte der Logos Alles thun müssen, sowohl vor der Menschwerdung das Weltschaffen, als nach ihr Hungern, Dürsten u. dergl., folglich wäre dieser eine Wille ewig, und da er auch ein ewiges Subject haben müßte, so hätten wir statt der Trias eine Tetras, die Menschheit hätte von Ewigkeit her mit der Gottheit gewirkt, und die Welt mit erschaffen: (Carnem facitis voluntate quidem concreatricem omnium saeculorum et eorum, quae sunt in eis — non enim dicitis absolute tantum unam voluntatem, sed et istam divinam. Divinae vero voluntatis nemo potest initium excogitare temporale, vel finem, nam nec divinae naturae, cujus est substantialis voluntas.)

Hauptsätze aus Agatho's *epistola ad Imperatores.* Cum duas naturas duasque naturales voluntates, et duas naturales operationes (ἐνεργείας) confitemur in uno domino nostro Jesu Christo, non contrarias eas, nec adversas ad alterutram dicimus — nec tamquam separatas in duabus personis, vel subsistentiis (ὑποστάσεσι), sed duas dicimus eundemque dominum nostrum J. Chr. sicut naturas, ita et naturales in se habere voluntates et operationes, divinam scilicet et humanam. — Apostolica ecclesia — unum dominum nostrum J. Chr. confitetur *ex duabus* et *in duabus* existen-

tem *naturis* — et ex proprietatibus naturalibus usamquamque harum Christi naturarum perfectam esse cognoscit, et quidquid ad proprietates naturarum pertinet, duplicia omnia confitetur. — Consequenter itaque — duas etiam naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes esse confitetur et praedicat etc.

Symbolische Entscheidung des 6ten öcumen. Concils von Constantinopel.

*Ὁμολογοῦμεν — ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης. Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ, καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία — ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντιπίπτον, ἢ ἀντικαλόν, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ παντοδυνάμει θελήματι. Ὥσπερ γὰρ ἡ αὐτοῦ σὰρξ τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστιν, οὕτω καὶ τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς αὐτοῦ θέλημα ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου λέγεται καὶ ἔστιν* (Joh. 6, 38.)· *ὃν γὰρ τρόπον ἡ παναγία καὶ ἄμωμος ἐψυχωμένη αὐτοῦ σὰρξ θεωθεῖσα οὐκ ἀνῃρέθη, ἀλλ' ἐν τῷ ἰδίῳ αὐτῆς ὅρῳ τε καὶ λόγῳ διέμεινεν, οὕτω καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη, σέσωσται δὲ μᾶλλον* etc.

B) Geschichte des Streits. Die monophysitische Spaltung bedrohte die blühendsten Provinzen, namentlich die Kornkammer des Reichs, Aegypten. Hier stand die dyophysitische Hofpartei (Melchiten, Beamte und Heer, etwa 300,000 Seelen) der zahlreichen (5 bis 6 Millionen starken) koptischen Bevölkerung (Jacobiten) feindselig gegenüber. Der monophysitische Clerus machte mit dem Volke gemeinschaftliche Sache, suchte griechische Sprache und Bildung immer mehr zu verdrängen, und eine nationale Opposition in Gang zu bringen. Ein schlauer Jacobit, Mokaukas, ein hoher Steuerbeamter, suchte diese Spannung zu benutzen, um Aegypten selbstständig zu machen, und stand deshalb schon mit Mhamed in Verbindung. Schon dieses Uebelstandes wegen dachte Kaiser Heraclius auf eine Union mit den Monophysiten; noch näher trat ihm diese Angelegenheit, als er sich 622 zum Feldzuge gegen die Perser rüstete, und sich der Volksstimmung im monophysit. Armenien versichern wollte. Einige monophysit. Bischöfe gaben ihm den Rath, die *μία θεανδρικὴ ἐνέργεια*, einen auch bei den Dyophysiten nicht unbeliebten, weil bei dem verehrten Dionysius Areopagita (ep. IV. ad Cajum) vorkommenden Ausdruck zum Stichwort der Union zu machen. Der Kaiser wandte sich an seinen Patriarchen Sergius zu Constantinopel, der in der Sache nichts Anstößiges fand. Bischof Kyros von Phasis (in Kolchis), ebenfalls für den Plan gestimmt, ward Patriarch von Alexandria und Statthalter von Aegypten, und den Stuhl von Antiochia erhielt der Monophysit Athanasius gegen Anerkennung zweier Naturen bei einem Willen, 630. Kyros arbeitete nun einen Unionsplan in 9 Puncten aus, deren siebenter die Lehre von der einen Willensäußerung enthielt. Einige tausend Monophysiten traten in der That zur Kirche über. Allein ein dialectisch gebildeter, dyophysitischer Mönch Sophronius erhob alsbald Einspruch, und Sergius bot nun Alles auf, den Streit nicht ausbrechen zu lassen. Als aber Sophronius 634 Patriarch von Jerusalem geworden war, suchte

Sergius sich durch Einverständniß mit Honorius von Rom, der gewiß schon früher der Sache nicht fremd war, gegen einen Angriff sicher zu stellen. Honorius gab in einem sehr auf Schrauben gestellten Briefe seine Einwilligung zur Unionsformel. Aber Sophronius hatte in seinen γράμματα συνοδικά den Streit bereits eröffnet, und obgleich die saracenische Eroberung Palästina den Christen entriß, hatte der Funke doch bereits in mehreren Gegenden gezündet. Den beginnenden Streit zu unterdrücken, erlies Heraclius 638 eine ἔκθεσις τῆς πίστεως, in welcher er alle ferneren Discussionen verbot, und mit ausdrücklicher Billigung des Monotheletismus beide Lehrformen frei gab; Sergius mit einer σύνοδος ἐνδημοῦσα nahm sogleich die ἔκθεσις an; allein in Italien und Africa erhob sich ein energischer Widerstand, geleitet durch den ausgezeichnetsten Dialectiker der Zeit, den unerschrockenen Maximus Confessor. Zu gleicher Zeit fielen die mit Constantinopel verbündeten Patriarchate Alexandria und Antiochia in die Hände der Araber, und damit verlor der Kaiser das Interesse, den Monophysitismus mit der Kirche zu vereinigen; in demselben Jahre starb Honorius von Rom, und seine Nachfolger, Severinus, Johannes IV. und Theodorus, erklärten sich gegen den Monotheletismus; auch Sergius starb 638; sein Nachfolger Pyrrhus wurde vom Volke vertrieben. Unter diesen Wirren starb Heraclius 641. Sein Nachfolger Constans II. nebst seinem (monotheletisch-gesinnten) Patriarchen Paulus suchte nun vor allen Dingen Ruhe zu schaffen; aber die Dyotheleten beharrten bei ihrem Widerstande. Ihre Hauptsitze waren Africa und Rom; in Africa strebte der Comes Gregorius, in Italien der Statthalter Olympius in Ravenna sich vom Kaiser unabhängig zu machen, und Beide suchten durch Beschützung des Dyotheletismus die Kirchen dieser Länder von Constantinopel zu trennen. Die africanische Kirche verdammte auf 3 Synoden den Monotheletismus; der abgesetzte Pyrrhus wurde von Maximus auf einem Colloquium zu Carthago dialectisch überwunden, und bekannte sich zum Dyotheletismus; alsbald that Theodor von Rom seinen Nebenbuhler Paulus in den Bann 646, und erkannte den Pyrrhus als rechtmäßigen Patriarchen von Constantinopel an. Zu gleicher Zeit ernannte er den Bischof von Dor in Palästina zum apostolischen Vicar aller unter saracenischer Herrschaft stehenden Kirchen des Morgenlands mit dem Auftrage, alle monotheletischen Bischöfe abzusetzen. Den drohenden Sturm zu beschwichtigen, wandte Constans Gegenintriguen an; Pyrrhus wurde durch ihn bewogen, zum Monotheletismus zurückzutreten, und erhielt später sein Patriarchat wieder. Zu gleicher Zeit fiel Gregorius in Africa gegen die Saracenen. Der Kaiser erlies nun 648 mit Paulus nach Zurücknahme der Ekthesis einen Τύπος τῆς πίστεως, der allen weitern Streit verbot, und gegen die Widerstrebenden Zwangsmaßregeln anordnete. Zwar wagte Martin I. von Rom auf einer Provinzialsynode zu Rom 649, gestützt auf den Beistand des Olympius, den Monotheletismus zu verdammen, und Paulus in den Bann zu thun; allein Olympius blieb in einer Schlacht gegen die Saracenen, und sein Nachfolger Cleophas war dem Kaiser ergeben, nahm den Bischof von Rom gefangen und lies ihn nach Constantinopel schaffen. Dort wurde er (nicht als Häretiker, sondern als Mitwisser des Complots des Olympius) verurtheilt und nach Cherson in der Krim ins Exil geführt, wo er 655 starb. Auch der 79jährige Maximus starb als Märtyrer des Dyotheletismus, nachdem man ihn in Constantinopel gegeißelt und ihm die Zunge abgeschnitten und die rechte Hand abgehauen, zu Kolchis im Exil 662. Martins Nachfolger, Eugenius und Vitalianus, unterschrieben den Typus, und der Streit schien zu Gunsten des Monotheletismus beigelegt.

Allein 677 erhob der Bischof Adeodatus von Rom auf's Neue die Fahne des Dyotheletismus; er belegte den Patriarchen von Constantinopel und alle Monotheleten mit dem Banne; der Patriarch von Constantinopel erwiderte dies. Allein der Kaiser Constantinus Pogonatus, der die dem Reiche aus solchen fortdauernden Streitigkeiten bei der wachsenden Macht der Saracenen drohenden Gefahren wohl erkannte, wandte sich an den Bischof Domnus von Rom mit dem Antrage, die Wirren auf ruhigem Wege durch ein allgemeines Concil beizulegen. Agatho, der Nachfolger des schnell gestorbenen Domnus, nahm dies an; 679 entschied eine sehr zahlreiche römische Synode für den Dyotheletismus, und Agatho entwickelte in einem Schreiben an den Kaiser die Lehre von 2 Willen sehr ausführlich (cf. p. 216.). Das 6te ökumenische Concil trat 680 zusammen zu Constantinopel; nach einer ruhigen und würdigen Discussion erklärte sich Georgius v. Constantinopel für den Dyotheletismus; Macarius von Antiochia dagegen beharrte beim Monotheletismus; er und alle Widerstrebenden (auch Honorius v. Rom) wurden mit dem Banne belegt, und die Lehre von zwei Willen auf Grund des chalcedonensischen Symbols für die orthodoxe erklärt (cf. p. 217.). Das zweite trullanische Concil (Quinisextum) unter Justinian II. bestätigte diese Beschlüsse 691 (oder 692). Noch einmal versuchte Philippicus Bardanes, der den Justinian 711 vom Throne stieß, durch Beschützung des Monotheletismus sich zu halten; er setzte den Patriarchen von Constantinopel und die orientalischen dyotheletischen Bischöfe ab; in Italien aber machte eine Empörung ihm dies unmöglich. Er starb schon 713; sein Nachfolger Anastasius stellte sogleich den Dyotheletismus wieder her, und durch Johannes Damascenus' dialectische Entwickelung, die im Morgenlande fast symbolisches Ansehen genoß, wurde seine Herrschaft gesichert.

Der kirchlich ausgeschiedene Monotheletismus erhielt sich in Gemeindeform nur in einem kleinen Districte im Libanon und Antilibanon; ein Abt Marun sammelte dort seine Bekenner, die, durch ihre gebirgige Lage geschützt, ihre Unabhängigkeit gegen die Saracenen, wie gegen Ostrom mit den Waffen in der Hand behaupteten, und als ein kriegerisches Gebirgsvolk unter dem Namen Maroniten noch heute dort leben. Ihre orthodoxen Gegner hießen bei ihnen Melchiten. Sie haben einen eignen Patriarchen, der von Antiochia den Titel führt, aber gewöhnlich im Libanon residirt im Kloster des heil. Maro; der erste derselben hieß Johannes Maro und starb 701.

Die Actenstücke bei Mansi tom. X. XI.

*Anastasii Bibliothecarii* (um 870) Collectanea de iis, quae spectant ad histor. Monotholit. (Bibl. PP. Lugd. XII. Gallandi XIII.)

*Theophanes Confessor* chronographia (— 813) ed. Paris p. 274 sqq.

*Nicephorus* breviarium historiae (602—769) ed. Petavius Paris 1616.

*Combefisii* historia haeresis Monoth. (Novum Auctar. PP. tom. II.)

## §. 78.

## Adoptianischer Streit.

### A) Darstellung der Streitpuncte.

In der spanischen Kirche, die unter dem saracenischen Joche schmachtete, zu einer Zeit, wo das Abendland im Ganzen wenig von wissenschaftlichen Gegensätzen bewegt ward, und anfing, seinen symbolisch-ruhigen Character zu bewähren, brach eine Erneuerung der nestorianischen Häresie sich Bahn, die den Gedanken nicht wesentlich weiter führte. Der Fortschritt ist folgender: bisher hatten alle Kirchenlehrer constant von einem Christus, einem Sohne Gottes

gesprochen; die nestorianische Scheidung der Naturen und ihrer Prädicate trugen die **Adoptianer** (Elipandus, Felix) consequent auf das Prädicat *filius Dei* über. Christus ist nach ihnen Gottes Sohn nach beiden Naturen, aber nicht nach beiden auf gleiche Weise. Filius Dei nach der göttlichen Natur bezeichnet einen organischen Zeugungsact, der im Wesen Gottes selbst begründet ist; filius Dei nach der menschlichen Natur einen reinen Willensact, der aus einem besondern Rathschlusse Gottes hervorgeht. Seiner Gottheit nach ist Christus filius Dei natura oder genere; seiner Menschheit nach voluntate, beneplacito, praedestinatione, electione, gratia, susceptione, assumtione hominis servi, applicatione, oder (woher der Name) *adoptione*; seiner Gottheit nach ist Christus wesentlich Gott, seiner Menschheit nach nur deificatus, nuncupative Deus, metonymisch, wie auch Menschen Gottessöhne heißen, Joh. 10, 35. Ist Christus in Allem den Menschen wesensgleich, so auch darin, daß er, wie die Menschen, seiner Menschheit nach nur filius adoptivus Dei sein kann. Als Gottessohn heißt Christus Unigenitus (*Μονογενής*) Ps. 44, 2. 110, 4. Jes. 45, 23. Prov. 8, 25.); als Menschensohn Primogenitus (*Πρωτότοκος*. Deut. 18, 15. Ps. 2, 8. 89, 27 sqq. Jes. 45, 2. 3. Mich. 6, 7. Mth. 17, 5. al.) Für dieses Verhältniß paßt gerade der Ausdruck adoptio vortrefflich, obwol er nicht schriftgemäß ist; es liegt nämlich darin, daß Einer zwei Väter hat, einen durch Natur und Geburt, den andern durch einen freien Willensact. Seiner menschlichen Natur nach wird Christo in der heil. Schrift Knechtsgestalt beigelegt; Knecht (servus) bezeichnet das Verhältniß, in welchem Christus als Mensch zum Vater steht; dieses Knechtsverhältniß hat Christus nicht freiwillig übernommen, sondern es liegt mit innerer Nothwendigkeit in der von ihm angenommenen Menschheit selbst; er ist servus conditionalis oder secundum conditionem. Quid potuit ex ancilla nasci, nisi servus? Diese conditio naturae aber wird durch die adoptio gratiae aufgehoben; durch sie tritt Christus auch seiner menschlichen Natur nach aus dem Knechtsverhältniß in das Sohnsverhältniß ein; und zwar ist diese Verklärung der Menschheit durch die Adoption etwas Werdendes, das seine Vollendung in der Auferstehung erhält. Durch die Adoption ist die Menschheit in die Gemeinschaft der Gottheit aufgenommen, so wie auch die Gläubigen zur Gotteskindschaft gelangen, nur auf eminente Weise (multo excellentius); er ist nämlich nicht nur gradnell von den Gläubigen verschieden, sondern specifisch, insofern seine Menschheit nie eine von der Gottheit und ihrer Einwirkung isolirte Entwickelung hatte, sondern der wesentliche Sohn Gottes die Menschheit von ihrem Erzeugtwerden an in die Einheit mit sich aufgenommen hatte. Der wesentliche Gottessohn ist Mensch geworden, ohne Wandel seiner Gottheit, indem er den Menschen von seiner Erzeugung an zu persönlicher Einheit mit sich verband; und der Menschensohn ist Gottessohn, nicht durch Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche, sondern so, daß der Menschensohn in dem Gottessohne (vermöge seines Aufgenommenseins in dessen persönliche Gemeinschaft) Sohn Gottes ist. Dieses Adoptionsverhältniß beginnt mit der Erzeugung des Menschen im Mutterleibe, tritt in seinen Merkmalen entschieden hervor bei der Taufe (als generatio spiritalis per adoptionem) und vollendet sich in stufenweiser Entwickelung (ähnlich wie bei Theodor von Mopsuestia) in der Auferstehung.

Quodsi idem redemtor noster in carne sua, quam ex utero virginis ab ipso videlicet conceptu suscepit, adoptivus apud patrem non est, sed verus et proprius filius, quid superest, nisi ut eadem caro ejus non de massa humani generis neque de carne matris sit *facta* et *creata*, sed de substantia patris, sicut et divinitas ejus, *generata*? — Nullo modo credendum

est, ut omnipotens Deus pater, qui spiritus est, de semet ipso carnem generet. — Fieri non potest, ut unus filius *naturaliter* duos patres habere possit, unum autem per naturam, alium autem per adoptionem prorsus habere potest. — Accepit has geminas generationes, primam videlicet, quae secundum carnem est, secundam vero spiritalem, quae per adoptionem fit. Primam suscepit a virgine nascendo, secundam — initiavit in lavacro a mortuis resurgendo; has redemtor noster secundum hominem (in seiner menschlichen Erscheinung) complexas in se continet. — Idem, qui essentialiter cum patre et Spiritu Sancto in unitate Deitatis *verus* est *Deus*, ipse in forma humanitatis *cum electis suis* per adoptionis gratiam *deificatus* est et *nuncupative Deus*. — Illum (hominem) sibi ex utero matris scilicet ab ipso concepto *in singularitate suae personae* ita univit atque conseruit, ut Dei filius esset hominis filius, non mutabilitate naturae, sed *dignatione*, similiter et hominis filius esset Dei filius, non versibilitate substantiae, *sed in Dei filio vero esset filius.*

Von diesen Prämissen aus kamen die Adoptianer auch auf nestorianische Consequenzen; so vertraten sie z. B. den Agnoëtismus. Auch gegen das Prädicat θεοτόκος für Maria eiferten sie; ihre Gegner möchten ihnen doch beweisen: quod ex utero matris verus Deus conceptus et verus sit filius Dei. Doch wollten sie sich in gewisser Beziehung dieses Prädicat gefallen lassen, nämlich es finde hier das umgekehrte Verhältniß statt: Maria sei Mutter des Menschen natura et genere, Mutter Gottes gratia.

Anmerk. Elipandus scheint auf seine Behauptung im Streite mit einem gewissen Migetius gekommen zu sein, der sabellianisch zwischen dem Logos und dem υἱὸς θεοῦ geschieden zu haben scheint. Letzteres sei der Logos erst durch die Menschwerdung geworden; in der Menschheit habe er nämlich erst Persönlichkeit erlangt, und sei in Christus die personbildende Kraft gewesen. Mit merkwürdiger Consequenz bildete Migetius die Lehre in Bezug auf den heil. Geist aus, der nach seiner Ansicht in Paulo Persönlichkeit gewann. Im Gegensatz gegen diese Behauptung konnte leicht Elipandus das Gegentheil aufstellen: Der Logos an sich sei im eigentlichen Sinne filius dei, die Menschheit in Christo werde nur uneigentlich, metonymisch so genannt. — Felix bekämpfte den Muhammedanismus, und huldigte vielleicht dieser nestorianischen Ansicht, weil sie dem Begriffe der Muhammedaner von einem göttlichen Propheten näher lag.

Für ihre Lehrsätze beriefen sich die Beiden auch auf Autoritäten. Der Ausdruck adoptio findet sich schon bei ältern lat. KVV. (z. B. *Hilarius:* Parit virgo, partus a Deo est — infans vagit, laudantes angeli audiuntur; panni sordent, Deus adoratur. Ita potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas *adoptatur* (Alcuin will hier adoratur gelesen wissen) de trin. 2, 29. *Marius Victorinus:* Christus quadam etiam adoptione (non solum naturâ) filius, sed secundum carnem, quemadmodum et nos adoptione filii. — *Isidorus Hispalensis;* er unterscheidet den Unigenitus secundum divinitatis excellentiam, quia sine fratribus, und den Primogenitus secundum susceptionem hominis, in qua per *adoptionem gratiae* fratres habere dignatus est. In der in Spanien gebräuchlichen liturgia mozarabica finden sich folgende Stellen: Qui per *adoptivi hominis* passionem, dum suo non indulsit corpori, nostro demum pepercit — hodie salvator noster *post adoptionem carnis* sedem repetit Deitatis — quos fecisti participes *adoptionis*, jubeas haereditatis tuae esse consortes. — Allein in allen diesen Stellen ist adoptio, wo es von Christo gebraucht wird, gleich πρόσληψις, ἀνάληψις, assumtio. (Christus sibi adoptavit carnem oder hominem; nicht, wie die Adoptianer es wollen, passiv: Christus secundum hominem a patre adoptatus est.)

**Katholiker** (besonders Alcuin). Sie hielten den Adoptianern wesentlich die cyrillische Orthodoxie entgegen, und ihre Widerlegung drehte sich meist um die Sätze: Christi Geburt ist keine gewöhnliche Menschengeburt, sondern ein göttliches Geheimniß; wie Gott auch den Menschen Christus sich als wahren und eignen (naturalem) Sohn geboren habe, sei allerdings nicht zu erklären, der Allmacht Gottes aber nichts unmöglich. In der Unio ist die menschliche Person untergegangen, die menschliche Natur geblieben; und gerade zur Bezeichnung dieser persönlichen Einheit diene der Name filius Dei; das ist eben der spezifische Unterschied Christi von den Gläubigen, daß diese auch nach der Adoption und in diesen Personen bleiben; deshalb paßt dieser Begriff nicht auf die Sohnschaft Christi. Ueberhaupt hat der Sohn Gottes die Eigenthümlichkeit, das von Natur zu sein, was wir durch die Gnade werden. (Wenn von Christo menschliche Schwächen, z. B. ein Nichtwissen gewisser Dinge, ausgesagt worden, so sind diese blos scheinbar *κατ' οἰκονομίαν* angenommen.) Kann übrigens ein Sohn nicht 2 natürliche Väter haben, so kann auch ein Vater nicht einen Sohn haben, der filius naturalis und adoptivus zugleich wäre.

Nativitatis Christi majus est sacramentum, quam omnium creaturarum conditio. Concede Deum aliquid posse, quod humana non valeat infirmitas comprehendere. Potuit scilicet Deus de carne virginis *proprium* sibi *filium* procreare — illum hominem, qui ex virgine natus est, sibi proprium vel naturalem filium procreare. — Accessit humanitas in unitatem personae filii Dei, et mansit eadem proprietas in duabus naturis in filii nomine, quae ante fuit in una substantia. In adsumtione namque carnis a Deo *persona* perit hominis, non *natura*. *In nobis* est *persona* adoptionis, non in filio Dei; quia *singulariter* ille unus homo ex Deo conceptus et in Deum adsumtus habet proprietatem filius Dei esse, quod omnes Sancti habent per adoptionem gratiae Dei. — (Nescire dicitur filius, quia nescientes fecit, quod utile illis fuit nescire, i. e. quod non ita sciebat, ut eos scire fecisset.)

### B. Geschichte des Streits.

Die Häupter der Adoptianer waren Elipandus, Erzbischof von Toledo, Primas von Spanien, ein hochmüthiger, leidenschaftlicher Greis, der zwar die alten KVV. kannte, aber selbst ohne bedeutenden wissenschaftlichen Geist war, und auch mehr mit seinem Ansehn, als Primas der spanischen Kirche, als mit Gründen focht; und Felix, Bischof von Urgellis (La Seud d'Urgelle in der Grafschaft Cerdana), ein jüngerer, wissenschaftlich, namentlich dialectisch gebildeter und ruhigerer Mann, nur, wie es scheint, etwas characterlos. Letzterer war der wissenschaftliche Vorkämpfer der Secte, in seiner dogmatischen Entwickelung dem Theodor v. Mopsuestia ähnlich.

Gegen ihre (in Streitschriften wider Migetius und die Muhammedaner hervortretenden) Ansichten erhob sich zuerst ein Priester Beatus in der Provinz Libana, ein sittlich berüchtigter Mensch, von schwärmerisch apocalyptischer Richtung, und mit ihm Bischof Etherius v. Othma. Da Felix' Bisthum im fränkischen Reiche lag, so verbreitete sich der Streit bald auch in dieses, und Karl der Große fand sich bewogen, sich in denselben zu mischen. Schon damals ging er mit dem Plane um, den Saracenen Spanien zu entreißen, und benutzte diese Gelegenheit, die orthodoxen Bischöfe Spaniens in sein Interesse zu ziehen; (in der That finden wir, daß die adoptianischen Bischöfe politisch

Verbündete der Saracenen, die orthodoxen Karls waren.) Er ließ die Sache auf der Synode zu Regensburg 792 untersuchen; Felix' Lehre ward verdammt, er selbst widerrief; der Kaiser sandte ihn zum römischen Bischof Hadrian I., der ihn verhaften ließ, und ihm einen schriftlichen Widerruf abpreßte. Kaum freigelassen, entwich Felix auf saracenisches Gebiet, und er und die span. Bischöfe seiner Parthei erließen ausführliche Rechtfertigungsschreiben an den Kaiser und den fränkischen Clerus. Karl ließ die Frage auf der Synode zu Frankfurt 794 aufs Neue untersuchen. Der Spruch lautete gegen den Adoptianismus; Karl sandte die vom Papste gebilligte Entscheidung den span. Bischöfen zu. Als Alcuin aus England zurückkam, trat er als dogmatischer Hauptgegner des Adoptianismus auf; kräftig, aber mit vieler Milde; auch durch persönlichen brieflichen Verkehr mit Felix suchte er diesen zu beschwichtigen, und hielt ihm besonders das Ansehn der Kirche entgegen. Felix gab ihm eine treffende Antwort, die zugleich den im Adoptianismus liegenden protestantischen Zug enthüllt: die Kirche sei auf den Fels Christus gegründet, und diese erkenne er als irrthumsfrei und unbesiegbar an; diese aber könne auch aus der Minorität bestehen, wenn die Majorität wider die Wahrheit sich entscheide. Auch an Elipandus schrieb Alcuin, dieser aber antwortete bitter und persönlich gereizt. Felix' Rechtfertigungsschrift ließ der Kaiser durch Alcuin, Paulinus von Aquileja, Theodulf von Orleans und Richbon von Trier widerlegen; in die vom Adoptianismus angesteckten Grenzgegenden sandte derselbe eine geistliche Commission (den Abt Benedict von Aniana in Languedoc, den Erzbischof Leidrad von Lyon und den Bischof Nefrid von Narbonne). Sie hatten eine Zusammenkunft mit Felix zu Urgellis, und bewogen ihn, sich zu einer theologischen Disputation zu stellen. Sie fand 799 in Aachen mit Alcuin statt; Felix erklärte sich für überwunden und widerrief; zu gleicher Zeit wurde er auf einer Provinzialsynode zu Rom von Leo III. in den Bann gethan; von da an lebte er in Lyon ruhig unter Leidrads Aufsicht. Die Commission ging 800 aufs Neue an die spanische Grenze, und soll dort über 10,000 Adoptianer bekehrt haben. Felix † 816, Agobard von Lyon fand nach seinem Tode einen mit adoptianischen Formeln und Fragen beschriebenen Zettel, gegen den er noch ein Werk schrieb. Damit erlosch der Streit; im Mittelalter wurden adoptianische Ansichten wieder aufgewärmt von einem gewissen Folmar um 1160, und um 1300 von Duns Scotus und Durandus a Sancto Porciano.

Die Actenstücke stehen in *Henr. Florez* Espanna sagrada. Madr. 1754. tom. V. — Opp. Alcuini ed. *Frobenius*. — Mansi tom. XIII. — *Canisii* lectt. antt. tom. II. — Gallandi tom. XIII.

Hauptschriften: Epistola *Elipandi* ad Migetium — ad Alcuinum — ad Fidelem Abbatem — *Felicis* libellus c. Alcuinum.

Epist. epp. Hisp. ad epp. Gall. — eorund. ad Carol. M.

*Beati* et *Etherii* adv. Elipandum libr. II.

*Alcuini* libellus adv. haeresin Felicis — libr. VII. adv. Felicem. — ep. ad Felicem.

*Paulini* Aquilej. libr. III. adv. Felicem Orgelitanum.

*Chr. G. F. Walch* historia Adoptianorum. Gott. 1755. 8.

# Cap. IV.

## Anthropologische Streitigkeiten.

### §. 79.

### Entwicklung des Dogma's bis auf Pelagius und Augustin.

Hinsichtlich der Erlösung und der Aneignung des Göttlichgegebenen von Seiten des Menschen herrschte bei allen KVV. das Bestreben, weder der göttlichen Gnade und Erbarmung, noch der sittlichen Freiheit des Menschen etwas zu vergeben. Die Systeme gestalteten sich verschieden, je nachdem man die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen und ihre sittliche und physische Verderbtheit mehr hervorhob, und den Einfluß der Gnade steigerte; oder ihrer sittlichen Freiheit, ihrem freien Willen mehr zutraute, und die Gnade nur als begleitende und cooperirende Macht in der Heiligung wirken ließ. Der Zwiespalt darüber zieht sich aus der vorigen Periode herüber (cf. §. 39. p. 83.). Die antiochenische Schule hob die menschliche Willensfreiheit so stark hervor, daß die göttliche Gnade dadurch beeinträchtigt ward, und fast ein christlicher Stoicismus, nicht ohne Beimischung vielfach falscher Ascese, entstand; die traditionalen Theologen im Abendlande bildeten die tertullianische Lehre weiter aus, und liefen in Gefahr, das Alleinwirken der göttlichen Gnade bis zum Prädestinatianischen zu steigern; eine Vermittelung zwischen beiden Extremen findet sich bei den Origenisten. An eine genauer speculativ eindringende Erörterung ist bei denselben noch nicht zu denken; die Begriffe sind noch schwankend, die Grenzen verschwimmen; nur eine Anbahnung für die spätere Zeit wurde gewonnen, zugleich aber ein scharfer Zusammenstoß der divergirenden Ansichten nothwendig gemacht, ohne daß jedoch auch nach dem Streite eine volle Lösung der Aufgabe gefunden wurde.

Der **antiochenischen Schule** kam es besonders darauf an, beides, sowol die göttliche Gnadenwirkung als die Mitwirkung des menschlichen freien Willens sicher zu stellen, und namentlich alle prädestinative Willkühr (ἀποκλήρωσις) von Gott fern zu halten.

Die Elemente des Systems liegen in aller Unklarheit neben einander in Chrysostomus vor; einestheils war in ihm das Gefühl der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit ein sehr tiefes, andererseits sein ascetischer Ernst ein sehr energischer; dazu kam, daß er mehr practischer, als systematischer Theolog war, und daß die üppige schwelgerische Hauptstadt ihm immer Anlaß gab, die sittliche Energie des Willens der weichlichen Trägheit gegenüber zu fordern. So erscheint sein System als ein christlich geläuterter Stoizismus mit dem Wahlspruche: Hilf dir selbst; keine Macht kann dem schaden, der sich selbst nicht aufgiebt und verräth.

Der Urzustand war nach ihm ein Zustand engelgleicher ungetrübter Seligkeit, die Abhängigkeit von Gott war für den Menschen eine angenehme, durchaus nicht drückende; um ihn immer daran zu erinnern, gab ihm Gott ein Gebot. Dies konnte er sehr leicht halten, denn seine Vernunft war Herrscherin über die niedern Affecte; er selbst herrschte über die Natur (Ebenbild Gottes). Er hatte ein σῶμα ἀπαθές und war unsterblich im Sinne des posse non mori; doch konnte er durch Verharren im Guten diese Unsterblichkeit zum non posse

mori steigern. Seine Vorzüge besaß der Mensch zwar nur in der Anlage, der Potenz nach, aber vollkommen und unendlicher Steigerung fähig.

Durch sittliche Nachlässigkeit fiel er; zur Strafe ward er aus dem Paradiese verstoßen; er verlor die Herrschaft über die Natur so, daß er sich nun vor ihren Erscheinungen fürchtet; die socialen Verhältnisse wurden zerrüttet: das Weib ward dem Manne unterthan, Sclaverei und Herrschaft der Fürsten und Tyrannen kamen auf; auch auf den Leib erstreckten sich die Folgen dieser ersten Sünde: er wurde sterblich und den Versuchungen ausgesetzt (σῶμα θνητόν und παθητόν). Nicht die Sünde, wol aber der durch sie herbeigeführte abnorme Zustand ging auf Adams Nachkommen (wol mehr geschichtlich, als organisch [durch die Zeugung]) über: (Erbübel nicht Erbsünde); und selbst dieses Erbübel zieht sich der Mensch durch eigne Sünde zu; die ersten Eltern haben die Knechtschaft in die Welt gebracht, wir bestätigen sie durch unsere Sünden; wären wir sündlos, hätten wir ein Recht uns zu beklagen. Doch scheint Chrysostomus sich das Erbübel auch als eine Art physischer Macht der Vergänglichkeit über uns, nur ohne sittliche Verantwortlichkeit, gedacht zu haben; daß der sterbliche Adam Sterbliche zeugte, ist ihm begreiflich, nicht aber, daß der Sünder Sünder zeugte. Er sagt zwar: der Mensch ist Sünder von Natur, dies heißt ihm aber: er ist der Strafe des Todes schuldig; und selbst der Tod ist ebenso gut Wohlthat als Strafe; an und für sich ist er kein Uebel.

Dieses Erbübel gereicht hinwiederum dem Menschen zum Besten, wenn er es nur am Willen nicht fehlen läßt; es ermahnt ihn, das Vergängliche zu fliehen und nach dem Himmlischen zu streben, dadurch daß es ihm den Gegensatz zum Bewußtsein bringt; es giebt ihm Gelegenheit, Tugenden zu üben (bei seinem eignen Leiden Geduld und Ergebung, gegen Mitleidende Mitleid und Barmherzigkeit u. s. w.). Dieser Uebel kann er überdem durch die Erlösung ledig werden, deren Mittelpunct der Kreuzestod Christi ist; sie nimmt die Strafen des Falles hinweg, stellt die verlorenen Güter wieder her, und verleiht deren noch weit höhere, als die Menschen vor dem Falle hatten. Dieses neuen Lebens werden wir in der Taufe theilhaftig, welcher aber eine sittliche Thätigkeit des Menschen vorangehen und folgen muß; diese besteht in der Buße; durch sie wird er der Taufe würdig, und empfängt in derselben Vergebung der begangenen Sünden; die nach der Taufe begangenen muß er durch tägliche Buße abbüßen.

Die Rechtfertigung faßt Chrysostomus nicht blos negativ, als Sündenvergebung, sondern positiv, als Mittheilung himmlischer Lebenskräfte durch die Gemeinschaft mit Christo: sie ist nicht durch Werke, sondern nur durch Glauben zu erlangen. Glauben und Nichtglauben aber stehen in der Selbstbestimmung des Menschen; eine zwingende Gnade giebt es nicht, sie wird nach dem Maße der eignen Willensbestimmung ertheilt. Gott verlangt von uns nur geringe Mühe, und giebt uns Großes dafür. Einiges ist von ihm, einiges von uns, haben wir gethan, was von unserer Seite zu thun ist, so thut Gott jedenfalls auch das Seinige. Cf. hom. 5. in Joh. §. 4. 18, 3. Mit Chrysostomus stimmte fast wörtlich Nestorius überein.

Systematisch entwickelt erscheint der antiochenische Lehrtypus bei Theodorus von Mopsuestia, der auch gegen die occidentalische Auffassung, wie sie Hieronymus vertrat, schrieb. Die ganze Weltordnung zerfällt ihm in 2

große Abschnitte, den der Wandelbarkeit und den der Unwandelbarkeit; den ersten, in welchem die Sünde, als nothwendige Entwickelungsphase, hervortritt, muß jede Creatur (auch die Geisterwelt) durchmachen, um zum zweiten zu gelangen. Im Menschen, als dem Vermittelungsgliede zwischen der niedern Creatur und der Geisterwelt, gelangt die Natur, als in ihrem Haupte, zur Unwandelbarkeit; er hat den bedeutendsten Theil in der Entwickelung des Weltalls, er ist der Offenbarer Gottes für die ganze sinnliche Schöpfung, das Band zwischen beiden Welten. Zur Verwirklichung dieser Aufgabe ist der Mensch mit den nöthigen Kräften ausgerüstet, nämlich mit Vernunft und freiem Willen (Bild Gottes), aber nicht gleich war er der Unwandelbarkeit fähig; um seine Kräfte zu erproben, mußte er durch den Zustand der Wandelbarkeit gehen. Es liegt in der Menschennatur die Fähigkeit, sich ins Unendliche zu entwickeln und der Gottheit zu nähern durch sittliches Streben; was in Gott absolute Unwandelbarkeit ist, das ist für die Menschheit die werdende, auf dem Wege sittlicher Vervollkommnung sich vollendende; sie bleibt aber, als nicht absolut, der absoluten Unwandelbarkeit Gottes in Ewigkeit selbstständig gegenüberstehen; denn das Unendliche und Endliche können nie eins werden. Die sittliche Freiheit im Menschen ist daher ein absolut selbstständiges Prinzip; durch die Abhängigkeit von Gott wird sie nicht aufgehoben, sondern nur unterstützt und der Vollendung entgegengeführt. Weder substantiell, noch dynamisch steht Gott mit den Menschen in Berührung, nur moralisch durch das Wohlgefallen (εὐδοκία), mit welchem er das sittliche Streben des Menschen begleitet, und durch das Bewußtsein dieses göttlichen Wohlgefallens im Menschen. (*Εὐδοκία λέγεται ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη θέλησις τοῦ θεοῦ, ἣ ἂν ποιήσεται τοῖς ἀνακεῖσθαι αὐτῷ ἐσπουδακόσιν, ἀπὸ τοῦ εὖ καὶ καλὰ δοκεῖν αὐτῷ περὶ αὐτῶν — οὐσία μὲν οὖν λέγειν ἐνοικεῖν τὸν θεὸν τῶν ἀπρεπεστάτων ἐστιν — τό τε γὰρ ἅπασιν ἐνοικεῖν λέγειν τὸν θεὸν, τῶν ἀτόπων ἀντικρὺς ὡμολόγηται, καὶ τὸ τὴν οὐσίαν αὐτῷ περιγράφειν ἀπρεπές: οὐκοῦν τὴν ἐνοίκησιν λέγειν γενέσθαι, τῶν εὐηθεστάτων ἂν εἴη.*) Die ganze Heilsanstalt ist ein großer Erziehungsplan Gottes: Der Mensch war sterblich geschaffen, und wenn Gott den Tod als Strafe der Sünde bezeichnete, so war es ein Erziehungsmittel, um die Menschen abzuschrecken; die Sünde lies Gott zu, weil er wußte, daß sie zuletzt zum Heile führen müsse; durch sie sollte der Mensch lernen, daß er in diesem Zustande das unsterbliche Dasein nicht ertragen könne, den Unterschied des Guten und Bösen practisch kennen lernen, und zu sittlicher Anstrengung aufgefordert werden. Mithin ist die menschliche Natur so eingerichtet, daß sie gleich eines Erlösers bedurfte. Den zweiten Zustand der Unwandelbarkeit führt Christus als Erlöser herbei, dadurch, daß er die Schöpfung vergeistigt, sie mit einem neuen göttlichen Lebensprinzip durchdringt; dieses letztere muß aber der Mensch selbstthätig vorbereiten, aufnehmen und verarbeiten, die neue Schöpfung erstreckt sich gleichmäßig auf die Menschen- wie Geisterwelt. Die Gnade heilt nicht die verderbte Natur, sondern erhebt und verherrlicht nur die wandelbare; auch den Kindern wird schon diese Verherrlichung durch die Geistesmittheilung in der Taufe zu Theil. Die so gesteigerte geistige Kraft in der Menschen- wie Geisterwelt überwindet endlich den Uebergangspunct, die Sünde, ganz und vernichtet sie (Apocatastasis). Mit dieser Anthropologie Theodors hängt seine Soteriologie (cf. p. 181.) eng zusammen.

Die **occidentalische Schule** zeichnet sich vor der antiochenischen dadurch aus, daß sie das Verderben der menschlichen Natur viel tiefer und die

Sünde in ihrem Cauſalnexus mit der erſten Sünde (ſo wie den Zuſammenhang der einzelnen Sünden unter einander) viel organiſcher auffaßt; dieſem gegenüber räumt ſie der göttlichen Gnade eine viel unbeſchränktere Wirkſamkeit ein, ſo daß ihre Ausdrücke zuweilen (wiewol unwillkührlich) ans Prädeſtinatianiſche anſtreifen. Daneben finden ſich wieder Ausſprüche, welche das Beſtreben, dem menſchlichen Willen ſein Recht zu vindiciren, ihnen abnöthigt, die zuweilen im entgegengeſetzten Sinne mißverſtändlich ſind. Zu einer Löſung des Problems, einer rechten Harmonie der Auffaſſung kommt es auch bei ihnen nicht.

*Ambroſius von Mailand.* In Adam haben wir alle geſündigt, inſofern in ihm die Geſammtheit der Menſchen im Keime lag; von ihm geht die Schuld auf ſeine Nachkommen durch *Fortpflanzung der Natur* (propagatione naturae) über. (Rom. 5, 12 ἐφ' ᾧ, in quo.) Doch hat jeder Menſch auch ſeine eigne Schuld zu tragen. Von der erſten Sünde ging der *Reiz zum Sündigen* (lubricum delinquendi) auf alle über. Dieſen *Zuſtand der Sündhaftigkeit* hebt die Gnade, als *eine heilende*, auf; doch iſt ihre Wirkung bedingt durch die *menſchliche Empfänglichkeit*. Gott heilt, die ſich heilen laſſen, er zwingt die Menſchen nicht gegen ihren Willen. Die Erlöſung wird allen angeboten und gegeben nicht nach dem Verdienſt der Werke, ſondern nach der *Freiheit des Schenkenden*, nach der *Erwählung des Erlöſenden*. Viele nehmen ſie aus Leichtſinn oder Trägheit nicht an; wer ſeine Fenſter zuſchließt, beraubt ſich ſelbſt des ewigen Lichtes. Aber auch der Anfang aller Erlöſung geht nicht nur objectiv, ſondern auch ſubjectiv (in der Aneignung) von Gott aus; er regt nämlich den Willen des Menſchen zuvor an, ſo daß ihm das Gute auch gut erſcheint. Faſt prädeſtinatianiſch klingt es, wenn Ambroſius ſagt: Deus, quos dignat, vocat, quos vult, religiosos facit; doch iſt, da andere Stellen die menſchliche Freiheit beſtimmt feſthalten, der Ausdruck nicht zu premiren; jedenfalls iſt ſeine Prädeſtination durch die Präſcienz bedingt. Ambroſius iſt kein ſcharfer Dogmatiker, und ſchreibt im Drange des Gefühls oft überſchwänglich.

*Hilarius von Pictavium.* Auch er lehrt ein der menſchlichen Natur anklebendes Verderben, abzuleiten von der erſten Sünde Adams, in welchem das ganze Menſchengeſchlecht ſündigte (in unius Adae errore omne hominum genus aberravit). Die Folgen davon verbreiten ſich aufs ganze Geſchlecht, wie? iſt nicht zu ermitteln; durch dieſes Erbübel wird alles Gute im Menſchen getrübt. Befreiung davon iſt nur durch die Wiedergeburt möglich; rechtfertigend iſt allein der Glaube an den Erlöſer; er allein, nicht das Geſetz wirkt Sündenvergebung. Die vollkommene Seligkeit können wir nicht *verdienen*, die Werke der Gerechtigkeit *reichen dazu nicht hin*. Die Gnade Gottes muß die Sünden, die aus der menſchlichen Wandelbarkeit und aus den Verſuchungen durch die Affecten *nothwendig* hervorgehen, *nicht anrechnen*. Das Mittelglied der Aneignung iſt *der freie Wille des Menſchen*; er verhält ſich zur Offenbarung, wie die Organe des Leibes zu dem, was ſie auffaſſen ſollen, das Auge zum Licht, das Ohr zum Schall, der Mund zur Speiſe; was er empfängt, muß ohne ſein Zuthun objectiv vorhanden ſein; die ſubjective Aneignung hängt vom freien Entſchluſſe ab. Das Auge iſt zum Sehen vollkommen eingerichtet, kann aber ohne Licht nicht ſehen, und ſich gegen das Licht verſchließen; ſo hat die Seele die volle Fähigkeit, Gott zu erkennen, aber ohne den heiligen Geiſt, ohne Glauben und Offenbarung kann ſie zur vollen Erkenntniß nicht gelangen. Zwingend iſt die Gnade nie, nur ſollicitirend; jeder kann die Gabe empfangen, wenn er ſich anregen läßt, und ſo viel er annehmen will. Wir müſſen den heiligen Geiſt verlangen und den empfangenen

treu bewahren (expetendus, *promerendus* est, et deinceps praeceptorum fide atque observantia retinendus). Eine göttliche Prädestination läugnet Hilarius nicht, sie ist aber durch die göttliche Präscienz bedingt.

Hieronymus von Stridon stimmt fast in Allem mit Augustin überein.

Eine Vermittlung dieser beiden Systeme findet sich bei der **origenistischen Schule.** Auf der einen Seite hält sie die menschliche Freiheit, als Ursache des Falls und der Sünde, fest, auf der andern Seite die organischen Folgen des Falls, deren organische Fortpflanzung auf die Nachkommenschaft, und die Nothwendigkeit einer Erlösung durch göttliche Gnadenwirkung. Eigenthümlich ist es ihr, daß sie die Sünde als das schlechthin Nichtseiende faßt und ihr alle Realität bestimmt abspricht. Dagegen ist bei ihr die Entwicklung sowol des Bösen nach und durch den Fall, als des Guten durch die Erlösung weit tiefer und richtiger aufgefaßt, als bei den Antiochenern, und zugleich entschieden alles willkührlich Prädestinatianische (die ἀποκατάστασις) in Gott geläugnet.

Athanasius. Schon wegen ihrer Creatürlichkeit, d. h. Beschränktheit und Unvollkommenheit, hätten die Menschen Gott nicht erkennen, folglich auch nicht nach ihm streben können; diesem Mangel half Gott dadurch ab, daß er sie nach dem Ebenbilde des Logos logisch, d. h. vernünftig, schuf. Durch die Vernunft, das Abbild des Logos, erfaßt der Mensch Gott, dessen Bild der Logos ist, und die Welt, in welcher letzterer sein Bild ausprägt. Der Menschengeist erkannte sogar seine eigne Ewigkeit; dadurch machte ihn Gott fähig, den Gedanken an das Nichtige und Vergängliche zu fliehen, und durch ein heiliges Leben dem Unvergänglichen nachzutrachten, und sein vergängliches Wesen in die Unvergänglichkeit hinüberzubilden. Weil aber Gott die Wandelbarkeit des menschlichen Willens kannte, suchte er ihn durch ein Gesetz und auf dessen Uebertretung gedrohte harte Strafe auf dem rechten Wege zu erhalten. Dabei hatte aber der Mensch Freiheit, d. h. er konnte nach eigner Willensbestimmung entweder Gott, und in Gott sich lieben, oder sich ohne Gott; er wählte das Letztere, und fiel aus seiner sittlichen und intellectuellen Höhe in das Niedrige, Irdische, Sinnliche. Von Gott dem Alleinseienden abgefallen, verfiel er der Macht des Nichtseienden, der Sünde, dem Irrthume, dem Tode; alle Güter, deren er durch den Logos theilhaftig geworden war, verlor er, weil Gott seine Drohung wahr machen mußte. Dies ist die Genesis der Sünde und des Uebels; es ist dieses keine Substanz, sonst müßte Gott sein Schöpfer sein; es ist auch nicht an der Substanz des Guten; sondern es ist ein Product des Mißbrauchs der Freiheit, ein Aufhören der Freiheit, etwas menschlich Ersonnenes, Unnatur. Wie nun der Mensch in seiner Natürlichkeit nur durch den Logos zu einem höheren (logischen) Sein erhoben werden konnte, so kann er auch nur durch den ins Fleisch gekommenen Logos von der Unnatur zur Natur zurückgeführt werden. Dies ist die erlösende Thätigkeit des fleischgewordenen Logos: er wirkt in dem Menschengeschlechte eine Umkehr zu Gott, durch sein Inwohnen in der Menschheit, indem er und mit ihm das Leben statt des Verderbens in dieselbe persönlich eintrat. Wie in Adam die ganze Menschheit gesündigt hat, so hat in Christo die ganze Menschheit (der Potenz nach) gelebt, gelitten, den Tod besiegt, ihre Auferstehung gefeiert. Noch jetzt kämpft in jedem Menschen Christus, und überwindet in jedem Einzelnen auch in der Wirklichkeit Tod und Sünde.

Basilius. Diese Welt hat die Bestimmung, ein Erziehungsort für die menschlichen Seelen, ein passender Aufenthaltsort für das Creatürliche zu sein,

und dieses für die Geisterwelt vorzubereiten. Sie war schön und ohne Mangel von Gott erschaffen; ihr Haupt der Mensch, der in seiner Vernünftigkeit das Ebenbild Gottes an sich trug. Durch Mißbrauch seiner (Wahl-) Freiheit fiel er, indem er das Sinnliche, Vergängliche dem Ewigen, Göttlichen vorzog. So entstand die Sünde; sie ist keine Substanz, auch nicht an der Substanz des Guten, sondern die reine Negation des Guten, eine dem Guten entgegengesetzte Seelenstimmung. In dieser pflanzte der Mensch sein Geschlecht fort, und vermöge des geschlechtlichen Zusammenhanges mit ihm ist die Herrschaft des Nichtigen, des Todes und des Teufels von ihm aus auf alle Nachkommen übergegangen. Jenes Verderben ist sogar in die Natur gedrungen und hat ihre Harmonie zerstört, ihre Reinheit befleckt. Das ursprüngliche Verhältniß des Menschen zu Gott und zu der Natur wiederherzustellen, ist Christus im Fleisch erschienen; mit seinem Blute bezahlte er das Lösegeld an den Satan und brachte zugleich Gott ein Versöhnungsopfer. Durch sein Erlösungswerk theilt uns Christus die göttlichen Gnadengüter mit und stellt unsern freien Willen wieder her, dieselben zu ergreifen und zu benutzen. Diese Mittheilung geschieht durch den heiligen Geist, der sich aber nur den Würdigen zu eigen giebt nach Maßgabe ihres Glaubens. Der Mensch muß beginnen, sich von der Sünde zu reinigen und nach Erneuerung des göttlichen Ebenbildes zu trachten; dem so Strebenden kommt der heilige Geist zu Hülfe, leitet, erleuchtet, heiligt ihn, und führt ihn zur Vollkommenheit. Dieses neue Geistesleben beginnt mit der Taufe, die zugleich Vollendung des Glaubens und Sacrament der Wiedergeburt ist. Durch sie und in ihr werden wir aus dem Reiche des Satans, dem κόσμος in die βασιλεία τοῦ θεοῦ versetzt, indem wir (negativ) Vergebung der vergangenen Sünden, und (positiv) Kraft zur Gotteskindschaft und zur Auferstehung erhalten. Zwar werden wir nach unsern Thaten und Kämpfen in diesem Leben einst gerichtet werden, aber deshalb darf man nicht sagen, das Heil werde durch Verdienst der Werke erlangt; sondern allein durch freie Gnade und Barmherzigkeit Gottes, die sich deren erbarmt, die auf ihn gehofft haben.

Gregor von Nazianz. Die Welt ist von Gott, mithin eine vollkommene Schöpfungsthat desselben, aus Liebe hervorgebracht; sie wird auch von Gott bis ins Einzelnste regiert und erhalten. Der Mensch ist ein Gemisch aus den Elementen beider Welten; in seiner Seele trägt er das Ebenbild Gottes und diese soll den Leib in ihrer Zucht halten und als ihren Mitknecht Gott zuführen; derselbe soll verherrlicht und in das göttliche Wesen verklärt werden. Gott hat aber bestimmt, daß der Mensch die Verherrlichung nicht als ein Geschenk göttlicher (willkührlicher) Gnade, sondern als Kampfpreis der Tugend erhalte; der Leib im Dienste der Seele soll sich dieselbe erringen durch Gehorsam. Wäre diese Harmonie ungestört geblieben, so hätte eine ununterbrochene Entwicklung zur Unsterblichkeit und Herrlichkeit stattgefunden; als Stoff zur Uebung seiner Freiheit gab Gott dem Menschen das Gesetz. An diesem aber scheiterte er und fiel durch Ungehorsam, falsche Emancipationssucht, Mißbrauch der Freiheit. Die Folgen des Falls sind: die Verkehrung der natürlichen Ordnung, so daß der Geist nun dem Fleische untergeordnet ist und dem Sinnlichen anklebt, und Störung der ursprünglichen Harmonie im Innern des Geistes, wie in allen Lebensverhältnissen; endlich die Strafe der Sünde, der Tod, der aber als Ende der Sünde zugleich eine Wohlthat ist. Jedoch ist das Ebenbild Gottes im Menschen nicht vernichtet, sondern nur verunstaltet; wiederherstellbar, aber nicht durch

unsere eigne Kraft, sondern nur durch diese mit Hülfe göttlicher Gnade. Wir selbst müssen hier Hand ans Werk legen und tüchtig vor- und mitarbeiten. Um unsere Erlösung zu bewerkstelligen, kam Christus ins Fleisch; als Repräsentant und Typus der gesammten Menschheit führt er seine menschliche Natur zur göttlichen Reinheit und Herrlichkeit hindurch, und was er erringt und an sich realisirt, das ist als neues Lebensprinzip zugleich für die ganze Menschheit gesetzt, die in ihm potentiell (wie einst in Adam) ruhte, und deren einzelne Glieder diesem Bunde der Erlösung durch die Taufe eingepflanzt werden.

Gregor von Nyssa. Bei ihm erscheint das System der Origenisten am ausgebildetsten und speculativ durchgearbeitetsten. Die Welt ist ein Werk Gottes durch den Logos, zu dessen Schöpfung alle göttlichen Eigenschaften mitgewirkt und sich in demselben ausgeprägt haben. Als Krone der Schöpfung tritt der Mensch ins Dasein; von Gott mit vernünftiger Seele begabt, damit ein Gefäß da sei, fähig das Gute zu fassen, und durch beständige Mehrung des Inhalts immer voller zu werden. Er vereinigt in sich Göttliches und Creatürliches, in rechter Mischung und vollkommener Harmonie, so daß beide ein Ganzes bilden. Das gesammte Naturleben culminirt in ihm, als seiner höchsten Potenz, das vegetative, wie das animalische, und er vollendet es durch das spirituelle, intellectuelle Leben der Vernunft. Dieses letztere erhebt ihn als Herrscher über die Natur und verbindet ihn mit dem Himmlischen. In dieser Vernünftigkeit liegt das Ebenbild Gottes, es umfaßt alle Kräfte, die den Menschen in Stand setzen, Gott zu erkennen und mit ihm in Gemeinschaft zu treten, alles dem Göttlichen im Menschen Verwandte. Dieses unvergängliche Wesen der Seele wäre, wenn der Mensch Gott treu blieb, auch auf den Leib übergegangen. Aber alles dieses lag im Menschen als unentwickelte Anlage, als Potenz; durch eigne, freie Wirksamkeit sollte er es entwickeln und die Gottebenbildlichkeit (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) zur Gottähnlichkeit (ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ) durchbilden. In dieser dem Menschen eingeräumten Freiheit liegt zugleich die Möglichkeit des Falls; der Mensch konnte sich vom Göttlichen zum Creatürlichen abwenden, und dies geschah durch die Uebertretung des göttlichen Gebots. Einmal von Gott losgerissen wurde der Mensch durch die Schwere der emancipirten Creatürlichkeit, welcher nun das Gegengewicht des göttlichen Lebens fehlte, wie ein bergabrollender Stein, an die äußerste Grenze des Schlechten hinabgestoßen. Die Ebenbildlichkeit Gottes ging zwar nicht ganz verloren, sie wurde aber unter der Unreinheit des sinnlichen Lebens gleichsam vergraben. Es herrscht seitdem die Sünde, das Böse. Es ist dieses aber nicht etwas Substantielles, nicht der reale Gegensatz gegen das Gute, sondern nur eine Beraubung des Guten (στέρησις τοῦ ἀγαθοῦ), ein Mangel, das Nichtseiende; so wie Blindheit der Mangel an Sehkraft. Die Folgen des Falls sind: Verlust der ursprünglich geistigen und leiblichen Vollkommenheit, der Mensch ist der Vergänglichkeit anheim gefallen, dem Teufel unterworfen. Dies Prinzip des Todes ist von Adam durch die Fortpflanzung auf alle Nachkommen übergegangen (hinsichtlich des Ursprungs der Seele entscheidet sich Gregor nicht bestimmt für den Traducianismus, behauptet aber, daß schon im Embryo das totale Vorhandensein der Seele angenommen werden müsse, weil der Mensch als Ganzes sich fortpflanze). Gott ließ die Krankheit der Sünde am Menschengeschlechte in ihrer ganzen Wuth ausbrechen und epidemisch wüthen, um sie dann, als ein weiser Arzt, durch die Erlösung gründlich zu heben. Dies geschah durch die Menschwerdung Christi; dieser gab sich selbst dem Teufel als Lösegeld für die Menschheit und theilte dieser ein neues Lebensprinzip mit; wie von Adam die Sünde, so geht von Christo aus das

göttliche Leben auf die ganze Menschheit über: von ihm, als dem lebendigen, energischen Mittelpunkte aus wird dieselbe damit durchdrungen, und je weiter es vordringt und sich Raum erkämpft, in demselben Maße wird der Tod und die Vergänglichkeit verdrängt. Was an Christo typisch geschah, wird an der ganzen Menschheit geschehen durch Ueberwindung des Todes, der Sünde. Diese Erlösung vollzieht sich aber nicht magisch mit einem Schlage, sondern nach und nach und innerhalb der Naturgesetze der Menschheit, d. h. gemäß der sittlichen Freiheit eines Jeden und durch diese. Das neue Lebensprinzip, durch freie Willensbestimmung von der Menschennatur aufgenommen, durchdringt und läutert sie und verleiht ihr durch Vertilgung alles Schlechten und Gemeinen ihren früheren ursprünglichen Adel, ihre Herrlichkeit und Unsterblichkeit wieder, wie Feuer das Gold läutert. Ein schmerzhafter, aber heilsamer Prozeß; das läuternde Feuer ist die Kraft des heiligen Geistes, mit dessen Hülfe wir uns durch selbstthätige Anstrengung reinigen sollen und können. Wir erlangen diese Kraft durch die Leib und Geist gleichermaßen stärkenden und heiligenden Sacramente; die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt, der Anfang des neuen Lebens, welches im Keime uns in derselben mitgetheilt wird; das Abendmahl ist die tägliche Stärkung der Lebenskraft des Neugebornen, und verleiht auch dem Leibe Unsterblichkeit. Der Prozeß endigt mit völliger Vertilgung des Bösen und Verherrlichung aller Creaturen (auch des Satans: Apocatastasis).

Noch entschiedener nähert sich dem abendländischen Dogma Isidorus von Pelusium. Durch die Sünde ist die Natur des ersten Menschen der Herrschaft des Vergänglichen, den Reizungen der Sinnenlust anheimgefallen (σῶμα θνητὸν καὶ παθητόν). In diesem Zustande pflanzte er sein Geschlecht fort, und so ging auf seine Nachkommen die Sündhaftigkeit über; das Uebel wird vermehrt durch Nachlässigkeit des Willens. Doch bleibt auch in den Gefallenen ein Same des Guten (τὰ εἰς καλοκαγαθίαν σπέρματα); wer ihn pflegt und ausbildet, erlangt dadurch die weitere Unterstützung der göttlichen Gnade (er kann es zu einer gewissen sittlichen Auszeichnung für sich bringen); wer ihn unterdrückt, wird bestraft. Allerdings geht im Werke der Bekehrung Manches von unserm freien Willen aus, doch bedürfen wir auch dazu göttlichen Beistandes; wer das Seinige thut, empfängt diesen. In gewissen Fällen geht die Gnade vorbereitend voraus, aber es ist nicht Regel; eine zwingende, unwiderstehliche Gnade giebt es in keinem Falle. Den Beistand der Gnade kann der Mensch auch durch seine Schuld verlieren; ohne Anstrengung wird er ihm nicht zu Theil. Eine Willkühr Gottes (ἀποκλήρωσις) ist streng auszuschließen. (epp. 2, 2. 3, 13. 165. 171. 204.)

Des so in seinen Grundlinien in verschiedener Gestalt vorliegenden Systems bemächtigten sich nun die Mystik und die Dialectik. Für die Mystik ist besonders die Durchführung des Macarius von Bedeutung; natürlich ist er, wie alle Mystiker, in seinen Ausdrücken überschwänglich, und nicht klar systematisch, und eben in dieser Ueberschwänglichkeit und Unklarheit liegt der Grund, daß er mit seinen Bestimmungen oft an die strengeren Formen des späteren augustin. Systems anstreift. Wesentlich ist aber seine Darstellung eine vermittelnde zwischen der antiochenischen und occidentalen, ausgezeichnet durch tief-mystische Innigkeit und einem Reichthum fruchtbarer Gedanken.

Die Seele, eine freie, ätherische (λεπτή) zwar nicht göttliche, aber gottähnliche, engelgleiche Substanz, bildet sich selbst den Leib, als ihr Organ; ihr ist das Bild Gottes aufgeprägt; dazu gehört: die Herrschaft über die Natur (die auch physisch dem Menschen nicht schaden konnte), Kenntniß Gottes, ihrer

selbst, des Guten und Bösen, ein Gleichgewicht des Willens und der Kräfte (σταθμὸν καὶ ῥοπὴ καὶ ζυγίον τοῦ θελήματος), Freiheit von sinnlichen Affecten (ἀπάθεια) und die τρεπτότης, durch welche sie sich vor den übrigen Geschöpfen auszeichnet, die so bleiben müssen, wie sie Gott geschaffen. Sie war mit freier Wahlfähigkeit zwischen Gott und den Satan hineingestellt, allein mit festen Banden durch die Einwohnung des Logos an Gott gefesselt; wäre sie bei Gott geblieben, hätte eine ununterbrochene Entwickelung ihrer Anlagen zur Herrlichkeit stattgefunden. Aber sie fiel durch den Mißbrauch ihrer Freiheit, und nun setzte sich in ihr die Sünde fest, als eine verborgene Seuche (κρυπτός τις ῥύπος καὶ περιττόν τι σκότος παθῶν), welche nach und nach zunächst die ganze Substanz (ὅλην τὴν ὑπόστασιν) der Seele inficirt und ihre vergiftenden Wirkungen auch auf den Leib erstreckt. Die Folgen des Falls sind: Verlust des göttlichen Ebenbildes, der Freiheit (der Geist ist Sclave [δοῦλος καὶ αἰχμάλωτος] der Sünde), Befangenheit in fleischlichen Lüsten und Affecten, die Macht der bösen Geister, den ihnen verfallenen Geist zu quälen, geistige Blindheit, Leichtsinn, Unwissenheit, Glaubenslosigkeit, Frechheit (ἀφοβία) und für den Leib Krankheit, Schmerz und Tod. Die Sünde ist aber nichts Substantielles (ἐννπόστατον), denn vor Gott ist nichts Böses substantiell (διὰ τὸ ἀπαθὲς αὐτοῦ καὶ θεῖκόν); sie ist ein energisches Wesen, eine geistige Macht in uns (οὐσία καὶ δύναμις λογικὴ, ἐνεργοῦσα, λογιστικὸν κινητικόν), ein Sauerteig (ζύμη), der von Adam aus die ganze Menschheit, weil sie seiner Natur theilhaftig ist (κατὰ μετοχήν), durchdringt und in natürlich sich steigernder Productivität (κατὰ προκοπὴν καὶ αὔξησιν) alle einzelnen Uebertretungen gebiert. Doch ist das göttliche Ebenbild nicht gänzlich vernichtet; auch hat die Seele physische und moralische Eigenschaften, die ihr das Aufstehen vom Fall möglich machen, so tief sie auch gefallen ist: nämlich sie ist noch eine geistige, intellectuelle Natur, somit zu göttlicher Offenbarung befähigt; sie ist ein feines, bewegliches (εὐκίνητος), gleichsam geflügeltes (εὔπτερος) Wesen; sie ist noch für Böses und Gutes empfänglich (δεκτικὴ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ) und wandelbar (τρεπτή, natürlich hier im guten Sinne, bekehrbar); die Sünde ist in ihr nicht Substanz, sondern Accidens, und läßt sich von ihrer reinen Natur trennen. Seele und Sünde sind zwei Dinge, die sich nicht vermischen, sondern neben einander bestehen, ohne sich substantiell zu afficiren (wie in der Welt Gott und Satan, in der Natur Sonnenschein und Wind, in der Quelle Schmuz und Wasser); die Sünde ist ein Eindringling und Fremdling in unserer Natur (παρεισδῦσα, ξένη τῆς φύσεως ἡμῶν). Der Mensch muß sich nicht dem Satan zu eigen geben, er ist, wie Gott, selbstständig (αὐτεξούσιος); sein Geist ist widerstandsfähig (ἀντίπαλος) gegen das Böse, und kann mit gleicher Stärke der Sünde widerstreben (ἔχει ἰσόῤῥοπον δύναμιν πρὸς τὴν ἁμαρτίαν); von einer zwingenden Macht (ἀναγκαστικὴ δύναμις) ist nicht die Rede, denn sonst könnte kein Kampf stattfinden, der Gleichmäßigkeit der Kraft erfordert (ἐν ἰσοδυναμίᾳ κεῖται). Noch mehr, die Seele hat eine natürliche Neigung zum Guten und einen natürlichen Abscheu vor dem Bösen, dem sie wider Willen (παρὰ προαίρεσιν) dient; noch ist sie Gott sehr werth und theuer, Beweis dafür die Erlösung mit ihren vielfachen Vorbereitungen und ihrem großen Opfer des eingebornen Sohnes; um eine gerettete Seele ist Freude, um eine gefallene große Trauer im Himmel. — Mit diesen Resten der göttl. Ebenbildlichkeit kann nun der Mensch das Werk der Besserung beginnen; er kann damit Folgendes leisten: Selbstprüfung, Unterscheidung des Guten und Bösen (διάκρισις), entschiedene Hinneigung zu Gott (πρὸς τὸν θεὸν τέλεια ῥοπή), Wachsamkeit, und bethätigt diese Tugenden hauptsächlich durch Gebet,

durch Asceſe (wodurch er ſich zu guten Werken und zum Dienſt der Brüder zwingt), durch Reue.

Durch alle dieſe vorbereitenden Thätigkeiten (Macarius faßt ſie unter dem Namen einer natürlichen ἐπιτήδευσις zuſammen) gelangt der Menſch nicht zur vollkommenen Heiligung; es iſt nur ein Anpochen an die Gnadenthür; es geht ihm, wie dem Kinde, das zwar auf eignen Füßen nicht zur Mutter gelangen, wol aber dieſelbe durch ſein Wimmern herbeilocken kann, wie dem Menſchen, der die Vögel fliegen ſieht und ſich Flügel wünſcht, ſie aber weder hat, noch ſich geben kann. Er bringt es nicht weiter, als zu menſchlich edlen Thaten (honesta), nicht aber zu wahrhaft reinen und guten; doch ſind auch jene Gott angenehm. Er iſt, wie alle Creatur, fremder Hülfe bedürftig (wie der Acker der Bearbeitung und des Regens bedarf, um Frucht zu bringen u. ſ. w.), doch muß ſein Wille, als eine in ſeiner Natur gelegene helfende Bereitwilligkeit (παράστασις ὑποστατική) vorhanden ſein, damit Gott in ihm wirken könne. Hat er mit dem Reſte ſeiner Kräfte das Seinige gethan, ſo kommt ihm die Gnade zu Hülfe, durch ihre hiſtoriſche (in den beiden Offenbarungsreihen des A. und N. Ts.) und durch ihre innere, myſtiſche Wirkſamkeit. Sie beſteht in einer geiſtigen Erleuchtung (ἡ τοῦ πνεύματος ἔλλαμψις), d. h. einer Enthüllung göttlicher Gedanken (νοημάτων ἀποκάλυψις καὶ φωτισμὸς χάριτος) und einer gewiſſen, ſicheren, vollkommenen Einſtrahlung des ſubſtantiellen Lichts in die Seele (ὑποστατικοῦ φωτὸς ἐν ταῖς ψυχαῖς βεβαία καὶ διηνεκὴς ἔλλαμψις, ἡ τοῦ ἐπουρανίου φωτὸς ἐν ἀποκαλύψει καὶ δυνάμει τοῦ πνεύματος ἔλλαμψις). Auch ſie wirkt in ihm als eine geheime energiſche Macht aus Gottes Weſen (δύναμίς τις κρυφιμαία ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας), als ein Sauerteig, und wer ſie aufnimmt, mit dem einigt ſie ſich gleichſam hypoſtatiſch, verwächſt mit ihm (ἀνακιρνᾶται, σωματοποιεῖ ἑαυτήν — καταξιοῦται (ἡ ψυχὴ) μετ' αὐτοῦ (τοῦ πνεύματος) εἰς ἓν πνεῦμα καὶ μίαν κρᾶσιν γίνεσθαι — ὡς φυσικὸν καὶ πηκτὸν ἐγένετο αὐτὸ τὸ συνὸν [ἡ χάρις, τὸ πνεῦμα] τῷ ἀνθρώπῳ, ὡς μία οὐσία) zwar nicht mit zwingender Gewalt, aber mächtig (nicht ἀναγκαστική, wol aber προτρεπτική, wie auch die Sünde) und in der Sphäre des freien menſchlichen Willens. Sie giebt ihm vollkommenes Gebet, vollkommene Asceſe (ſo daß ihm die Geſetzeserfüllung nicht mehr ſchwer wird, ſondern zur anderen Natur [γίνεται ὡς φύσις]), vollkommene Reue, und führt ihn durch verſchiedene Stufen (deren höchſte die myſtiſchen der ἔκστασις, ἀπόλαυσις, κατάνυξις) zur Vollendung (τελειότης) in der myſtiſchen Vereinigung mit Chriſto (κοινωνία μυστική, oft dargeſtellt unter dem Bilde der κοινωνία τοῦ γάμου), welche man eine Vergöttlichung (ἀποθέωσις) nennen kann. An dieſer nimmt (wie bei der Geneſis die Sünde) zunächſt die Seele Theil; ſie wird im Guten unwandelbar, und zuletzt auch der Leib (und zwar der, den wir jetzt tragen) durch Verherrlichung, Verklärung in eine himmliſche Subſtanz (τῶν ἁγίων ἡ θεοειδὴς τοῦ πνεύματος εἰκὼν ἀπὸ τοῦ νῦν ἔνδον ὥςπερ ἐντυπωθεῖσα καὶ τὸ σῶμα θεοειδὲς ἔξω καὶ ἐπουράνιον ἀπεργάσεται — αἱ πνευματικαὶ ψυχαὶ δέχονται τὸ θεῖκὸν καὶ ἐπουράνιον πῦρ ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἐν τῷ κρυπτῷ, καὶ αὐτὸ ἐκεῖνο μορφοῖ εἰκόνα ἐπουράνιον εἰς τὴν ἀνθρωπότητα). Der ganze Verlauf des Menſchen- und Völkerlebens iſt ein göttlicher Erziehungsplan (οἰκονομία) zu dieſem Zwecke; ſelbſt Sünde und Satan müſſen dazu mithelfen, nach dem Canon: συνεργεῖ τὸ κακὸν τῷ ἀγαθῷ προαιρέσει οὐ καλῇ.

Obgleich Macarius die nicht völlige Verderbniß der gefallnen Menſchheit faſt entſchiedner, als die übrigen KVV. lehrt, ſo kommen doch auch Stellen vor, welche an eine völlige Corruption anſtreifen, wie wenn er die ganze

Subſtanz der Seele eine verderbte nennt; und obgleich er die Mitwirkung der menſchlichen Selbſtthätigkeit ſehr hochſtellt, ſo finden ſich doch Stellen, die eine ſolche völlig auszuſchließen ſcheinen: z. B. *Κτίσμα γὰρ οὖσα (ἡ ψυχὴ) εἰς νύμφην τῷ υἱῷ τοῦ βασιλέως ἡρμόσθη, καὶ τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ δυνάμει ὁ Θεὸς παραδέχεται αὐτὴν κατὰ μικρὸν συμμεταβαλλόμενος αὐτὴν, ἕως αὐξήσῃ αὐτὴν τῇ ἰδίᾳ αὐξήσει. Τείνει γὰρ αὐτὴν καὶ μηκύνει εἰς ἀπέραντον καὶ ἀμέτρητον αὔξησιν, ἕως ἂν ἄμωμος καὶ ἀξία αὐτοῦ νύμφη γένηται. Πρῶτον γὰρ γεννᾷ αὐτὴν ἐν ἑαυτῷ καὶ αὐξάνει δι' ἑαυτοῦ ἕως ἀπολάβῃ τὸ τέλειον μέτρον τῆς ἀγάπης αὐτοῦ. Αὐτὸς γὰρ ὢν τέλειος νυμφίος λαμβάνει αὐτὴν τελείαν νύμφην εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μυστικὴν καὶ ἄχραντον κοινωνίαν τοῦ γάμου, καὶ τότε συμβασιλεύει αὐτῷ εἰς τοὺς ἀπεράντους αἰῶνας.* Hier iſt alles mit mit Beſtimmtheit auf göttliche Cauſalität zurückgeführt. Jedenfalls hält Macarius den richtigen Satz ſtreng feſt, daß der Menſch mit ſeinen Kräften es nur zu menſchlich Edlem, nicht zu göttlich Vollkommnem bringt, und daß ohne die Gnade kein vollkommenes gutes Werk exiſtirt; was nicht aus dem Glauben kommt, iſt mehr oder minder mit Sünden behaftet.

Die ſpeculative Ausbildung (nicht ohne myſtiſche Tiefe) fiel Auguſtin anheim. Auch er, während der Zeit, in welcher er ſeine Anthropologie im Gegenſatz gegen den Manichäismus entwickelte, gehört zu denen, welche zwiſchen der antiocheniſchen und occidentaliſchen Anſchauung vermitteln. Seine theologiſche Richtung wurde damals bedingt durch die Erfahrung, die er ſelbſt in Betreff der menſchlichen Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit gemacht, und durch eine vom platoniſchen Theoreme hinſichtlich des Verhältniſſes des geſchaffenen Seins zum Urſein, der Welt zu Gott, des *μὴ ὄν* zum *ὄν* ausgehende Speculation. Es handelt ſich für ihn hauptſächlich um den Begriff und Urſprung der Sünde, und ihr Verhältniß zu einer von Gott geſchaffenen vollkommenen Welt, und um die, vor allen Dingen feſtzuhaltende, ſittliche Freiheit des Menſchen, und deren Verhältniß zur göttlichen *πρόγνωσις*.

### Was iſt die Sünde?

Auguſtin's Begriff der Sünde ruht noch ganz auf platoniſcher Anſchauung; er ſucht dem manichäiſchen Dualismus gegenüber eine einheitliche Weltanſicht geltend zu machen, die von der Sünde nicht nur nicht geſtört werde, ſondern dieſelbe vielmehr als ein integrirendes Moment in ihrer Entwickelung verarbeite. Das Böſe kann nicht abſolut ſein, denn zwei abſolute Prinzipien ſind ein Widerſpruch; das Abſolute iſt der Inbegriff alles Vollkommenen, ſchließt mithin alles nicht Vollkommene aus; Gott und alles, ſo weit es von ihm iſt, iſt real und gut; ſobald es von ihm abfällt, hört es auf gut zu ſein, und folglich zu ſein. Das Böſe iſt mithin nichts Reales und Weſenhaftes; es hat ſelbſt kein ſubſtantielles Sein (iſt nicht Natur im vollen Sinne des Worts), ſondern es kann nur an einer Subſtanz erſcheinen, als deren Corruption oder Privation. Es iſt folglich vom Guten abhängig, inſofern es nur durch dieſes und an dieſem als deſſen Gegenſatz zur Erſcheinung kommt, es iſt eine Oppoſition, die eine Poſition fordert, und die als Baſis ihres Schein- oder Unweſens das Gute hat, das ſie zerſtört und negirt. Deshalb kann es aber auch nie dazu gelangen, das Gute zu vernichten, weil es mit dieſer Baſis ſeiner Exiſtenz ſich ſelbſt aufheben würde. (Esse vitium et non nocere non potest. Unde colligitur quamvis non possit vitium nocere incommutabili bono, non tamen posse nocere nisi bono, quia non inest, nisi ubi nocet. Hoc etiam isto modo dici potest, vitium esse

nec in summo posse bono, nec nisi in aliquo bono; sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam — in quantum autem naturae sunt, bonae sunt. — Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit.)

### Woher die Sünde?

Sie kann nicht durch Verführung oder Gewalt entſtanden ſein; denn ohne unſere Einwilligung können wir nicht gezwungen werden; eben ſo wenig aus Unwiſſenheit und Unfähigkeit, denn dieſe ſind nicht urſprüngliche Zuſtände, und weiſen, als Strafen, auf eine frühere Sünde hin; für uns, die gefallene Menſchheit, ſind ſie allerdings eine Quelle der Sünde, die erſte Sünde können ſie nicht erklären; ebenſo wenig kann die Urſache der Sünde im Fleiſche, in der Concupiscenz liegen, denn dadurch wird die eine Sündenreihe, ſo zu ſagen, die geiſtige (z. B. Hochmuth, Geiz u. ſ. w.), die dem Fleiſche nicht fröhnen, ſondern es oft ſogar quälen, nicht erklärt; der Teufel, der Geiſt iſt, konnte in dieſem Fall gar keine Sünde thun; und endlich reizt uns zwar das verderbte Fleiſch durch ſeine Concupiscenz zu vielen Sünden, aber es iſt nicht der Urſprung der Sünde, ſondern eine Folge, d. h. Strafe der erſten Sünde. (Nicht das verderbte Fleiſch iſt Urſache der ſündigenden Seele, ſondern die ſündigende Seele iſt Urſache der Verderbniß des Fleiſches.) Es wäre nicht denkbar, daß der ſchwächere Körper den ſtärkeren Geiſt ſollte beſiegen können, wenn letzterer ſich nicht beſiegen laſſen wollte. Ueberhaupt, wenn es einen realen Gegenſatz gegen Gott giebt, ſo kann derſelbe nicht in das Sein, in die Natur, und was mit dieſer zuſammenhängt, geſetzt werden; denn das die Natur corrumpirende Prinzip kann nicht in dieſer ſelbſt liegen; es kann nur etwas von der Natur Unterſchiedenes, folglich nur der freie Wille des ſich ſelbſtbeſtimmenden Subjects ſein. Die Möglichkeit des Böſen liegt allerdings darin, daß die Welt nur ein relativ, folglich veränderlich Gutes iſt, etwas Geſchaffenes, nichts Abſolutes; unverſehrbar iſt nur das Abſolute und das Nichts, was dazwiſchen liegt, das von Gott aus dem Nichts Geſchaffene, iſt unvollkommen, folglich verſehrbar. (Voluntas mala non ex eo esse incipit, quod natura est, sed ex eo, quod de nihilo natura facta est.) Die Wirklichkeit des Böſen aber kann nicht von Gott ſein, denn der gute Gott kann nur Gutes ſchaffen; auch nicht von der Natur, denn ſie iſt gut (wenn auch nur relativ) und das Gute kann nicht die Wurzel des Böſen ſein. Die Schuld liegt im Menſchen; dieſer beſteht aus einem ſelbſtbewußten höheren Leben der Intelligenz, und einem niedern des animalen Triebes; nach Gottes Ordnung iſt das höhere herrſchend, das niedere dienendes Organ. So kann es ſein, ſo ſoll es ſein; es kann aber auch nicht ſo ſein; wo es umgekehrt iſt, iſt nicht der Körper mit ſeinem ſinnlichen Triebe daran Schuld, denn er kann den Geiſt nicht zwingen, ſondern der Geiſt, der herrſchen könnte, aber nicht herrſchen will. Herrſcht in dem Menſchen die Concupiscenz (d. h. das Vorwiegen der animalen Triebe über den Geiſt), ſo iſt es Schuld des eignen Willens; denn das Böſe wäre nicht ſtrafbar, wenn es nur in uns, nicht auch durch uns und von uns wäre, Act unſeres freien Willens. Will der Wille das Gute, d. h. das Herrſchen des Geiſtes, ſo kann er es auch behaupten. Wollen bedeutet aber nicht etwa ein ohnmächtiges, träges Wünſchen, ſondern ein energiſches Ergreifen und Verdienen. (Deus immutabilis est, et omni modo incorruptibilis. Iccirco vitium, quo resistunt Deo, qui ejus appellantur inimici, non est Deo, sed ipsis malum, neque hoc ob aliud, nisi quia corrumpit in iis naturae bonum. Natura igitur

non est contraria Deo, sed vitium, i. e. summae essentiae et auctori omnium qualiumcumque essentiarum essentia nulla contraria est.)

Die Frage ist nun: Wodurch wird der Wille bestimmt? Angeregt kann er auf verschiedene Weise werden, bestimmt nur durch sich selbst. Denn er wäre nicht, was er seinem Begriffe nach sein muß, der freie Wille, wenn er nicht die absolute Ursache seiner selbst wäre. Nach der Ursache des Willens fragen heißt mithin nach der Ursache der Ursache fragen. Wie die Intelligenz sich selbst begreift, das Gedächtniß sich seiner erinnert, so will der Wille sich selbst; wie wir durch ihn von allen Dingen Gebrauch machen, so auch von ihm selbst. Die Ursache des bösen Willens ist mithin, daß der freie Wille sich nicht selbst, d. h. nicht als freien will, sondern als unfreien; es ist nicht eine causa efficiens, sondern deficiens. Gebrechende Ursachen aber lassen sich nicht weiter verfolgen noch erkennen; nur wenn die Creaturen das Gute wollen, haben sie bewirkende Ursachen, beim Bösen stets gebrechende. Der böse Wille ist also eine defectio; die Seele nämlich, die für Gott geschaffen ist, und Gott zu ihrem Ziele und Mittelpuncte haben soll, setzt sich selbst zu ihrem Mittelpuncte; der, dessen einziges Gut Gott ist, will sich selbst sein Gott sein, wie sich Gott selbst sein Gut ist; der Wille fällt vom absolut Guten ab (deficit) zu dem, was ein Minus des Seins in sich hat. So ist also die Wurzel der Sünde die sich von Gott isolirende und losreißende **Selbstsucht** (zuweilen bei Augustin in weiterem Sinne Concupiscentia genannt); von dieser aus gehen die beiden Hauptströmungen der Sünde, die eine abwärts in Sinnlichkeit, die andere aufwärts in Hochmuth; das Fleisch fröhnt sich selbst in der Sinnlichkeit, der Geist im Hochmuth, der eigentlich diabolischen Sünde. (Quae tamen [res creatae] quanto magis sunt et bona faciunt [tunc enim aliquid faciunt] causas habent efficientes, in quantum autem deficiunt, et ex hoc mala faciunt [quid enim tunc faciunt, nisi vana?] causas habent deficientes. Itemque scio, in quo fit mala voluntas, id in eo fieri, quod si nollet, non fieret, et ideo non necessarios sed voluntarios defectus justa poena consequitur. Deficitur enim non ad mala, sed male, i. e. non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo, quod summe est, ad id quod minus est. — Nemo igitur quaerat efficientem causam malae voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio, sed defectio. Deficere namque ab eo, quod summe est ad id, quod minus est, hoc est incipere habere malam voluntatem.)

Wie verträgt sich die Sünde mit dem Begriffe einer gottgeschaffenen, gottgeordneten vollkommenen Welt? Ist die Macht des menschlichen freien Willens so groß, daß er eine göttliche Idee vernichten konnte? Keineswegs; weit entfernt, daß die Sünde, das Product des freien Willens, die Schönheit und Vollkommenheit der Welt aufhebe, tritt diese dadurch erst recht hervor, wird dadurch gewirkt, wie ein Gemälde durch die Abwechslung von Licht und Schatten erst seine Vollendung erhält. Das aus dem Bösen entspringende Verderben der Natur zeugt für die ursprüngliche Schönheit, den ursprünglichen Adel derselben; denn als Corruption der Natur beweist es, daß sie ursprünglich gut war; wie die Blindheit des Auges es recht klar macht, daß es zum Sehen geschaffen sei.

Uebrigens ist die göttliche Idee keineswegs vernichtet, die Welt durch die Sünde nicht unvollkommen geworden. Gott ist das absolut unveränderlich Gute; in dem Begriff der Welt, als des in den Unterschied mit Gott gesetzten relativ veränderlich Guten, gehört es daher, daß das Gute in ihr ein

unendlich getheiltes, ein in schöner Abwechslung stufenweis steigender und fallender Vollkommenheit sich Darstellendes sei; denn dies ist die einzige Möglichkeit, daß sich auch in der Creatur der Begriff der Allheit ausprage. Ein Geschöpf kann unvollkommen sein in Vergleich mit andern, nicht aber in Bezug auf die ewige Idee im göttlichen Verstande; und diese ist der einzige Maßstab der Vollkommenheit. Zum Begriff einer vollkommenen Welt gehört aber nicht, daß alles Einzelne in ihr gleich vollkommen sei, sondern nur 1) daß Alles, was zum Begriff der Welt gehört, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, sich wirklich in ihr vorfinde; 2) daß Alles an seiner Stelle sei. Die Welt ist die Totalität aller zu ihrem Begriffe gehörigen Momente, und diese Totalität ist ein Organismus, in dem ein Jedes an seiner Stelle steht. — Die Welt hat zum Zwecke, Gott zu verherrlichen: folglich muß sie auch die reale Manifestation und Entfaltung aller göttlichen Eigenschaften sein; in der Schöpfung manifestirt sich Gottes Güte, in der Erlösung seine Barmherzigkeit, in der Strafe des Bösen seine Gerechtigkeit.

Uebrigens gehört zum Begriffe einer vollkommenen Welt nicht die Wirklichkeit der Sünde und ihrer Strafe, sondern nur deren Möglichkeit, weil das Gegentheil das integrirende Moment der Freiheit ausschließen würde. Es steht Alles in organischem Nexus; in die Welt gehörten nicht die Sünden, wol aber freie Seelen, die sündigen konnten, deren Sünden postuliren dann die Strafe. Der Mensch ist Gottes Schuldner, er muß ihm alles leisten, was er von ihm empfangen hat. Sünde ist das Nichtabtragen dieser Schuld; Schuld postulirt Strafe, als thatsächlichen Beweis, daß die Majestät des Gesetzes unantastbar sei, und daß die Schuld in der göttlichen Weltordnung durch ein Aequivalent wieder aufgehoben werden müsse. Wer seine Schuld nicht abträgt durch Thaten der Gerechtigkeit, der muß sie abtragen durch Ertragung des Elends. Die ewige Schönheit würde getrübt sein, wenn die Schande der Sünde ohne die Zierde der Strafe wäre! Ja selbst das elende Dasein der mit Recht Gestraften ist keine Unvollkommenheit; Sein ist immer vollkommener als Nichtsein; sündigende Seelen, die an ihrer Stelle stehen, d. h. gestraft werden, gehören zur unzerstörbaren Harmonie des Ganzen.

Kurz: die Welt ist vollkommen, weil in ihr vernünftige Wesen vorhanden sind, und zwar aller Art, solche die sündigen konnten und nicht sündigten (die Engel), solche die sündigen konnten und sündigten (die Menschen); und weil in allen, sie mögen gesündigt haben oder nicht, erlöst oder bestraft werden, die ewige Schönheit am zweckmäßigsten zur Erscheinung kommt, sei es als Güte, als Gnade oder als Gerechtigkeit.

Nec mala voluntas, quia naturae ordinem servare noluit, ideo justi Dei leges omnia bene ordinantis effugit; quoniam sicut pictura cum colore nigro suo loco posita, ita universitas rerum, si quis intueri possit, etiam cum peccatoribus pulcra est, quamvis per se ipsos consideratos sua deformitas turpet. — Natura, quae fruebatur Deo, optimam se institutam docet ipso vitio, quo ideo misera est, quia non fruitur Deo. — Deus effecit, ut posset esse, quod non erat, et in quantum esset, bonum esset, in quantum autem deficeret, se non a Deo genitum, sed ab ipso de nihilo factum ostenderet. — Mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo et *factum se esse* et *nonnisi a Deo* ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter atque

invisibiliter pulcro *fieri sé posse* proclamat. — Cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit, nisi privationis boni, sed a terrenis usque ad coelestia et a visibilibus usque ad invisibilia sunt aliis alia bona meliora, ad hoc inaequalia, *ut essent omnia.* — Quae fecit, bona, quod *ab* illo, veruntamen mutabilia, quod non *de* illo, sed de nihilo facta sunt. — Quod Deus magnum aliquod bonum ex nihilo facere potuit, potuit etiam, quia bonus est et nulli bono invidet, facere alterum bonum, quod illo priore esset inferius — et deinde *usque ad infimum bonum* naturarum factarum ordinem ducere, donec universitas earum non numero indefinito incerta diffluueret, sed certo terminata consisteret. — Deus (qui per se est summe esse) aliis dedit amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit.

**Was ist die Freiheit?**

Sie ist nicht eine Wahlfreiheit zum Guten oder Bösen, so würde die Urheberschaft der Sünde auf Gott zurückfallen; sondern sie ist die **Fähigkeit**, das Gute zu wählen, mit der **Bestimmung**, dasselbe zu realisiren — mit der **Möglichkeit**, das Böse zu wählen, aber mit der **Bestimmung**, diese **Möglichkeit** nicht zur **Wirklichkeit** werden zu lassen.

Da nun in der Freiheit die Möglichkeit zum Sündigen liegt, warum hat sie Gott dem Menschen gegeben? Schon daß sie eine Gabe Gottes ist, beweist, daß sie eine gute Gabe sei, selbst wenn wir es uns nicht klar machen könnten; sie ist aber nothwendig zur Realisirung des Begriffes des Menschen, als eines sittlichen und intellectuellen Wesens; der Mensch ist an sich gut, weil er die Fähigkeit zum Guten in sich hat; diese Bestimmung zu realisiren, folglich zum Gutesthun, ist ihm die Freiheit gegeben; sie ist aus Gott, folglich für Gott; sie folgt aus der Idee des Menschen, folglich ist sie dem Menschen heilsam und unentbehrlich. Der Mensch sollte, was er an sich war, auch für sich und durch sich werden, gut. Wollte man sagen: die Freiheit hätte blos zum Gutesthun gegeben werden sollen, ohne Möglichkeit zu sündigen, so hieße dieses: die Freiheit hätte gar nicht gegeben werden sollen. Daß der Mensch sie zum Bösen mißbrauchte, ist Sache seines freien Willens, nicht Gottes. Gott hätte sonst auch den Menschen die Hände nicht geben dürfen, damit er nicht stehle u. s. w.

Wie verträgt sich die Freiheit des Menschen mit Gottes Präscienz? Zwei Schlußreihen stehen einander schroff gegenüber: 1) ist alles Künftige Gott im Voraus bekannt, so erfolgt es in der nämlichen Ordnung, in der es Gott voraus weiß; folgt es in dieser Ordnung, so weiß Gott die Ordnung der Dinge als gewiß voraus; ist die Ordnung der Dinge gewiß, so ist es auch die Ordnung der Ursachen; ist die Ordnung der Ursachen gewiß, so folgt alles kraft einer prästabilirten Nothwendigkeit, eines Fatums; das Vorauswissen Gottes bedingt das Geschehende und hebt die menschliche Freiheit auf. 2) Ist der Wille frei, so erfolgt nichts aus Verhängniß; geschieht nicht Alles aus Verhängniß, so ist die Ordnung der Ursachen nicht bestimmt; ist diese nicht bestimmt, weiß Gott sie auch nicht voraus; weiß Gott die Ordnung der Dinge nicht voraus, so erfolgen sie auch nicht so, wie er sie voraus weiß, Gott hat keine gewisse Vorauswissenschaft der Dinge; die Willensfreiheit hebt Gottes Präscienz auf. Eins scheint das Andere aufzuheben und doch ist beides, als logisch gefolgert, festzuhalten; ein Vorherwissen Gottes ohne menschliche Freiheit würde zum Fatalismus führen; eine Freiheit des menschlichen Willens ohne Gottes Präscienz zum Scepticismus, zum blinden Ungefähr; ein Gott, der die Zukunft

nicht kennt, ist ein Unsinn, und ein Mensch ohne sittliche Freiheit etwas Undenkbares, logisch Unmögliches, weil der Begriff des Menschen eben der eines freien sittlichen Wesens ist. Eine Lösung dieses schwierigen Problems ist nicht gerade zur Seligkeit nothwendig, doch auch nicht unmöglich. Wenn Jemand voraus weiß, daß ein Anderer sündigen werde, so ist dieser dadurch nicht gezwungen zu sündigen; nicht weil Gott voraus weiß, daß die Menschen sündigen werden, sündigen sie, sondern darum, weil sie sündigen, weiß es Gott voraus. Der göttliche Wille ist allerdings ein schlechthin hervorbringender, die absolut wirkende Ursache der Realisirung seines eignen Inhalts, des Guten; er bestimmt sich selbst, ist stets activ und energisch, und bringt sein Object hervor, das Wissen dagegen hat den Grund seiner Bestimmtheit im Object, und bringt sein Object nicht hervor; so wenig unser Gedächtniß am Vergangenen Schuld ist, so wenig unser Vorauswissen an der zukünftigen That.

Das Vorauswissen schließt das Vorauswollen, folglich das Bewirken nicht ein; es ist ein Vorauswissen in Bezug auf freie; in demselben ist der freie Wille des Menschen zugleich gesetzt. Nämlich Gott weiß voraus, daß und wie unser Wille sein werde, frei, und darum ist er frei; er wird durch das Vorauswissen nicht necessitirt, weil er als freier vorausgewußt ist, und seine Thaten als Handlungen eines freien Willens. Dadurch daß ihn Gott als einen freien Willen vorausweiß, ist er nun ein nothwendig freier; er muß nun frei sein, weil ihn Gott als solchen vorausweiß. Nämlich Gott weiß die unwandelbare, unabänderliche Ordnung der bewirkenden Ursachen voraus; zu dieser Ordnung gehört der menschliche freie Wille; so viel nun, als Gott vorausgesehen, vermag und bewirkt derselbe. Gott sah voraus, daß nicht das Verhängniß, das Schicksal sündigen werde, sondern der freie Mensch, und zwar, weil er wollte. Wer sagen wollte: Freiheit des Willens ward durch Gottes Präscienz aufgehoben, der behauptet: Gottes Vorsehung hebe etwas auf, was sie setzt, stehe folglich mit sich selbst im Widerspruche. Ueberhaupt sind Freiheit und Präscienz nicht Gegensätze: Gott weiß alle seine Thaten voraus, und doch stehen dieselben nicht unter dem Gesetze eines Zwanges, sondern geschehen freiwillig. Selbst zugegeben, der Wille werde durch Gottes Präscienz einer Nothwendigkeit unterworfen, so doch einer solchen, die die Freiheit nicht aufhebt; Gott ist ewig, aber er steht nicht unter einem Zwange des Seins; das Böse kann er nicht wollen, büßt aber durch dieses Nichtkönnen an Macht nichts ein; weil er, wenn er auch das Richtige, nicht Reale wollen könnte, minder mächtig wäre. Ebenso ist der Wille einer gewissen Nothwendigkeit unterworfen, die ihn aber nicht unfrei, sondern wahrhaft frei macht, insofern er in die göttlich gewollte Ordnung der Mittelursachen gehört.

Für die Anthropologie Augustins folgt nun aus diesen Untersuchungen: In dem Zustande, in welchem sich der Mensch jetzt befindet, steht es nicht in seiner Gewalt, gut zu sein; es fehlt ihm nämlich an der richtigen Erkenntniß seiner Bestimmung, und selbst wenn diese vorhanden wäre, an den Kräften, sie zu erreichen. Diese moralischen Uebel der Menschennatur sind gerechte Strafen der Sünde, durch den Fall verlor er die Erkenntniß des Guten und die Fähigkeit, es zu thun. Nicht dieses Mangels wegen werden wir aber von Gott gestraft, sondern weil wir die Erlösung nicht ergreifen, und von den uns dargebotenen Mitteln zur Heilung des durch die erste Sünde über uns gekommenen Elends keinen Gebrauch machen wollen. (Nicht der Wunden wegen werden wir gestraft, sondern dafür, daß wir sie ohne Verband lassen und den Arzt verachten. Nicht was wir durch die ersten Eltern sind, verdammt uns, sondern daß wir nicht anders werden wollen.) Gott nämlich bietet Allen das Heil

an; an Alle ergeht im Evangelio und in der Natur sein Ruf, alle sittlichen Anstrengungen unterstützt er. Der Grund alles göttlichen Lebens ist die Mittheilung des heiligen Geistes; diese kann der Mensch durch Werke nicht verdienen, sie geht allen guten Werken voraus, erst nach derselben kann er dergleichen thun. Sie wird nur erlangt durch den Glauben; und dieser ist Sache des freien Willens, auf ihn hin giebt Gott seine Gnade. (Quod credimus nostrum est, quod autem bonum operamur, illius, qui credentibus in se dat Spiritum sanctum.) Aus dem Glauben stammt dann die Liebe, welche des Gesetzes Erfüllung ist, und somit die Quelle aller wahrhaft guten Handlungen.

Diese Lehre entwickelt Augustin besonders in den Werken de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum; — de vera religione — de libero arbitrio — und an einigen Stellen der Schrift de civitate Dei.

## §. 80.

## Entwickelung der anthropologischen Lehrpuncte im augustinisch-pelagianischen Streite.

Der Streit zwischen Augustin und Pelagius beruht in seinem tiefsten Grunde auf einer Differenz in Bestimmung des Verhältnisses der Schöpfung zum Schöpfer. Pelagius stellte die mechanische Ansicht auf: daß, nachdem einmal Gott die Welt geschaffen, mit allen zu ihrer Erhaltung und Entwickelung nothwendigen Kräften ausgestattet, er dieselbe sich selbst überlasse; ein organisches Verhältniß zwischen beiden findet nicht statt, höchstens erstreckt sich die göttliche Einwirkung auf Erhaltung dieser Kräfte, bei ihrer Ausübung und Entwickelung concurrirt er nicht (eine Art Sceptizismus)*). Augustin dagegen bezeichnet die Erhaltung als fortgehende Schöpfung: Die energische, allgegenwärtige Thätigkeit Gottes, der nie ruhen kann, noch sich seinen Geschöpfen gegenüber gleichgültig verhalten, bedingt und trägt das Leben und die Entwickelung aller Geschöpfe im Ganzen und Einzelnen, und in jedem Momente findet eine absolute Abhängigkeit von derselben statt.

Im Einzelnen hängen damit alle übrigen Dogmen zusammen. Augustin ging in diesem zweiten Stadium seiner dogmatischen Entwickelung besonders auf eine tiefere Begründung der Begriffe der Gnade und des Glaubens ein, und steigerte in der Hitze des Gegensatzes die erstere zur absoluten Prädestination durch die *gratia irresistibilis*, wodurch er zwar mehreres von seinen früheren Ideen zurücknahm und verbesserte, aber auch schroffer und einseitiger in andern Beziehungen wurde, und die rechte Lösung des Räthsels verfehlte.

### I. Ursprünglicher Zustand des Menschen und Fall.

Pelagianische Lehre. (Pelagius, Cälestius, Julianus von Eclanum.) Der physische wie der moralische Zustand des ersten von Gott geschaffenen Menschen war der eines unschuldigen, unerfahrenen Kindes, nur daß in physischer Hinsicht seine Kräfte des Geistes wie des Leibes entwickelter waren, als sonst bei Kindern, seiner leiblichen Erhaltung wegen. Er war sterblich geschaffen; möglich, daß er, wenn er gehorsam blieb, zur Belohnung unsterblich geworden wäre; aber selbst wenn dies der Fall gewesen, wären seine Nachkommen sterblich gewesen. In geistiger Beziehung war er mit Vernunft begabt

*) Nicht ohne treffenden Witz sagt Hieronymus: Gott habe sich nach Pelagius schlafen gelegt, nachdem er den Menschen Freiheit des Willens verliehen.

Gott zu erkennen und die Creatur zu beherrschen; geschaffen mit vollkommener Freiheit, d. h. mit Wahlfreiheit, der Fähigkeit, sich in jedem Augenblicke auf gleiche Weise für das Gute oder Böse zu bestimmen. (Volens Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis possibilitatem homini inserendo poprium ejus fecit, esse quod velit; ut boni ac mali capax, naturaliter utrumque posset et ad alterutrum voluntatem deflecteret.) Aus dieser fruchtbaren Wurzel gehen Gutes und Böses hervor (habemus possibilitatem utriusque partis a deo insitam velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam etc.). Um den Menschen zum Bewußtsein seiner sittlichen Anlagen und seiner Freiheit zu bringen, verlangte Gott einen Beweis seines kindlichen Gehorsams, er gab ihm ein leichtes Gebot, wie man es Kindern zu geben pflegt. Aber leichtsinnig und unerfahren, weil mit der Sünde und ihren Folgen noch nicht aus eigner Erfahrung bekannt (rudis, imperitus, sine experimento timoris, sine exemplo justitiae), ließ er sich durch sinnlichen Reiz und das Zureden seiner Frau verleiten, das göttliche Gebot zu übertreten und die erste Sünde zu thun. Nur das hat der Urzustand vor dem späteren voraus, daß noch kein Beispiel einer Sünde vorlag; und nur insofern und weil seine Nachkommen physisch und intellectuell unentwickelt auf die Welt kommen, ist deren Zustand ein verschiedener.

Augustinische Lehre. Der Urzustand heißt in der heiligen Schrift das Paradies, wir haben uns dasselbe geistig-leiblich zu denken. Adam war vollkommen erschaffen, d. h. der Potenz nach, so wie auch der Same vollkommen ist, obgleich er diese ursprüngliche, unvermittelte Vollkommenheit noch zur vermittelten und vollendeten erheben muß, dadurch daß er zum Baume wird. Geistig nämlich war Adam begabt mit Freiheit des Willens, d. h. er hatte die Möglichkeit, die in ihm gelegenen Kräfte und Potenzen zur Vollkommenheit zu entwickeln und zwar in naturgemäßem, ununterbrochenem Fortschritt, gleichsam in gerader Linie, es war eine Freiheit **zum Guten.** Diese Möglichkeit konnte er durch seinen Willen zur Wirklichkeit machen. Doch war er von Natur wandelbar, d. h. er war nicht geschaffen mit der Nothwendigkeit, gut zu sein, er konnte auch, wenn er wollte, sündigen. (Nicht: non potuit peccare, wol aber potuit non peccare.) Diese Fähigkeit seine unmittelbare Vollkommenheit zur vermittelten Wirklichkeit zu erheben war aber eine in seiner Natur selbst gelegene, intrinseke; aus und durch sich selbst, d. h. durch die ihm anerschaffene Naturanlage, konnte er seine Bestimmung erreichen; das Mittel der Verwirklichung war sein Wille. Und zwar konnte nur so Adam vollkommen erschaffen werden; denn hätte er gut sein und bleiben müssen, so wäre dies ein Zwang gewesen; Zwang ist nur auf physischem Gebiete möglich, auf dem sittlichen Gebiete herrscht die Freiheit, und alle sittlichen Erscheinungen gedeihen nur in ihrer Sphäre; Zwang hätte die Freiheit aufgehoben, d. h. Adam wäre unfrei, unvollkommen erschaffen gewesen, die Freiheit gehört zum Begriffe eines sittlichen Wesens. Das war die höchste Vollendung: daß er gut bleiben und vollkommen werden konnte, ohne es zu müssen. Sündigen ist Schuld und strafbar, sündigen können ist Natur, und nichts Strafbares. — Die wahre Freiheit ist aber nicht Wahlfreiheit schlechthin, denn sonst würde diese Definition auf Gott nicht passen. Die wahre sittliche Freiheit ist die Freiheit, mit der Bestimmung Gutes zu thun, und in der Erreichung dieser Bestimmung gefördert und unterstützt durch eine wesentlich gute Natur, so daß Gutes thun heißt: das seinem Wesen Adäquate thun (die beata necessitas boni). Diese Freiheit besaß Adam, er that das Gute ohne Kampf;

denn das Böse ist das dem Wesen des vernünftigen Geschöpfs Widerstreitende, das Widernatürliche. Eine solche Indifferenz zwischen Gut und Böse, in der Pelagius den ersten Menschen erschaffen sein läßt, ist gar nicht denkbar; der wesentlich gute Gott konnte nur wesentlich Gutes schaffen; Gutes und Böses können nicht aus einer Wurzel kommen. Ehe der Mensch handelt, muß sein Wille innerlich bestimmt sein; also müßten wir in Adam vor der ersten Thatsünde nicht Indifferenz, sondern schon eine Neigung des Willens zum Bösen setzen, eine innere Sünde vor der äußeren; aus der Indifferenz kann nie die Sünde kommen, ebenso wenig das Gute; die Wurzel des Guten ist Liebe zu Gott, die des Bösen Selbstsucht.

Dazu kam ferner die Gabe der Vernunft; Adam konnte alle Gebote Gottes leicht fassen; und vermöge der harmonischen Einrichtung seiner Natur (des aequale temperamentum virium) mußten die niedern Triebe dieser starken Vernunft gehorchen; alle Kräfte und Potenzen waren an sich vortrefflich, und mit den übrigen in Harmonie. Die niederen Triebe konnten die höheren intellectuellen Kräfte nicht überwältigen, der Leib mußte Diener und Organ des Geistes bleiben, und konnte sich seinem Herrn nicht entziehen, es sei denn, daß dieser freiwillig auf sein Herrschedrecht verzichtete.

Ferner kam dazu die Unterstützung durch die göttliche Gnade; diese bestand in dem steten, ungestörten Verkehr mit Gott durch Vermittelung des Adam zu Theil gewordenen Logos (per ipsam praesentiam immutabilis veritatis, h. e. Verbum ejus unigenitum de civ. dei 11, 29.). Die Gnade ist auch dem mit vollkommener Anlage geschaffenen Menschen nothwendig, wie das Licht dem vollkommen zum Sehen eingerichteten Auge, oder dem vollkommenen Samen Licht und Regen. In seiner engen Gemeinschaft mit Gott schmeckte der Mensch die Süßigkeit des Gutseins, so daß ihm gar keine Sehnsucht nach Aenderung seines Zustandes vernünftiger Weise beikommen konnte. Die göttliche Gnade beschränkte sich aber nur auf das Können, das Wollen ließ sie frei; es war eine Gnade, vermöge deren der erste Mensch gut sein konnte, aber nicht gut sein wollte, nur schnitt sie allen Grund zum Nichtwollen ab. Diese Gnade des Könnens ist vollkommen zureichend, um Gott von aller Verantwortlichkeit wegen der Sünde der Menschen freizusprechen.

Dies war die moralische Begabung Adams: die naturgemäße Entwicklung zum Guten war durch die Freiheit möglich gemacht, durch die Gnade und Vernunft und die vollkommene Harmonie seiner Kräfte erleichtert; nur auf seinen Willen kam es an; man kann sagen: das Sündigen war ihm zwar nicht unmöglich gemacht, aber fern gerückt und schwer gemacht, weil es wider seine Natur war (Ebenbild Gottes).

In dieser naturgemäßen Unterordnung hatte der Leib auch seine paradiesische Herrlichkeit; er war ohne Fehler, ohne Schmerz, ohne Ermüdung, ohne Krankheiten u. s. w., unsterblich im Sinne des posse non mori (wie der menschliche Leib krank sein kann, aber nicht krank werden muß, so lag in Adams leiblicher Constitution die Möglichkeit des Sterbens, aber nicht die Nothwendigkeit); und weil das Fleisch noch nicht wider den Geist gelüstete, so war auch kein Kampf, keine Zwietracht — vollkommene Harmonie. Darum war auch der Leib für Adam keine Last, denn nur der mit der Sünde und ihren Folgen, Krankheit, Tod, Verweslichkeit behaftete Leib ist eine solche für die Seele.

Diese paradiesische Herrlichkeit, dieser Friede strömte von Adam, als dem Haupte, auch auf die ganze Schöpfung, belebte wie unbelebte, über; die Natur war ihrem gottgeordneten Herrn, dem Menschen, unterthan, ihre Kräfte dienten

ihm und konnten ihn nicht verletzen; der Mensch konnte sich in ihr in voller ungestörter Lust und Seligkeit bewegen; ein würdiger Aufenthaltsort für Gottes herrlichstes Geschöpf!

Wäre nun Adam mit seinem Willen im Gehorsam gegen Gott geblieben, so wäre das, wozu er die vollkommene Anlage besaß, auch vollkommen realisirt worden, sein Geist wäre irrthumsfrei geworden, sein Wille unwandelbar; das posse non peccare wäre zum non posse peccare geworden, die Freiheit zur vollkommenen sittlichen Freiheit; denn nur der Wille ist absolut frei, der der Sünde nicht dienen kann. Sein Leib wäre sterbensunfähig geworden (das posse non mori in das non posse mori übergegangen), und zwar nicht durch die schmerzhafte Entkleidung im Tode, sondern durch eine schmerzlose Ueberkleidung mit der Herrlichkeit (de civ. Dei 13, 1. 19. 14, 5.). Das menschliche Geschlecht wäre zwar auch durch Zeugung fortgepflanzt worden, aber auch bei diesem Acte hätte die Vernunft vorgeherrscht, und die thierischen Begierden der Concupiscenz zurückgedrängt. Die Zeugung und Besamung würde ebenso unbefleckt und rein von Sünden gewesen sein, als die Besamung und Befruchtung des Feldes durch den Säemann, ein Act des vernünftigen Willens ohne Leidenschaft, die Geburt wäre ebenso schmerzlos und naturgemäß erfolgt; ohne Mühe und Qual hätte sich dem Schooße des Weibes die Frucht entrungen, wie die reife Frucht vom Baume fällt.

In diesem Urzustande konnte allerdings der Mensch nicht bleiben, eben weil es ein Ur-, d. h. unvermittelter, Zustand war. Alle Prämissen ließen erwarten, daß er auf dem rechten Wege fortschreiten und seine Anlagen vollenden würde. Statt dessen geschah nicht, was natürlich und vernünftig, sondern das, was möglich, wenngleich kaum zu erwarten war; der Mensch fiel, indem er die Möglichkeit des Sündigens durch seinen freien Willen zur Wirklichkeit machte. Wie dies geschehen konnte, ist klar, denn die Möglichkeit war da; wie es geschah, ist nicht zu bestimmen, es ist wie alles Böse unerklärlich, ein Räthsel des freien Willens (der, sobald er sich vom Wesen loslöst, zur Willkühr wird); es hat nur eine causa deficiens, nicht efficiens und sufficiens (cf. p. 236). Historisch kam die Sünde durch die Verführung des Satans, der sich an den schwächern Theil des Menschengeschlechts, das Weib, zunächst wandte. Die That der Sünde besteht im Ungehorsam, ihre Wurzel ist die Selbstsucht, der Hochmuth; der Mensch wandte sich von seinem Ursprunge ab, dem er anhängen sollte, um der Ursprung selbst (autonom) zu werden. Daß dieser innere Hochmuth durch den Fall heraustrat und gedemüthigt ward, ist eine Wohlthat; der Mensch mußte sich selbst mißfallen lernen, um Gott zu gefallen. Dieser Ungehorsam ist aber so groß und strafwürdig, weil 1) der Mensch so hoch begnadigt, 2) das Gebot ein so leichtes und einfaches, 3) die angedrohte Strafe so groß und schwer war, daß sie jeden Vernünftigen von der Uebertretung abschrecken mußte. (Quanto magis homo fruebatur Deo, tanto majore impietate dereliquit Deum et factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum, quod posset esse aeternum. de civ. Dei 22, 12.)

Anm. 1. Den Urzustand selbst faßt Augustin historisch, obgleich er eine geistige Deutung zuläßt (de civ. Dei 13, 21. 14, 12). Er ist dialectisch begründet, denn alle Dialectik geht von der Unmittelbarkeit durch die Vermittlung zur Vollendung; er ist organisch begründet, denn alles Leben entfaltet sich aus einem Keime, in dem es der Potenz nach liegt; er ist psychologisch begründet, denn alle Entwicklung beginnt mit dem Stande der Unschuld. Nichts tritt geworden in die Welt, sondern werdend: der Anfang muß aber mit der Vollendung im Verhältniß stehen. Was aber in dieser dreifachen Art begründet ist, das muß auch geschichtlich sein. Fall und Heil

bestimmen sich gegenseitig: ist nun Christi Erlösung Thatsache, die Erneuerung des Menschengeschlechts nach Gottes Bilde, so muß auch die Schöpfung nach diesem Thatsache sein.

## II. Folgen des Falls, gegenwärtiger Zustand der menschlichen Natur.

Pelagianische Lehre. Im Wesen des Menschen ist durch diesen Fall durchaus Nichts geändert; die Natur ist noch ebenso unverdorben wie früher; jeder Mensch befindet sich in demselben Zustande, wie Adam vor dem Fall, in derselben Freiheit der Entschließung; er kann in jedem Augenblicke Gutes oder Böses nach freier Wahl thun. Im Menschen ist, bis er Sünde thut, nur das von Gott Geschaffene, d. h. die Indifferenz, er wird ohne Sünde, wie ohne Tugend geboren; er ist eine Art tabula rasa; auf seinen Willen kommt es an, ob Gott oder Teufel ihren Namen darauf schreiben, durch denselben Willen kann er das Geschriebene sogleich wieder auslöschen, und das Gegentheil darauf schreiben. (Capaces utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit.) Sein Wesen ist das der Freiheit, d. h. des Gleichgewichts zwischen Gut und Böse, und des gleichen Angezogenwerdens von beiden Potenzen; die Aufgabe seines Willens ist es, sich in diesem Gleichgewichte zu erhalten, oder nach jeder einzelnen Entscheidung sich wieder in dasselbe zu versetzen. Doch ist es schwer, Laster, denen man häufig gefröhnt hat, abzulegen, wiewol auch dadurch die volle Freiheit unbeeinträchtigt bleibt. Der Beweis, daß die göttliche Stimme in der Menschennatur noch in ihrer vollen Kraft tönt, ist das Gewissen. (Ferat sententiam de naturae bono ipsa *conscientia bona*. Quid illud obsecro est, quod ad omne peccatum aut erubescimus aut timemus et culpam facti nunc rubore vultus, nunc pallore monstramus? e diverso autem in omni bono laeti, constantes, intrepidi sumus? Est enim in animis nostris *naturalis quaedam* [ut ita dixerim] *sanctitas*, quae velut in arce animi praesidias tenet, boni malique judicium.) Jede Sünde ist ein einzelner Act, ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden oder Folgenden (als Wirkung oder Ursache); ein einzelner momentaner Fall aus dem Zustande der Indifferenz; Sündhaftigkeit giebt es gar nicht, höchstens in dem Sinne, daß die Sünde eine große Ausbreitung auf Erden erlangt hat. Die tiefste Wurzel der Sünde ist die Sinnlichkeit; sie ist aber an sich nichts Sündliches, sondern nur das, was der Mensch mit dem Thier gemein hat, das Creatürliche, im Gegensatz gegen das Göttliche, die Vernunft. Ebenso wenig hat sich der Mensch durch die Sünde den Tod zugezogen, denn sterblich war er geschaffen; wo die Schrift vom Tode als einer Sündenstrafe redet, meint sie den ewigen Tod.

Augustinische Lehre. Durch diese Sünde, mit welcher der Mensch freiwillig seine sittliche Freiheit aufgab, ist nun sein ganzes geistiges wie leibliches Wesen in das gerade Gegentheil umgesetzt, statt des leichten, mühelosen Besitzes der göttlichen Gaben mit der Möglichkeit, sie zu verlieren, Verlust derselben, mit der Möglichkeit, sie durch sittliche Anstrengung mit Hülfe der göttlichen Gnade wieder zu erlangen: geistig statt der Wirklichkeit der Sündenfreiheit mit der Möglichkeit des Sündigens, Wirklichkeit der Sünde mit der Möglichkeit durch die Gnade sündenfrei zu werden (Sündhaftigkeit mit Erlösungsbedürftigkeit); leiblich statt der Unsterblichkeit mit der Möglichkeit unsterblich zu werden, Sterblichkeit (d. h. Nothwendigkeit des Todes und des Schmerzes) mit der Möglichkeit durch diese hindurch zur Unsterblichkeit zu gelangen.

Der Mensch hat das Ebenbild Gottes verloren; d. h. geistig: die Unschuld und Reinheit; denn die Sünde straft sich durch Sünde; sie wird nach göttlicher Ordnung durch immer neue Sünden ebenso zur Offenbarung und Vollendung ihres innersten Wesens (oder vielmehr Unwesens) getrieben (worin aber zugleich die einzige Möglichkeit gründlicher Heilung liegt), als die ursprüngliche Herrlichkeit und Reinheit den Keim und Trieb ihrer Vollendung in sich trug; — die Freiheit; wer Sünde thut, ist der Sünde Knecht; sie straft sich selbst, indem sie den Menschen knechtet. Die frühere Freiheit zum Guten ist eine Macht und Lust zum Bösen geworden, mit der Möglichkeit zum Guten, aber ohne Kraft, sie zu realisiren. Der Wille, früher die Quelle des Guten, ist jetzt eine Quelle des Bösen; — die Gnade des Könnens, selbst wenn er will, kann nun der Mensch nichts Gutes mehr thun, sondern nur Böses; im Guten bringt er es höchstens zu einem ohnmächtigen Wollen, d. h. einem Wünschen ohne Energie. Der einzige Rest der früheren Fähigkeit besteht noch darin, daß der Mensch durch den Gebrauch seiner Vernunft für irdische und bürgerliche Zwecke menschlich Edles (eine justitia civilis) schaffen kann, nicht aber göttlich Gutes; — die Erkenntniß, die Fähigkeit, alles zu Erkennende leicht zu lernen, es kostet ihm nun Mühe, und wird doch nicht vollkommen (natürlich auch die Gotteserkenntniß eingeschlossen); — die richtige Harmonie zwischen Fleisch und Geist, weil der Geist seinem Herrn, Gott, widerstrebt, hat sich nun sein Diener, das Fleisch, von ihm emancipirt; das Fleisch gelüstet wider den Geist, und dieser unnatürliche Zwiespalt ist eben die Concupiscenz; sie liegt nicht im Fleische, sondern im emancipirten Fleische; die niederen Triebe waren, so lange sie dem Geist gehorchten, nicht nur nicht sündlich, sondern auch gut und nützlich (als sentiendi vivacitas); im Fleische, das dem Geist widerstrebt, sind sie sündlich; als Sinnenlust (sentiendi libido) sind sie ein Antrieb zur Sünde (impellunt nos sive consentientes mente, sive repugnantes appetitu carnalis voluptatis). Jede solche sinnliche Regung, weil sie das geistige Leben der Seele hemmt und trübt, ist eine Spur der selbstverschuldeten Knechtschaft. Mit dem Thiere kann der Mensch hinsichtlich der Concupiscenz gar nicht verglichen werden, weil dasselbe keine vernünftige Creatur ist; schlimm genug (und zugleich ein Theil der Strafe), daß mit demselben nach dem Fall eine Aehnlichkeit stattfindet (carnis concupiscentia homini poena est, non bestiae, in qua nunquam caro adversus spiritum concupiscit). Uebrigens ist die Concupiscenz psychisch-somatisch; psychisch, indem die Lust ohne Seele nicht empfunden werden kann, somatisch, weil es eine fleischliche Lust ist (anima concupiscit secundum carnem, carnaliter). Sie concentrirt sich in der Wollust, welche die Glieder am meisten von der Herrschaft der Vernunft losreißt; daher auch die Scham, weil wir uns dieser Begierde gegenüber am ohnmächtigsten fühlen. — — Leiblich hat der Mensch verloren: die Gesundheit und Unsterblichkeit: er ist dem Schmerze der Krankheit ausgesetzt, und sein ganzes Leben eigentlich ein fortwährendes Sterben oder Absterben, eine beständige Selbstaufreibung der Kräfte, dadurch, daß dieselben nicht mehr in Harmonie unter sich und dem sie beherrschenden Geiste stehen, sondern in Zwiespalt. Weil der Geist freiwillig Gott verließ, muß er nun (im Tode) wider seinen Willen den Körper verlassen. Die Geburt des Menschen geschieht nur unter Schmerzen, sein erster Laut ist ein Schmerzensschrei; — die Herrschaft über die Natur: die Erde dient ihm nicht mehr, er muß sein Brod mit Mühe und Arbeit erringen. Denn die Verschlechterung der Menschen ist von ihm, dem Haupte, auch auf das von ihm beherrschte Gebiet, die Natur, hindurchgedrungen; die Kräfte derselben

schaden ihm; wie er von Gott, haben sie sich von ihm emancipirt; freiwillig giebt ihm die Erde nichts, er muß ihr Alles abdienen. Auch aus der Natur ist der paradisische Friede gewichen, weil der Mensch nicht mehr werth war, einen solchen um sich zu genießen.

Kurz, der Mensch hat alle (sittlichen und physischen) Prärogativen des ihm anerschaffenen göttlichen Ebenbildes verloren; übrig ist ihm nur so viel Vernunft, daß er eine justitia civilis erreichen kann, und die Erlösbarkeit.

Anm. 2. Eine spätere Uebertreibung des augustin. Systems, der sogen. Prädestinatianismus, erklärt die menschl. Natur für so gründlich verderbt, daß sie selbst durch Christum nicht wirklich, sondern nur in Hoffnung erlöst werden konnte.

Semipelagianische Lehre (Cassianus, Faustus v. Riez). Aus meist august. Prämissen schließt der Semipelagianismus: der Zwiespalt in der Natur, der Kampf zwischen Geist und Fleisch, ist zwar eine Folge des Falls, aber nicht selbst Sünde, sondern vermöge der Liebe Gottes ist er uns zum Heile verordnet, zur sittlichen Bildung, indem er die Seele zum Kampfe nöthigt, zum Selbstbewußtsein weckt, vor Hochmuth und Trägheit bewahrt. Das Ebenbild Gottes ist im Menschen nicht vernichtet, sondern nur getrübt; der Mensch hat seinen freien Willen auch in Bezug auf's sittlich Gute behalten; er hat die göttlichen Gaben zwar verloren, aber nicht ganz; seine Strafe ist, daß er sich nun mit Anstrengung dessen bemächtigen muß, was er früher ohne Mühe und Kampf besaß. In der menschlichen Natur ist noch ein unvertilgbarer Keim des Guten, ein ihr innerlich eingepflanztes Feuer (ignis interior a Deo insitus) geblieben und dieses zeigte sich selbst bei den Heiden als eine vorbereitende Entwickelung der sittlichen und religiösen Natur, wenn auch in Irrthum befangen und unvollkommen.

### III. Fortpflanzung des Verderbens.

Pelagianische Lehre. Die erste Sünde Adams hat für seine Nachkommen weder physische noch moralische Folgen gehabt, wir haben dieselbe Natur, wie Adam vor dem Falle, jede Sünde ist ein freier Willensact, ein Fall aus der Indifferenz der Willensfreiheit. Eine Erbsünde oder Erbschuld ist logisch undenkbar, denn ein Kind als Kind, d. h. als willenloses Wesen, kann nicht schuldig sein; sie wäre ungerecht, denn sie wäre Imputation einer fremden Schuld; Gott, der uns die eignen Sünden erläßt, wird uns fremde nicht anrechnen; sie ist physisch unmöglich, denn, da die Seelen von Gott geschaffen werden, nicht von Adam abstammen (Creatianismus), so ist Fortpflanzung ihres Verderbens nicht möglich; das Böse wird nicht mit uns geboren, sondern von uns gethan. (Peccatum non cum homine nascitur, quod postmodum exercetur ab homine; quia non *naturae* delictum, sed voluntatis esse demonstratur. — Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed a nobis agitur.) Adam hat nur durch sein Beispiel der Nachwelt geschadet. Das ist richtig: das Böse hat in der Welt eine große Herrschaft erlangt; es ist aber durch Gewohnheit zur andern Natur geworden. (Longa consuetudo vitiorum, quae nos insecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos, et ita postea obligatos et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae.) Es ist aber etwas Zufälliges, daß die Mehrzahl der Menschen aus Sündern besteht; es kann Ausnahmen davon geben, und hat solche gegeben (z. B. viele Heilige des A. T. waren sündlos, wie Abel, Isaak u. s. w., auch Maria, denn die Schrift erwähnt von ihren Sünden nichts,

während sie es doch bei andern, z. B. bei David, expreß thut. (Iterum quaerendum est, peccatum voluntatis an necessitatis est? Si necessitatis est, peccatum non est, si voluntatis, *vitari potest.*)

Augustinische Lehre. An die Spitze stellt Augustin die beiden Sätze: 1) Nicht nur die das göttliche Gebot verletzenden freien Handlungen sind zurechnungsfähig, sondern auch solche Thaten oder Zustände, die aus freien Handlungen mit innerer Nothwendigkeit folgen. 2) Erst in dem aus Leib und Fleisch bestehenden Menschen kann die Sünde zum Widerstreit zwischen Geist und Fleisch werden; erst in der durch Zeugung sich fortpflanzenden Menschheit zur Erbsünde; das ist der Fortschritt der Sünde bei ihrem Uebergange aus der Geister- in die Menschenwelt.

Sünde und Tod, Schuld und Strafe sind von Adam auf alle Nachkommen übergegangen (propagatio reatus et poenae); seine Sünde wird der ganzen Menschheit imputirt, weil in ihm die ganze Menschheit sündigte; denn er trug den fruchtbaren Keim der ganzen Menschheit in sich, aus ihm entwickelte sie sich, folglich mußte von ihm das Verderben auf seine Nachkommen übergehen; und dieses Verderben brachte nothwendig mit sich auch seine Strafe. (Rom. 5, 12. ἐφ' ᾧ = in quo.) Das Wie dieser Verbreitung läßt Augustin unbestimmt, doch setzt er jedenfalls die Zeugung als vermittelnd. Von Tertullians Satze: tradux corporis, tradux animae, tradux peccati, unterschreibt er den Mittelsatz nicht unbedingt, er dünkt ihm zu materiell; doch entscheidet er sich auch nicht für den Creatianismus, wie ihn Hieronymus lehrt. Die Seele ist von Gott geschaffen, aber nicht aus seinem Wesen, noch aus einem vorhandenen Stoffe.

Anm. 3. Für seine Person scheint Augustin dem Creatianismus sich zugeneigt zu haben. Cf. ep. 169, 13. Scripsi librum, ad sanctum presbyterum Hieronymum de animae origine, consulens eum, quomodo defendi possit illa sententia: — *singulas animas novas nascentibus fieri*, ut non labefactetur fundatissima ecclesiae fides, qua inconcusse credimus, quod in Adam omnes moriuntur, et nisi per Christum liberentur, quod per suum sacramentum etiam in parvulis operatur, in condemnationem trahuntur.

Ob nun die Seelen sich mit den Körpern fortpflanzen oder jedesmal durch eine neue Schöpfungsthat Gottes geschaffen werden, ist ungewiß. (Argue de origine animarum cunctationem meam, quia non audeo docere vel affirmare, quod nescio.) Beides schließt sich nicht aus, denn die Erhaltung ist ja eine fortgehende Schöpfung. Für die Erbsünde ist beides gleichgültig; entweder wird Leib und Seele verdorben vom Menschen fortgepflanzt, oder die geschaffene Seele wird vom unreinen Gefäß, in das sie gegossen wird, inficirt. Es fragt sich nun, wie können auch Wiedergeborne sündige Kinder zeugen? Weil die Menschen nicht zeugen ex eo, quod sunt filii Dei, i. e. ex animo regenerato, sondern ex eo, quod sunt filii mundi. Auch im Wiedergebornen bleibt noch die Concupiscenz (zwar nicht als Schuld oder herrschendes Prinzip, wol aber als nachwirkendes Moment, zum Kampfe gesetzt); sie befinden sich nicht im Zustande vollkommener Heiligkeit, sondern werdender, und zwar nicht von außen hinein, sondern von innen heraus; somit wird der Körper nur allmählig und zuletzt vom Geiste durchklärt, und die körperlichen Acte der Wiedergebornen tragen nicht ein geistig-reines, sondern ein körperlich-sinnlich-sündliches Gepräge. Auch aus dem Samen des veredelten Baumes entsteht ja ein Wildling.

Durch die propagatio reatus et poenae ist nun die ganze Menschheit von der Sünde durchdrungen, eine *massa perditionis* geworden; jedoch nicht

ſo, daß die Sünde durch die Fortpflanzung ſubſtantiell in der Menſchheit geworden wäre, ſondern ſie pflanzt ſich mit der Natur als eine Corruption an derſelben fort.

Ille, in quo omnes moriuntur, praeter quod eis, qui praeceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes. — A primis hominibus admissum est tam grande peccatum, ut in deterius eo natura mutaretur humana, etiam in posteros obligatione peccati et mortis necessitate transmissa.

*Natura in deterius mutata generat peccatores.* — In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura, illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt. — Deus creavit hominem rectum, naturarum auctor non utique vitiorum, sed sponte depravatus justeque damnatus depravatos damnatosque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis sigillatim creata et distributa *forma*, *in qua singuli viveremus*, sed jam *natura* erat *seminalis*, *ex qua propagaremur*, qua scilicet propter peccatum vitiata et vinculo mortis obstricta justeque damnata non alterius conditionis homo ex homine nasceretur.

Semipelagianiſche Lehre. Sie hielt die Mitte zwiſchen beiden; zwar nicht Fortpflanzung der Sünde (organiſch-cauſaler Nexus), aber auch nicht Iſolirung der Sünden von dem Falle und von einander, ſondern ein hiſtoriſcher Nexus. Das Verderben der geſammten Menſchheit datirt von dem Sündenfalle, er iſt der erſte hiſtoriſche Act, ſeit welchem in ununterbrochener Folge das Verderben in der Menſchheit graſſirt und wächſt.

### IV. Gnade und Erlöſung (Prädeſtination).

Pelagianiſche Lehre. Die menſchliche Natur iſt mit allen zur Erfüllung ihrer Beſtimmung erforderlichen Anlagen ausgerüſtet, folglich auch mit der ſittlichen Kraft zur Ausübung des Guten. Dieſe Ausrüſtung iſt göttliches Werk und Geſchenk. Es kommt nur auf den Gebrauch an, den der Menſch von dieſer göttlichen Gabe macht. Von Gott hat er das Können empfangen, das Wollen und Sein iſt ſeine Sache; Letzteres hat das Erſtere zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung, inſofern hängt der Menſch immer von der göttlichen Gnade ab; das Können iſt auch gegen unſern freien Willen in uns vorhanden und wirkſam, das Wollen und Sein aber nicht. (Primum illud, i. e. *posse* ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit; duo vero reliqua, i. e. *velle* et *esse*, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt.) So kann zwar der Menſch durch ſeinen freien Willen ſeine Beſtimmung erreichen, aber nicht ohne Beiſtand der göttlichen Gnade. (Liberum sic confitemur arbitrium ut dicamus, nos semper Dei indigere auxilio.) Letztere iſt zwar nicht abſolut nothwendig, ſie erleichtert uns nur die Erreichung unſerer Beſtimmung, ſie iſt nur relativ nothwendig, d. h. gerade nicht unentbehrlich, aber auch nicht überflüſſig und unnöthig. Für jeden einzelnen Act iſt die Gnade nämlich inſofern nothwendig, als das göttlich verliehene Können dabei in Anwendung kommt. „Verdammt ſei, wer meint, die Gnade, vermöge deren Chriſtus in die Welt kam, die Sünder ſelig zu machen, ſei nicht nothwendig, jede Stunde, jeden Augenblick, zu jeder That!“ (Deus gratiae suae auxilium subministrat, ut, quod per liberum facere jubentur arbitrium, *facilius* possint implere per

gratiam.) Zum Begriff der gratia gehören alle göttlichen Liebeswohlthaten, namentlich alle von Gott der Menschennatur ursprünglich mitgetheilten sittlichen und geistigen Kräfte; doch giebt es auch über- und außernatürliche Gnadengaben, dahin gehört namentlich die Offenbarung A. u. N. Ts. An dieser Gnade haben alle Menschen Theil; sie muß aber von allen verdient werden, und wird nach Maßgabe des Verdienstes (d. h. des Gebrauchs der verliehenen Naturanlagen) ertheilt; die Christen haben des besseren Gebrauches ihrer Kräfte wegen mehr Antheil, als die Heiden (in omnibus est liberum arbitrium per naturam, in solis Christianis juvatur a gratia).

Anm. 4. Innere Gnadenwirkungen anzunehmen, ist der Pelagianismus nicht sehr geneigt, weil sie ihm den freien Willen zu beeinträchtigen scheinen. Wo er an solche anstreift, geschieht es in sehr unbestimmten Ausdrücken, z. B. Deus oculos cordis aperit, multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat, benedicit, sanctificat, provocat, die alle auch eine Beziehung auf die äußerliche Gabe der Offenbarung zulassen. Die wichtige Stelle Phil. 2, 13 erklärt Pelagius: Gott wirkt das Wollen, d. h. er wirkt, daß wir wollen was gut und heilig ist (nicht etwa durch innere Gnadenmittheilung) dadurch, daß er uns anregt und entzündet durch die dem Geiste vorgehaltene Verheißung der künftigen Herrlichkeit und Belohnung; indem er durch die tiefe Weisheit seiner Offenbarung unsern Willen zur Anbetung anregt und in ihm die Sehnsucht nach Gott erweckt; indem er das Gute uns anräth und durch Verheißung annehmlich macht. Doch fehlt der Begriff der göttlichen Hülfe nicht, wiewol sehr unbestimmt und meist äußerlich gefaßt. (Gratiam nos non in lege tantummodo, sed et in *Dei* esse *adjutorio* confitemur. Adjuvat enim nos Deus *per doctrinam et revelationem suam*, dum cordis nostri oculos aperit; dum nobis, ne praesentibus occupemur, *futura demonstrat;* dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis *illuminat.* — Pure atque simpliciter ad peccandum et ad non peccandum *integrum* liberum arbitrium habere nos dicimus, quod in omnibus bonis operibus *divino adjuvatur* semper *auxilio.*)

Diese Gnade ist eine in stufenweiser Steigerung die Menschheit ihrem Ziele entgegenführende, eine erziehende; drei Zeitalter sind zu unterscheiden (gradus justitiae): a) das der natürlichen, in's Herz geschriebenen Erkenntniß Gottes ohne den Buchstaben des Gesetzes (justitia ex natura), an welcher auch die Heiden Theil haben; b) das der Offenbarung des positiven Gesetzes, welche das durch sündige Gewohnheit verdunkelte Licht des Verstandes wieder aufhellte (justitia ex lege), an ihr haben nur die Juden Theil; c) das der durch Christi Menschwerdung vermittelten Offenbarung der Gnade (justitia ex gratia), die radicale Cur der durch Sündengewohnheit verderbten Menschennatur, welche das Gesetz nicht zu bewerkstelligen vermochte, an welcher alle Menschen Theil haben. Jede dieser drei Stufen war zu ihrer Zeit zur Seligkeit hinlänglich; jetzt freilich nur die dritte.

Bei Vertheilung dieser Gnadengaben kann Gott nicht nach prädestinatianischer Willkühr handeln; denn alle Willkühr ist Ungerechtigkeit und Gottes unwürdig. Er muß sich dabei nach dem Maße menschlichen Verdienstes richten; dieses letztere besteht aber in der freien Willensbestimmung des Menschen, in der größeren oder geringeren Neigung, mit welcher der Mensch selbstständig den göttlichen Gnadenerweisungen zuvor- und entgegenkommt. Ohne diese kann die Gnade nicht wirken, außer zwingend, eine zwingende Gnade aber giebt es nicht. Alle göttlichen Gnadenwirkungen concentriren sich und erscheinen in der Form einer Offenbarung, die geglaubt und angenommen werden muß, um wirksam zu sein; deshalb kann sie auch nicht mit der menschlichen

Vernunft, als dem Organe der Aufnahme, in Widerstreit stehen; die Schrift kann nichts enthalten, was die Vernunft als einen Gegensatz gegen Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit betrachten muß; und kommen härtere Ausdrücke in dieser Beziehung vor, so müssen sie der Vernunft analog gedeutet werden.

Heilsam und nothwendig ist die göttliche Gnade schon deshalb, weil durch die lange Sündengewöhnung die menschliche Natur doch sittlich ent- und ausgeartet ist; allein hauptsächlich deshalb, weil sie intellectuell uns Lehren mittheilt, welche unsere Vernunft allein nicht würde erkannt haben (z. B. Trinität, Auferstehung u. s. w.) und weil sie sittlich in den consiliis evangelicis Rathschläge zu den operibus supererogatoriis (im Mönchsthum und in der Ascese) giebt, welche das allgemeine Gesetz nicht fordert, und welche zu ihrer Vollbringung ein Hinausbilden der menschlichen Natur über die ihr verliehenen Anlagen erfordern. Doch sind diese stets freie Erweisungen der Liebe zu Gott, und wirken einen über die gewöhnliche christliche Tugend (ἀρετή) sich erhebenden Tugendzustand (ἄσκησις), der auch wiederum dem Menschen größeres Verdienst erwirbt.

Nach der Lehre von der Gnade bildete sich auch die Lehre von der Erlösung und dem Erlöser aus. Die negative Seite dieses Werkes, die Sündenvergebung und Heilungskraft, mußte bei der Ansicht von der Unverdorbenheit oder nur theilweisen Verderbniß der menschlichen Natur beschränkt werden. Die von Gott ursprünglich gut geschaffene Menschennatur braucht nur noch verbessert und veredelt zu werden, nämlich zur höhern Stufe der Kindschaft Gottes entwickelt. Gott führt uns durch die Erlösung zu einem solchen Grade der Seligkeit, den wir mit eigner Kraft nicht hätten erlangen können (Christus quos condendo fecerat bonos, facit innovando adoptandoque meliores). Christus vollbrachte die Erlösung durch Offenbarung göttlicher Wahrheiten, die wir mit unserer Vernunft nicht würden gefunden haben, und dadurch, daß er uns allen ein vollkommenes Vorbild christlicher Tugend gab. Adam gab uns allen das erste Beispiel der Sünde, Christus das vollkommener Tugend; doch war Christus weder der erste, noch der einzige, der das göttliche Gesetz ohne Sünde erfüllte, nur der sittlich vollkommenste; es gab vor und außer ihm sündlose Menschen. Der höhere Grad der Tugend Christi lag eben darin, daß er nicht nur das Gesetz erfüllte, sondern Werke höherer Vollkommenheit that, und zu diesen auch in den consiliis evangelicis die Anweisung gab. (In Christo exacta justitiae norma resplenduit — Christus justitiae forma non prima, sed maxima.)

Wie wir im Sündigen Nachahmer Adams sind, so in der Tugend Christi; ein tieferer Zusammenhang findet nicht statt. Um uns zur Nachahmung zu ermuntern, belehrte uns Christus über die Belohnung der Tugend in der ewigen Seligkeit. Dazu kommt dann noch die negative Seite der Rechtfertigung; nämlich dem größeren Theile der Menschheit, der gesündigt hatte, vergab Christus die Schuld, und dadurch verlieh er ihnen neue Lust und Kraft, dem sinnlichen Reize der Sünde zu widerstreben; die Sündenvergebung ist nicht Erlaß einer Erbschuld, ebensowenig willkührlicher Erlaß einer Schuld, sondern eine göttliche Nachsicht, die auch einen geringen Grad möglicher sittlicher Leistung nicht verschmäht. Ebenso ist von der Rechtfertigung der Begriff einer bloßen Gerechterklärung, oder der Uebertragung fremden Verdienstes nach absoluter Willkühr fern zu halten; sie ist Stärkung unserer sittlichen Kraft durch Anreizungsmittel zum heiligen Leben, nämlich durch Verheißung der Seligkeit unter der Bedingung der Gesetzerfüllung, durch das Beispiel Christi und durch

die Dankbarkeit für die Sündenvergebung und Christi Fleischwerdung, Offenbarung und Opfertod.

Die Ertheilung seiner Gnadengaben hat Gott an das Sacrament der Taufe geknüpft, jedoch nicht so, als ob wir erst in ihr und nur durch sie derselben theilhaftig würden. Für die Erwachsenen, die gesündigt haben, ist sie eine Versicherung der Sündenvergebung, doch ist sie auch schon den Kindern zu ertheilen, damit die Kräfte der Freiheit durch die Gnade bei ihnen unterstützt werden und das ursprünglich Gute sich veredle. (In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam in solis Christianis (baptizatis) juvatur a gratia. Infantes debere baptizari in remissionem peccatorum secundum regulam universalis ecclesiae et secundum evangelii sententiam confitemur, quia Dominus statuit, regnum coelorum nonnisi baptizatis posse conferri; quod quia vires naturae non habent, conferri necesse est per gratiae libertatem.) Ja die Taufe hat für alle eine gewisse sündentilgende Kraft, sie erstickt nämlich eine Masse Sünden schon im Keime (infusa semel gratia baptismi uno virtutis suae impetu et compendio diversa et plurima delet peccata). Den Kindern verheißt Gott in der Taufe, ihnen ihre zukünftigen Sünden vergeben zu wollen; er kommt durch den Reichthum seiner unaussprechlichen Wohlthaten dem Willen der Kinder zuvor. So ist Kindertaufe und Taufe der Erwachsenen im Wesen nicht verschieden. Eine Taufe nicht nach den verschiedenen Umständen zu verändern, sondern nur nach dem verschiedenen Grade der Empfänglichkeit derer, die sie empfangen, ihnen Gaben auf verschiedene Weise spendend. Wer da läugnet, daß die Taufe den Kindern nöthig sei, der sei verdammt!

Augustinische Lehre. Durch den Fall wurde das göttliche Leben im Menschen nicht vernichtet, sondern nur verringert; gefallen sein heißt nicht: Nichtssein, sondern nur dem Nichts sich nähern. (Non in eo penitus exstincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei [de civ. Dei 22, 24.]) Ein Rest des göttlichen Ebenbildes ist noch im Menschen, hauptsächlich die formale Freiheit; sie gehört unter die dona naturalia, und kann durch Erfüllung mit realem Inhalte selbst real werden, d. h. nicht nur Möglichkeit zum Guten, sondern Kraft zur Verwirklichung desselben. Dieses residuum virium naturalium weiset uns zu Gott hin, ohne uns zu ihm führen zu können; obgleich wir uns im unnatürlichen Zustande der Knechtschaft befinden, ist doch unsere Bestimmung, wieder zu der natürlichen Gemeinschaft mit Gott zu gelangen. Der Anknüpfungspunct für das göttliche Leben im Menschen sind eben jene Reste des göttlichen Ebenbildes. Es giebt überhaupt nur ein Doppeltes, entweder ein Leben in und mit Gott, die Natur der Gnade untergeordnet und durch sie geheiligt, oder ein Leben ohne Gott (des vom höchsten Gute abgefallenen Willens), in Selbstsucht und Sünde. Das erstere kann wie alles Gute, ja die Welt selbst (bei aller Außerweltlichkeit Gottes), nur dadurch bestehen, daß Gott dem Menschengeiste gewissermaßen immanent wird; der Mensch ist nicht wie eine einmal aufgezogene Maschine, die nur ihren Gang geht, sondern in steter Abhängigkeit von Gott; der Menschengeist verhält sich zu Gott, wie das Auge zum Lichte, es bedarf steter Gegenwart und Nachhülfe desselben, der göttlichen Gnade.

Der Begriff der Gnade wird durch den der Offenbarung nicht gedeckt; Offenbarung des Gesetzes kann den Menschen nicht zur Seligkeit führen, weil ihm die Kraft fehlt, dasselbe zu erfüllen; sie weckt in ihm nur die Erkenntniß seiner Ohnmacht und das Gefühl des Bedürfnisses, die Sehnsucht nach Gnade und Erlösung; die Offenbarung der göttlichen Wahrheiten und

Erlösungsthaten muß sich im Menschen durch den Glauben zum innern Leben der Liebe gestalten, durch welche der Mensch das Gesetz erfüllt. (Proinde per legem gratia demonstratur, ut lex per gratiam compleatur.) Die Gnade ist Einwirkung Gottes auf das innere Leben und Bewußtsein der Menschen, ein lebendiges Erkennen und Anerkennen des Geoffenbarten wirkend. (Haec gratia si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere *per se ipsum*.) Sie zerfällt in 2 Haupttheile: den negativen der Sündenvergebung, und den positiven der Mittheilung göttlicher Lebenskräfte. Wenn ein Hinkender geheilt wird, heilt nicht nur die Wunde zu, sondern er erhält auch Kraft zum Gehen. Also auch die Sündenvergebung ist nur ein Theil der Gnade, und nach derselben wird der Mensch nicht seiner eigenen Kraft wiederum überlassen; denn die Gnade ist nichts bloß Aeußerliches, nichts, was zum Menschen bloß in eine Beziehung tritt, mitten im Menschen selbst wirkt sie als Lebenskraft, als treibendes und vollendendes Prinzip, als Schöpferin des göttlichen Lebens in der Creatur. Sie ist streng von der natürlichen Gnade zu scheiden, durch welche wir z. B. vernünftige Geschöpfe sind, durch welche ein Mensch vor dem Andern durch körperliche und geistige Begabung sich auszeichnet, so wie von der blos belehrenden Gnade (im Gesetz und der Offenbarung). Nicht nur das Können ist Sache der Gnade, sondern auch das Verwirklichen.

Diese Gnade ist eine freie, unverdiente, ein Act reiner göttlicher Willkühr, das liegt schon im Begriffe der Gnade selbst, denn was verdient ist, ist nicht Gnade; ferner liegt es im Begriffe des Menschen, der für sich nichts Gott Wohlgefälliges, also nichts Verdienstliches leisten kann. Sie wird dem Menschen nicht zu Theil: quod credidit, sondern ut credat. Das Heil, das uns durch die Gnade zu Theil wird, muß seinen Grund in Gott selbst haben; denn hätte es seine causa movens im Menschen, so wären wir unsere eigenen Erlöser. Von Verdienst könnte nur insofern die Rede sein, als Gott in uns durch uns das Gute wirkt und diese seine eigenen Thaten nach seiner Gnade als die unsrigen belohnt; Belohnung ist Gnade für Gnade.

Die Gnade ist dem Menschen absolut nothwendig, ohne sie ist durchaus keine Möglichkeit zum Guten; sie ist Anfang, Mitte und Ende des christl. Lebens. Der Geist der Gnade ist es, welcher den Glauben hervorbringt, gemäß welchem unsere Bitten, thun zu können, was das Gesetz verlangt, erhört werden.

Dabei heben aber Gnade und Freiheit sich nicht auf, vielmehr postuliren sie einander; sie verhalten sich, wie Licht und Auge; letzteres, obgleich zum Sehen befähigt, kann ohne ersteres nicht sehen, sich aber auch gegen dasselbe verschließen; das Licht kann ohne das Organ des Auges auf den Menschen nicht wirken. Die formale Freiheit ist die Voraussetzung der Wirksamkeit der Gnade in uns; ohne sie könnte der Mensch nie die Erlösung mit freiem Willen annehmen. Die Vermittlung Beider liegt in der Liebe, sie ist ein Ergreifen durchs Ergriffensein; sie thut das, was sie thun soll und kann, mit freiem Willen; die Gnade arbeitet in der Freiheit, die Freiheit mit der Gnade. Die Gnade entwickelt sich in der Form menschlicher Natur, vernünftigen menschlichen Bewußtseins, menschlicher Selbstbestimmung; daher wird sich der Mensch nie eines Zwanges bewußt, obwol unwiderstehlich gezogen (s. später). (Non gratia Dei lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur, sed quia imago Dei est, meretur hanc gratiam (zum Ebenbilde Gottes gehört die formale Freiheit). — Non sicut in lapidibus insensatis,

aut sicut in iis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram operatur in nobis Deus.)

Der Entwicklungsgang des geistigen Lebens gestaltet sich folgendermaßen: der Grundzug ist ein in stufenweiser Förderung die Menschheit erziehender Gnadenplan Gottes; zunächst weckt er durch die Offenbarung des Gesetzes im Menschen das Bewußtsein der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit, dadurch den Glauben an einen Erlöser, durch welchen der Mensch Rechtfertigung erlangt, d. h. negativ Sündenvergebung, positiv die Einpflanzung in die Gemeinschaft mit dem Erlöser (durch die heilige Taufe). Hierdurch werden seine geistigen Kräfte geheilt; mit der Gesundheit erlangt er besonders den freien Willen wieder, und dient nun der Gerechtigkeit mit freier Liebe. Dieses neue göttliche (weil gottgewirkte) Leben muß sich äußern in Werken der Liebe. Diese Umgestaltung wirkt die Gnade allein; sie geht allem Verdienst voraus, zieht den verderbten Willen des Menschen an mit innerer unwiderstehlicher Gewalt (gratia irresistibiliter, indeclinabiliter, insuparabiliter agens); so bringt sie die ersten Regungen des Guten hervor, Erlösungsbedürftigkeit und Glauben (*gratia praeveniens* oder *praeparans*). Dann schafft sie in ihm die Rechtfertigung und stellt den freien Willen zum Guten her (*gratia operans*). Der alte Mensch wird aber nicht mit einem Schlage vernichtet; in langem anhaltenden Kampfe werden dessen einzelne Glieder getödtet; das alte Prinzip des Todes und das neue des Lebens suchen eines das andere im Innern des Menschen zu verdrängen. In diesem Kampfe wird der befreite Wille des Menschen von der Gnade fortwährend unterstützt (*gratia cooperans*), bis das Böse überwunden und das Gute über den Kampf erhaben ist. Zur Sündenlosigkeit auf Erden schon bringt die Gnade Keinen, warum? ist dem unbegreiflichen Rathschlusse Gottes anheimzustellen. Die Concupiscenz stirbt als treibende Macht auch im Wiedergebornen nicht völlig ab, und reagirt gegen das neue Leben; doch ist dies eine weise Einrichtung Gottes; der Mensch würde, wenn er dem Kampfe plötzlich entnommen wäre, leicht in Trägheit und Hochmuth verfallen; so lange er aber das völlige Anschauen Gottes, die ungetrübte Einheit mit ihm noch nicht genießt, wird er immer wieder an sein Nichts erinnert, das ihm nicht so klar werden würde, wenn er nur die Vergleichung mit der unendlich tief unter ihm stehenden Creatur hätte. Der letzte Act der vollendenden Gnade ist die Aufhebung der Concupiscenz; und diese Verklärung geht dann von innen nach außen über; auch der Leib wird verherrlicht, nicht nur aus dem todten ein lebendiger, sondern auch aus dem sterblichen ein unsterblicher (das ursprüngliche posse non mori in das non posse mori um- und übersetzt).

Wer der auf Erden nie aufgehobenen Gefahr, aus dem göttlichen Leben wieder herauszufallen, bis ans Ende glücklich entgeht, und im Kampfe siegreich ist, der hat das donum perseverantiae, die Gewißheit der vollendenden Gnade, und dieses erst ist der Beweis, daß er zum Leben prädestinirt ist.

Begriff der Prädestination. Der Nachkomme des gefallenen Adam hat an und für sich keine Freiheit zum Guten; nur durch die Gnade kann er dazu gelangen, aber nicht alle gelangen dazu. Der Grund dieser Erscheinung liegt in dem ewigen, unbedingten Rathschlusse Gottes (decretum absolutum), nach welchem er beschlossen hat, aus der massa perditionis eine bestimmte Anzahl zu retten und zum Leben gelangen zu lassen (praedestinatio absoluta), die übrigen der verdienten Strafe zu überlassen (reprobatio). Dieser göttliche Rathschluß ist nicht bestimmt durch das Verhalten der Menschen, denn alles menschliche Gute ist erst eine Folge der Prädestination; eben

ſo wenig durch die göttliche Präſcienz von demſelben. Der Grund iſt einzig und allein das Wohlgefallen des göttlichen Willens, und dieſes iſt für uns zwar ein geheimnißvolles, aber gewiß nicht grundlos, ſondern eine Manifeſtation der tiefſten göttlichen Weisheit, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. In der Prädeſtination ruht die Gnade, als in ihrem tiefſten Grunde, durch letztere offenbart ſich die erſtere. Der Begriff der Prädeſtination iſt der eines wirkſamen Vorherwiſſens; in der Sphäre des Guten iſt Gottes Präſcienz zugleich Prädeſtination, denn das Gute weiß er als ſein Eignes, als das, was er will und wirkt, voraus. Das Böſe weiß Gott zwar auch voraus, aber als ein fremdes, von ihm nicht Gewolltes noch Gewirktes.

Anm. 5. Doch braucht auch Auguſtin, aber wol nicht in prägnantem Sinne, den Ausdruck praedestinati ad sempiternum interitum in Joh. tract. 48.

Prädeſtination kann nicht ohne Präſcienz, wol aber Präſcienz ohne Prädeſtination ſein. Die Prädeſtination führt durch die Unwiderſtehlichkeit der Gnade alle Prädeſtinirten zum Ziele, ihr Gipfelpunct, ihr einziges und ſicherſtes Zeichen, iſt das donum perseverantiae (ipse eos facit perseverare in bono, qui facit bonos. Qui autem cadunt et pereunt, in praedestinatorum numero non fuerunt); doch liegt ſie nicht außerhalb des menſchlichen Willens, ſondern in deſſen Sphäre, wer prädeſtinirt iſt, will ſelig werden; daß er es will, iſt Folge der Prädeſtination. (Spiritu sancto accenditur voluntas eorum, ut ideo possint, quia sic volunt; ideo sic velint, quia Deus operatur, ut velint. Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur.) Gott will, daß Allen geholfen werde; da nun Gottes Wille ein wirkſamer iſt, ſo kann Allen nur heißen: Allen, die prädeſtinirt ſind; oder: Alle, die ſelig werden, werden durch Gottes Willen ſelig. Die Zahl der Prädeſtinirten iſt aber nicht eine zufällige, denn in Gott iſt kein Zufall, ſondern eine unveränderlich von Gott feſtgeſetzte, nämlich ſo viel als nöthig ſind, die Zahl der gefallenen Engel zu erſetzen, und die dadurch entſtandene Lücke auszufüllen. Es ſind Wenige im Vergleich mit den reprobatis, an ſich aber Viele. Daß überhaupt Prädeſtinirte ſind, iſt ein Beweis, daß Gott gütig iſt; denn wir haben auf Erlöſung keinen Anſpruch, und dürfen uns nicht beklagen, daß Gott uns der verdienten Strafe überläßt; daß reprobati ſind (dadurch, daß die Unwiderſtehlichkeit der Gnade der Macht der Concupiscenz in ihnen kein Gegengewicht hält) und daß Gott ſie der verdienten Verdammniß überläßt, iſt ein Zeichen ſeiner Gerechtigkeit. Gnade wie Gerechtigkeit haben ihre Abſtufungen, in deren Geſammtheit ihre Herrlichkeit erſcheint; die Gnade: Engel, die nie gefallen ſind, Menſchen, die gefallen ſind, und erlöſt werden; die Gerechtigkeit: Engel, die nicht erlöſt werden können, Menſchen, die zwar erlöſt werden könnten, die aber Gott ihrer ewigen Strafe überläßt.

Praedestinatio est praescientia et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicunque liberantur, ceteri autem in massa perditionis justo divino judicio relinquuntur. — Inter gratiam et praedestinationem hoc tantum interst, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio, ipsius praedestinationis effectus. — In sua quae falli mutarique non potest, praescientia opera sua disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinatio. — Voluntati Dei, qui etiam illa, quae futura sunt, fecit, humanae voluntates non possunt resistere, quominus faciat ipse, quod vult; quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus quod vult, cum vult, facit. — Quicumque — praedestinati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, jam

filii Dei sunt, et omnino perire non possunt. — Quicumque ab illa originali damnatione ista divinae gratiae largitate discreti sunt, procuratur eis audiendum evangelium, et cum audiunt, credunt et in fide, quae per dilectionem operatur, usque in finem perseverant, et si quando exorbitant, correpti emendantur. — Quotquot ex hac stirpe gratia Dei liberantur, a damnatione utique liberantur, qua jam tenentur obstricti. Unde etiam si nullus liberaretur, justum Dei judicium nemo juste reprehenderet. Quod ergo pauci in comparatione pereuntium, in suo vero numero multi liberantur, gratia fit, gratis fit, gratiae sunt agendae, etc.

In den Gnadenzuſtand des neuen Lebens tritt der Menſch durch die Taufe ein; ſie iſt gleichſam ein stigma militare, ein character militaris, ein Zeichen, das den Streitern Chriſti aufgebrannt wird, wenn ſie in ſeinen Dienſt treten, und das gegen ſie Zeugniß ablegt, wenn ſie ihre Fahne verlaſſen; daher ein character indelebilis. Sie iſt ſowol ein Specificum gegen die Erbſünde, als gegen die Thatſünde, inſofern in ihr ein Prinzip der Sündenvergebung mitgetheilt wird, das ſich aufs ganze Leben erſtreckt. Auch den Kindern iſt ſie ſchon zu ertheilen; der Glaube der Kirche, welche im Geiſte der Liebe die Kinder Gott darbringt, vertritt deren eignen Glauben. Wie die Kinder in der gemeinſamen massa perditionis durch die Erbſünde befangen ſind, ſo können ſie auch nur durch das Lebensprinzip der gemeinſamen Kirche, durch welches ſie getragen werden, gerettet werden. Zwar haben im ſtricten Sinne die Kinder noch keinen Glauben, wol aber einen Keim deſſelben; und ſelbſt wenn ſie keinen hätten, ſo ſteht doch in ihrem Herzen der göttlichen Gnade und ihrer Einwirkung kein Hemmniß des widerſpenſtigen Willens entgegen (nullus obex voluntatis). Wie ein Kind, ehe es ſein ſelbſtſtändiges leibliches Daſein ausgebildet, ohne Bewußtſein deſſen, was es thut, an der Mutterbruſt ruht, und durch die natürlichen Kräfte ſeiner leiblichen Mutter getragen wird, ſo wird es vor ſeiner ſelbſtſtändigen geiſtigen Entwicklung, durch die Lebenskräfte der geiſtigen Mutter der Kirche, die es ohne Bewußtſein durch die Taufe in ſich aufnimmt, getragen. Die Taufe wirkt Erlaß der Erbſünde, als einer früheren Schuld, tilgt aber nicht ihre Wirkſamkeit zu neuer Sünde und Schuld (die Concupiscenz: peccatum baptismo praeterit *reatu*, manet *actu*). Die völlige Tilgung der Sünde wird erſt durch das zweite Mittel gewirkt, durch die vom Geiſte gewirkte Realiſirung der Lebensgemeinſchaft mit Chriſto in der Heiligung (occulta atque interna mirabilis ac ineffabilis potestas operans in cordibus), deren Keime eben in der Taufe, als dem Bade der Wiedergeburt, uns eingeſenkt werden. Durch die Aufhebung des reatus peccati wirkt die Taufe auch in den Kindern die Fähigkeit, vollkommen ſelig zu werden. (Si percepto baptismate de hac vita emigraverit [infans], soluto reatu, cui naturaliter erat obnoxius, perficietur in illo lumine veritatis, quod incommutabiliter manens in aeternum, justificatos praesentia creatoris illuminat.)

Anm. 6. Dieſer Prädeſtinationsbegriff Auguſtins wurde im Verlauf der Streitigkeiten überboten und gemildert. Ueberboten in dem, wahrſcheinlich von einem Semipelagianer geſchriebenen, Werke Praedestinatus, das, um Auguſtins Lehre ad absurdum zu führen, daraus die ſchärfſten Conſequenzen zieht. Alle freie Selbſtbeſtimmung des Menſchen iſt aufgehoben durch die göttliche Prädeſtination; dieſe iſt eine doppelte, ſowol zum Leben in der Gerechtigkeit als zum Tode in der Sünde. Der göttliche Wille iſt unwiderſtehlich; die von Gott einmal zum Leben Prädeſtinirten werden ſelig, auch wenn ſie nicht wollen, ja wenn ſie ſich vernachläſſigen und ſündigen (ein Beweis iſt Paulus); die zum Tode Prädeſtinirten mögen thun, was ſie wollen, arbeiten, ſich beſtreben, beten, Almoſen geben, in der Schrift leſen; ihnen hilft Alles

nichts (ein Beweis ist Judas, der verloren ging, obwol er täglich des Umgangs Christi genoß).

Quem *voluerit* Deus sanctum esse, sanctus est, aliud non erit; quem *praescierit* esse iniquum, iniquus erit, aliud non erit. Praedestinatio enim Dei jam et *numerum justorum et numerum constituit peccatorum*, et necesse erit, constitutum terminum praeteriri non posse — dicimus, praedestinasse Deum homines sive ad justitiam, sive ad peccatum. — Invictus enim in sua voluntate permanet Deus, cum homo assidue superatur. Si ergo invictum confitemini Deum, confitemini et hoc, quia quod eos voluit ille, qui condidit, aliud esse non possunt. Unde colligimus apud animum, quia quos Deus semel praedestinavit ad vitam, etiamsi negligant, etiamsi peccent, *etiamsi nolint*, ad vitam perducentur *inviti*, quos autem praedestinavit ad mortem, etiamsi currant, etiamsi festinent, sine causa laborant (Praedestinatus). — Lucidus mußte das Anathema über die Behauptungen aussprechen: quod praescientia Dei hominem violenter compellat ad mortem, vel quod cum Dei pereant voluntate, qui pereant — alios deputatos ad mortem, alios ad vitam praedestinatos. (Es ist freilich die Frage, ob er sie in diesem Sinne vorgetragen, oder ob er unter deputatos nicht das augustin. reprobatos verstanden.)

Dagegen wurde von Augustins Anhängern sein Prädestinationsbegriff gemildert, hierher gehört namentlich *Prosper Aquitanus*. Die Sünde ist abzuleiten aus der freien Willensthat Adams; Präscienz und Prädestination ist nicht eins; nur im Guten, das in Gottes Wesen seinen Grund hat, fällt es zusammen; in Bezug auf's Böse ist Gottes Präscienz nicht Prädestination: Gott weiß das Böse als etwas seinem Wesen und Willen Fremdes. Daher kann Gott wol zum Guten und zum Leben prädestiniren, nicht aber zum Verderben. Letzteres hat seinen Grund nicht im Willen Gottes (denn bei Gott findet selbst in der praedestinatio absoluta keine Willkühr statt), sondern in der Willenswiderspenstigkeit der Menschen. Bei aller scheinbaren Schwierigkeit hinsichtlich der Lösung dieses Problems muß uns der Gedanke trösten, daß Gott nichts thun kann, was gegen seine Weisheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit läuft.

Am geistreichsten ist dieser gemilderte Augustinismus durchgeführt in dem Werke *de vocatione gentium*, das mit großer Wahrscheinlichkeit Leo I. von Rom zugeschrieben wird: Zwischen Gnade und freiem Willen ist vollkommene Harmonie, eines nicht denkbar ohne das andere; hebt man den freien Willen auf, so fehlt das Organ, hebt man die Gnade auf, der Urquell alles Guten. Es giebt überhaupt im geistigen Leben des Menschen 3 sich abstufende Standpuncte: der niedrigste ist der der *voluntas sensualis*, des bloß auf's Sinnliche, Irdische gerichteten Willens, gewissermaßen der reine thierisch-sarkische Zustand; höher steht der der *voluntas animalis*, ein ethisch-psychischer Zustand. Der Wille erhebt sich über das Sinnliche zum Uebersinnlichen, kommt aber nicht weiter, als die natürliche Kraft reicht, die von der Erkenntniß der Wahrheit unterstützt wird; er ist vom göttlichen Leben noch nicht durchdrungen, daher schwankend, wandelbar, leicht zum Bösen zu verführen; endlich der höchste ist der der *voluntas spiritalis*, des vom Geiste Gottes durchdrungenen, zu dessen Organ gewordenen Willens. Auf dieser Stufe ist der Mensch so weit über das Sinnliche erhaben, daß er Alles, sein ganzes geistiges, wie leibliches Leben auf Gott bezieht. Dieser geheiligte Wille ist der Quell alles wahrhaft Guten; auf diesem Standpuncte ist alles göttlich und menschlich zugleich, göttlich in Bezug auf die wirkende Ursache, menschlich in Bezug auf das Organ, durch welches dieselbe wirkt. Die Gnade wirkt präparatorisch, indem sie den Willen vom Sinnlichen befreit und bereit macht, ihre Gaben anzunehmen (ut in eo, quem vocat, primum sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparet voluntatem). Für den zweiten Zustand reicht die allgemeine Gnade aus (gratia generalis, generalia gratiae auxilia), d. h. die natürlichen, von

Gott allen Menschen verliehenen Gaben, so wie die allen Menschen gemeinsamen Heilswahrheiten der Offenbarung; Gott hat nämlich durch das Gesetz seinen Willen, durch das Evangelium seinen Rathschluß, alle Menschen selig zu machen, offenbart, und sich im Werke der Schöpfung dem vernünftigen Geiste in seiner göttlichen Allmacht und Herrlichkeit manifestirt (humanis cordibus quaedam externae legis tabulae praebebantur, ut in paginis elementorum ac voluminibus temporum communis et publica divinae institutionis doctrina legeretur). Diese Offenbarung bringt uns so weit, daß wir erkennen, wie Gottes Schöpfergeist alles durchdringt, und auch wir nur in ihm und durch ihn existiren können (implente omnia spiritu Dei, in quo vivimus, movemur et sumus). Dieser äußern Gottesoffenbarung muß eine innere zur Seite gehen, die uns dieselbe verstehen und fürs Leben fruchtbar machen lehrt; die innere Geistesmittheilung Gottes an den Menschen, durch welche wir in das Geistesleben selbst eingepflanzt werden. Diese *gratia specialis* ändert dann unsern Willen zur voluntas spiritalis um durch den Glauben, und führt uns zur Vollendung. Die Offenbarung Gottes kann ohne den heiligen Geist nicht verstanden werden, oder sie wird mißverstanden; so verstanden die Heiden die göttliche Manifestation in der Schöpfung falsch, ertödteten durch Aberglauben ihr Gottesbewußtsein und wandten sich immer weiter vom wahren Lichte ab (quod illuminante Dei gratia invenerunt, obcaecante superbia perdiderunt. Relapsi a superna luce ad tenebras suas). Daß nun Gott Vielen sowol die äußere Offenbarung in der Schrift, als die innere Geistesmittheilung (die dona gratiae specialis) versagt hat, ist eine Thatsache, deren Grund wir nicht errathen können, weil unser Wissen Stückwerk ist, deren Wirklichkeit nur der Unverstand läugnen kann. Gewiß ist es, daß Gott auch dabei nach seiner Weisheit und Gerechtigkeit handelt; darin aber zeigt sich die Stärke des Glaubens, daß er auch durch solche im irdischen Leben unauflösbare Schwierigkeiten nicht irre gemacht werden kann (latet discretionis ratio, sed non latet ipsa discretio. Quanto hoc ipsum difficiliore intellectu capitur, tanto fide laudabiliore creditur).

Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. (Syn. Araus. c. 25.)

Per peccatum primi hominis inclinatum et attenuatum fuit liberum arbitrium ut nullus postea aut diligere Deum, sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum, quod bonum est, possit, nisi cum gratia misericordiae divinae *praevenerit*. Accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possunt et debent, si fideliter laborare voluerint, adimplere. In omni opere bono non nos incipimus et postea per Dei misericordiam adjuvamur, sed ipse nobis, nullis praecedentibus bonis meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismum cum ipsius adjutorio ea, quae sibi sunt placita, implere possimus. (Synod. Araus. conclus.)

Semipelagianische Lehre. Gratia und justificatio wird im august. Sinne gefaßt; die Gnade wirkt Alles, denn es ist schon Gnade, daß wir mit Vernunft und freiem Willen begabt sind, daß Gesetz und Taufe uns verliehen sind; sie unterstützt uns auch im Kampfe, sie lehrt uns das Gesetz verstehen, sie zieht unsern freien Willen mächtig (aber nicht unwiderstehlich) an zum Guten. Der freie Wille an sich ist zum Guten unzulänglich, und daher von eigentlichem Verdienst der Menschen keine Rede. Im Allgemeinen geht die Gnade allem menschlichen Verdienst voraus, in vielen Fällen auch die Berufung; zuweilen jedoch auch der freie Wille der Gnade; jedenfalls aber ist das, was die Gnade wirkt, mehr, als das, was der freie Wille leistet. Davon, ob

wodurch der mit Sünden behaftete Mensch von Gott die ewige Seligkeit erhält, sondern das nothwendige Mittelglied ist die Mittheilung der Gnade; wer diese Gnade hat, muß gute Werke thun, kann folglich nicht träg und sicher sein; letzteres ist vielmehr ein Beweis, daß er die Gnade noch nicht habe. Auch hebt die Prädestination die sittliche Schuld nicht auf: hierüber, als über ein großes Geheimniß, läßt sich freilich nur sagen: Gott befreit Niemanden ohne die freieste Barmherzigkeit und verdammt Niemanden ohne die unpartheiischeste Gerechtigkeit. Wem die Gnade nicht gegeben ist, dem ist sie mit Recht nicht gegeben. Ebensowenig ist es thöricht, Andere vor dem Falle zu warnen oder zu sittlicher Anstrengung zu ermuntern; denn vorerst weiß man nicht, wer prädestinirt sei, wer nicht; wir müßen voraussetzen, daß Jeder prädestinirt sei, mit dem uns Gott zusammenführt, und deshalb an ihrem Heile mitarbeiten; sodann kann Gott allerdings auch ohne Mittelursachen, als Ermahnung, Zurechtweisung, Fürbitte von unserer Seite auf das Gemüth des Sünders wirken, aber Gott hat uns zu Werkzeugen seiner Gnade bestimmt; wer wahrhaft gläubig ist, der thut das Gute, weil es Gott befohlen, und fragt nicht nach dem Erfolge: Ermahnung Anderer und Fürbitte können für uns nothwendig sein, und ihre Vernachlässigung als Unterlassungssünde von unserer Seite gestraft werden, selbst wenn sie bei Anderen nichts würden gefruchtet haben. Wer dergleichen unterläßt, beweist, daß er den Geist der Gnade noch nicht habe. Schon aus der Nothwendigkeit der Taufe geht die Wichtigkeit der Gnadenmittel hervor; sie sind von Gott geordnete Mittelursachen, in die er seine Gnade gelegt, und in welchen sich die Gnade auslegen und verwirklichen soll. Ein Prädestinirter, der an der Nothwendigkeit derselben zweifelt, würde dadurch zeigen, daß er nicht prädestinirt sei, denn es wäre ein Zeichen grober Unwissenheit. Ebenso sind die Zuchtmittel der Kirche eine von Gott für den Prädestinirten geordnete heilsame Arznei; für den Nichtprädestinirten gehören sie zu den quälenden Strafen und zu den Zeugnissen wider ihn, daß er ohne Entschuldigung sei. Ueberhaupt weiß kein Mensch eher, ob er prädestinirt sei, als bis er im Tode erfahren, daß er auch das donum perseverantiae habe, folglich sind Jedem sittliche Anstrengung und Gebrauch der gottgeordneten Gnadenmittel nothwendig. Wer sich durch die Lehre von der Prädestination zu Trägheit und Hochmuth verführen läßt, der zeigt, wie wenig er dieselbe fasse, da sie ja zur tiefsten Demuth führen muß und den Menschen zeigt, wie er alles auf Gott beziehen und sich des Herrn allein rühmen müsse.

Andere wurden durch diese Lehre zu Seelenangst, Zweifel an der Seligkeit und so zur Verzweiflung gebracht, daß sie sich allen Lastern ergaben. Augustin bemerkt gegen sie: Verzweiflung ist nicht Demuth; wer die Prädestination zum Deckmantel der Sünde nimmt, zeugt gegen sich selbst, daß er schlecht sein will.

## §. 81.

## Geschichtlicher Verlauf des augustinisch-pelagianischen Streites.

### A. Kampf des Augustinismus mit dem Pelagianismus.

Pelagius (eigentlich Morgan, der am Meer Geborne), ein britischer Mönch, war ein Mann von ruhiger, verständiger Anschauung, und hatte ohne große innere Anfechtung, ohne bedeutende Kämpfe in der Mönchsascese sich herangebildet; dabei war er von einem tüchtigen sittlichen Ernste beseelt, aber durchaus ohne alle mystische, wie speculative Tiefe. Nach 400 kam Pelagius

nach Rom, wo er längere Zeit sich aufgehalten zu haben scheint; hier schrieb er seinen Commentar zum Römerbriefe und gewann an seinem Landsmanne Cölestius Scotus, einem Advocaten, einen an dialectischer Gewandtheit und logischer Consequenz ihm überlegenen Schüler. Schon in Italien faßte Pelagius einen gewissen Widerwillen gegen Augustins Lehre, weil er mit solchen häufig zusammentraf, welche dieselbe zur sittlichen Trägheit mißbrauchten. 411 gingen beide nach Africa, wo Pelagius seine epistola ad Demetriadem zum Lobe des Mönchsthums verfaßte, und eine Zeitlang mit Augustin in ziemlich freundschaftlichem Verkehre stand; er ging aber bald in den Orient, während Cölestius in Carthago blieb, hier durch seine strenge Asceſe sich viele Freunde erwarb, aber schon durch seine Behauptungen Anstoß erregte. Als er sich 412 um eine Presbyterstelle in Carthago bewarb, klagte ihn der Diacon Paulinus von Mailand vor einer Synode daselbst der Häreſie an; und obgleich er seine Behauptungen zum Theil milderte, zum Theil sich der Unbestimmtheit der kirchlichen Terminologie mit Glück bediente, wurde er doch excommunicirt. Man gab ihm folgende Sätze schuld: 1) Adam mortalem factum, quia sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset; 2) quoniam peccatum Adae ipsum solum laesit, et non genus humanum; 3) quoniam infantes, qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo Adam fuit ante praevaricationem; 4) quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat; 5) quoniam infantes, etiamsi non baptizentur, habeant vitam aeternam; 6) quoniam lex sic mittit ad regnum coelorum, quomodo et evangelium; 7) quoniam et ante adventum domini fuerant homines impeccabiles, i. e. sine peccato. Cölestius begab sich nach Ephesus.

415 kam Pelagius, der übrigens nicht alle Consequenzen des Cölestius theilte, nach Palästina. Hier war eben der orig. Streit zwischen Hieronymus und Johannes von Jerusalem (cf. §. 82) ausgebrochen; Hieronymus war in der Anthropologie strenger Augustinianer, und erkannte in Pelagius' Lehre origenistische Elemente; dazu kam, daß Pelagius den etwas eitelen Mann durch Angriffe auf seine exegetischen und polemischen Schriften gegen sich aufbrachte. Bei Hieronymus war damals der spanische Presbyter Paulus Orosius, Augustins Schüler. Pelagius schloß sich an die Origenisten an und stand bei ihnen in einigem Ansehen; deshalb trat Hieronymus, wiewol ohne ihn zu nennen, in einigen Schriften gegen ihn auf (ep. ad Ctesiphontem und dialogi c. Pelagian. I. III.), und als 415 in Jerusalem eine palästinensische Provinzialsynode unter Johannes' Vorsitz zusammentrat, verklagte ihn Orosius des Widerspruchs mit Augustin. Dessen Name aber hatte im Orient kein so bedeutendes Gewicht als im Occident; Johannes nebst seinen Bischöfen pelagianisirte selbst, und ohne ein Urtheil zu fällen, beschloß man, die Sache dem römischen Bischof Innocenz zu berichten. Zu gleicher Zeit verklagten die verbannten Bischöfe Heros von Arles und Lazarus von Aix, wahrscheinlich auf Hieronymus' Anregung den Pelagius auf der Synode von Diospolis (Lydda) unter Eulogius von Cäsarea; aber hier rechtfertigte sich Pelagius durch allgemeine, den orientalischen Begriffen ziemlich ähnliche Erklärungen über Natur und Gnade, und ward freigesprochen, nachdem er erklärt, die 412 zu Carthago verdammten Sätze des Cölestius gleichfalls zu verdammen. In ihrer Siegesfreude vergriffen sich die Freunde des Pelagius an den Klöstern der bethlehemitischen Mönche, deren Vorsteher Hieronymus war, thätlich, doch gewiß ohne Pelagius' Schuld. Nebenher ging ein ziemlich lebhafter Schriftenwechsel; gegen Hieronymus' Dialogen schrieb Theodor von Mopsuestia lib. V. πρὸς τοὺς λέ-

γοντας φύσει, καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους; Augustin bekämpfte die Lehre in vielen Schriften, besonders de peccatorum meritis ac remissione — de spiritu et litera — de gratia et natura u. a. Orosius antwortet auf die Anklagen der Pelagianer in seinem apologeticus c. Pelagium de arbitrii libertate. Nach dem Ausgange der oriental. Untersuchung trat Hieronymus eifernd gegen die Synoden von Jerusalem und Diospolis auf; Augustin suchte ihnen ruhig nachzuweisen, daß sie sich durch Pelagius' zweideutige Erklärungen haben täuschen lassen (liber de gestis Pelagii s. de gestis Palaestinis); die afric. Bischöfe verdammten 416 auf den Synoden v. Mileve u. Carthago dessen Lehre. Beide Theile wendeten sich an den römischen Bischof Innocenz, die Africaner klagend, Pelagius und Cölestius sich vertheidigend; dieser, obwol nicht in allem mit Augustin übereinstimmend, erklärte seinen Beitritt zu den Beschlüssen der Synode von Carthago. Er starb aber schon 416.

Sein Nachfolger Zosimus, vielleicht selbst Orientale, war ein schwacher Dogmatiker, und vielleicht persönlich dem Pelagianismus zugethan. Die Pelagianer faßten neue Hoffnung, Cölestius kam selbst nach Rom und bezeigte sich dem Bischof sehr unterwürfig. Dieser tadelte in einem Briefe die Africaner und sprach Pelagius und Cölestius frei. Allein ein Concil von Carthago 417 protestirte gegen diesen Bescheid; Zosimus wankte und versprach eine neue Untersuchung. Die Africaner aber kamen dieser zuvor und verdammten auf einer Synode zu Carthago 418 in 9 canones den Pelagianismus; zugleich erließen Kaiser Honorius ein sacrum rescriptum und in Folge dessen sein Comes Valerius von Africa mehrere Edicte gegen denselben. Nun stimmte auch Zosimus der Verdammung in einer epistola tractoria bei, und drohte jedem, der sie nicht unterschrieb, mit Absetzung. Achtzehn italiänische Bischöfe traf dies Loos, unter ihnen den Bischof Julianus von Eclanum, einen Hauptvertheidiger des Pelagianismus, Verfasser einer Klageschrift und mehrerer Schriften gegen Augustin. Im Occident war mit diesem Schlage der Pelagianismus gebrochen; noch finden sich einzelne Vertreter desselben, z. B. der Mönch Leporius (cf. §. 76. p. 201), der in Christologie wie Anthropologie den oriental. Lehrtropus geltend machte; ein Diacon Anianus von Celeda übersetzte mehrere Schriften des Chrysostomus in pelagianischem Interesse ins Lateinische; ein alter Bischof Seneca excommunicirte seinen augustinisch gesinnten Presbyter; gegen diese vereinzelten Erscheinungen erließen Leo I. und Gelasius I. von Rom mehrere Streitschriften und Edicte.

Die verbannten Pelagianer flüchteten in den Orient, wo sich Nestorius von Constantinopel ihrer gegen Cölestinus von Rom annahm. Allein in einem gelehrten Laien Marius Mercator erstand ihnen ein thätiger und furchtbarer Gegner; in zwei Commonitorien an Theodosius II. 429 griff er sie wissenschaftlich an und setzte es durch, daß auf dem ökumenischen Concil von Ephesus 431 der Pelagianismus feierlich verdammt ward.

### B. Kampf des Augustinismus mit dem Semipelagianismus.

In Südgallien hatte sich, namentlich in den Klöstern in und um Massilia, durch Einwirkung oriental. Theologie, namentlich der Antiochener, eine der letztern verwandte Richtung ausgebildet, die zwar den groben Pelagianismus verwarf, aber einen verfeinerten an dessen Stelle setzte (cf. p. 246. 248. 257), besonders vertreten von Joh. Cassianus, einem Schüler des Chrysostomus, Faustus von Riez (Rhegium, Reji), Vincentius von Lerinum, Gennadius und Arnobius dem Jüngeren (Semipelagiani, Massilienses). Ihnen gegenüber stand eine Parthei, welche Augustins Lehre von der Prädestination

noch schroffer aufstellte (cf. p. 255 Anm. 6), wahrscheinlich mehr Individuen, wie z. B. der Presbyter Lucidus, als Parthei, und eine andere, welche Augustins System in seinen Schroffheiten milderte, mit Beibehaltung des wesentlichen Charakters desselben (cf. p. 256); an der Spitze der letztern kämpften Prosper von Aquitanien, Hilarius von Poitiers, Cäsarius von Arles, und an sie schlossen sich die von den Vandalen vertriebenen nordafricanischen Bischöfe, besonders Fulgentius von Ruspe, an; auch der Bischof Leo der Große von Rom hielt sich zu ihnen.

Der grobe Mißverstand der augustinischen Theorie von Seiten der Mönche zu Hadrumetum (cf. p. 259) gab den Semipelagianern Gelegenheit, gegen Augustin aufzutreten. Zwar schrieb Augustin auf den Bericht des Abtes Valentinus gegen den Mißverstand der Mönche die Schriften de gratia et libero arbitrio und de correptione et gratia um 427, aber ohne seine Gegner zu befriedigen. Prosper und Hilarius meldeten dem Augustin 429 diese Opposition gegen sein System, und dieser richtete alsbald nach Gallien seine beiden Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae, aber ohne dadurch großen Eindruck zu machen, was dem Prosper sein begeistertes, hochpoetisches Gedicht de ingratis entlockte. Nach Augustins Tode 431 wendeten sich Prosper und Hilarius an den römischen Bischof Cölestinus, der ein sehr mild und unbestimmt gehaltenes Schreiben an die gallischen Bischöfe erließ, worin er die Gallier ihrer Streitsucht wegen tadelte, den Augustin sehr lobte, aber in der Lehre sich so vag aussprach, daß sich die Semipelagianer sogar auf dasselbe für ihre Theorie berufen konnten. 432 schrieb Prosper sein Hauptwerk de gratia Dei et libero arbitrio liber c. Collatorem (Cassianum), nachdem selbst eine Reise, die er und Hilarius nach Rom unternahmen, den Cölestinus zu bestimmterem Auftreten nicht vermocht hatte. Von semipelagianischer Seite schrieb Vincentius sein Commonitorium, worin zwar der Pelagianismus, nicht aber der Semipelagianismus unter den Ketzereien erscheint; von augustinischer Seite erschien um diese Zeit (wahrscheinlich von Leo von Rom noch vor 440 verfaßt) das geistvolle Werk de vocatione gentium.

Der Semipelagianismus breitete sich immer weiter aus; um Augustins Lehre zu verdächtigen, schraubte sie Arnobius im Prädestinatus zur schroffsten Consequenz hinauf; Faustus von Reji nöthigte den schroffen Augustiner Lucidus auf dem Concil zu Arles 475 zum Widerrufe; der semipelagianische Lehrbegriff siegte in derselben Zeit auf dem Concil von Lyon. Im Auftrage dieser beiden Synoden verfaßte Faustus sein Hauptwerk de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio, zugleich eine Hauptschrift des Semipelagianismus. Gennadius wagte es sogar den gefeierten Augustin, dessen Namen man bisher geschont, ziemlich scharf anzugreifen. (Quis tanto studio legat, quanto ille scripsit? Unde et multa loquenti accidit, quod dixit per Salomonem spiritus sanctus: In multiloquio non effugies peccatum [Prov. 10, 19]; de script. eccl. c. 38.)

Das Werk des Faustus verursachte in Constantinopel große Aufregung; die scythischen Mönche, mit ihrem Abt Joh. Maxentius (cf. p. 199. 3, a.), schroffe Gegner des Pelagianismus, traten um 520 eifernd dagegen auf. Die Minister Justins II., Justinian und Vitalian, wandten sich um Rath an den Bischof Possessor von Carthago, und dieser an den römischen Bischof Hormisdas. Letzterer erklärte sich für Augustin, aber sehr gemäßigt gegen Faustus. Damit nicht zufrieden, sendeten die Mönche das Buch des Faustus an die africanischen Bischöfe, die damals 523, von den Vandalen vertrieben, in Sardinien lebten. Diese hielten (etwa 60 an der Zahl) eine Synode und verdammten

γοντας φύσει, καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους; Augustin bekämpfte die Lehre in vielen Schriften, besonders de peccatorum meritis ac remissione — de spiritu et litera — de gratia et natura u. a. Orosius antwortet auf die Anklagen der Pelagianer in seinem apologeticus c. Pelagium de arbitrii libertate. Nach dem Ausgange der oriental. Untersuchung trat Hieronymus eifernd gegen die Synoden von Jerusalem und Diospolis auf; Augustin suchte ihnen ruhig nachzuweisen, daß sie sich durch Pelagius' zweideutige Erklärungen haben täuschen lassen (liber de gestis Pelagii s. de gestis Palaestinis); die afric. Bischöfe verdammten 416 auf den Synoden v. Mileve u. Carthago dessen Lehre. Beide Theile wendeten sich an den römischen Bischof Innocenz, die Africaner klagend, Pelagius und Cölestius sich vertheidigend; dieser, obwol nicht in allem mit Augustin übereinstimmend, erklärte seinen Beitritt zu den Beschlüssen der Synode von Carthago. Er starb aber schon 416.

Sein Nachfolger Zosimus, vielleicht selbst Orientale, war ein schwacher Dogmatiker, und vielleicht persönlich dem Pelagianismus zugethan. Die Pelagianer faßten neue Hoffnung, Cölestius kam selbst nach Rom und bezeigte sich dem Bischof sehr unterwürfig. Dieser tadelte in einem Briefe die Africaner und sprach Pelagius und Cölestius frei. Allein ein Concil von Carthago 417 protestirte gegen diesen Bescheid; Zosimus wankte und versprach eine neue Untersuchung. Die Africaner aber kamen dieser zuvor und verdammten auf einer Synode zu Carthago 418 in 9 canones den Pelagianismus; zugleich erließen Kaiser Honorius ein sacrum rescriptum und in Folge dessen sein Comes Valerius von Africa mehrere Edicte gegen denselben. Nun stimmte auch Zosimus der Verdammung in einer epistola tractoria bei, und drohte jedem, der sie nicht unterschrieb, mit Absetzung. Achtzehn italiänische Bischöfe traf dies Loos, unter ihnen den Bischof Julianus von Eclanum, einen Hauptvertheidiger des Pelagianismus, Verfasser einer Klageschrift und mehrerer Schriften gegen Augustin. Im Occident war mit diesem Schlage der Pelagianismus gebrochen; noch finden sich einzelne Vertreter desselben, z. B. der Mönch Leporius (cf. §. 76. p. 201), der in Christologie wie Anthropologie den oriental. Lehrtropus geltend machte; ein Diacon Anianus von Celeda übersetzte mehrere Schriften des Chrysostomus in pelagianischem Interesse ins Lateinische; ein alter Bischof Seneca excommunicirte seinen augustinisch gesinnten Presbyter; gegen diese vereinzelten Erscheinungen erließen Leo I. und Gelasius I. von Rom mehrere Streitschriften und Edicte.

Die verbannten Pelagianer flüchteten in den Orient, wo sich Nestorius von Constantinopel ihrer gegen Cölestinus von Rom annahm. Allein in einem gelehrten Laien Marius Mercator erstand ihnen ein thätiger und furchtbarer Gegner; in zwei Commonitorien an Theodosius II. 429 griff er sie wissenschaftlich an und setzte es durch, daß auf dem ökumenischen Concil von Ephesus 431 der Pelagianismus feierlich verdammt ward.

### B. Kampf des Augustinismus mit dem Semipelagianismus.

In Südgallien hatte sich, namentlich in den Klöstern in und um Massilia, durch Einwirkung oriental. Theologie, namentlich der Antiochener, eine der letztern verwandte Richtung ausgebildet, die zwar den groben Pelagianismus verwarf, aber einen verfeinerten an dessen Stelle setzte (cf. p. 246. 248. 257), besonders vertreten von Joh. Cassianus, einem Schüler des Chrysostomus, Faustus von Riez (Rhegium, Reji), Vincentius von Lerinum, Gennadius und Arnobius dem Jüngeren (Semipelagiani, Massilienses). Ihnen gegenüber stand eine Parthei, welche Augustins Lehre von der Prädestination

noch schroffer aufstellte (cf. p. 255 Anm. 6), wahrscheinlich mehr Individuen, wie z. B. der Presbyter Lucidus, als Parthei, und eine andere, welche Augustins System in seinen Schroffheiten milderte, mit Beibehaltung des wesentlichen Charakters desselben (cf. p. 256); an der Spitze der letztern kämpften Prosper von Aquitanien, Hilarius von Poitiers, Cäsarius von Arles, und an sie schlossen sich die von den Vandalen vertriebenen nordafricanischen Bischöfe, besonders Fulgentius von Ruspe, an; auch der Bischof Leo der Große von Rom hielt sich zu ihnen.

Der grobe Mißverstand der augustinischen Theorie von Seiten der Mönche zu Hadrumetum (cf. p. 259) gab den Semipelagianern Gelegenheit, gegen Augustin aufzutreten. Zwar schrieb Augustin auf den Bericht des Abtes Valentinus gegen den Mißverstand der Mönche die Schriften de gratia et libero arbitrio und de correptione et gratia um 427, aber ohne seine Gegner zu befriedigen. Prosper und Hilarius meldeten dem Augustin 429 diese Opposition gegen sein System, und dieser richtete alsbald nach Gallien seine beiden Schriften de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae, aber ohne dadurch großen Eindruck zu machen, was dem Prosper sein begeistertes, hochpoetisches Gedicht de ingratis entlockte. Nach Augustins Tode 431 wendeten sich Prosper und Hilarius an den römischen Bischof Cölestinus, der ein sehr mild und unbestimmt gehaltenes Schreiben an die gallischen Bischöfe erließ, worin er die Gallier ihrer Streitsucht wegen tadelte, den Augustin sehr lobte, aber in der Lehre sich so vag aussprach, daß sich die Semipelagianer sogar auf dasselbe für ihre Theorie berufen konnten. 432 schrieb Prosper sein Hauptwerk de gratia Dei et libero arbitrio liber c. Collatorem (Cassianum), nachdem selbst eine Reise, die er und Hilarius nach Rom unternahmen, den Cölestinus zu bestimmterem Auftreten nicht vermocht hatte. Von semipelagianischer Seite schrieb Vincentius sein Commonitorium, worin zwar der Pelagianismus, nicht aber der Semipelagianismus unter den Ketzereien erscheint; von augustinischer Seite erschien um diese Zeit (wahrscheinlich von Leo von Rom noch vor 440 verfaßt) das geistvolle Werk de vocatione gentium.

Der Semipelagianismus breitete sich immer weiter aus; um Augustins Lehre zu verdächtigen, schraubte sie Arnobius im Prädestinatus zur schroffsten Consequenz hinauf; Faustus von Reji nöthigte den schroffen Augustiner Lucidus auf dem Concil zu Arles 475 zum Widerrufe; der semipelagianische Lehrbegriff siegte in derselben Zeit auf dem Concil von Lyon. Im Auftrage dieser beiden Synoden verfaßte Faustus sein Hauptwerk de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio, zugleich eine Hauptschrift des Semipelagianismus. Gennadius wagte es sogar den gefeierten Augustin, dessen Namen man bisher geschont, ziemlich scharf anzugreifen. (Quis tanto studio legat, quanto ille scripsit? Unde et multa loquenti accidit, quod dixit per Salomonem spiritus sanctus: In multiloquio non effugies peccatum [Prov. 10, 19]; de script. eccl. c. 38.)

Das Werk des Faustus verursachte in Constantinopel große Aufregung; die scythischen Mönche, mit ihrem Abt Joh. Maxentius (cf. p. 199. 3, a.), schroffe Gegner des Pelagianismus, traten um 520 eifernd dagegen auf. Die Minister Justins II., Justinian und Vitalian, wandten sich um Rath an den Bischof Possessor von Carthago, und dieser an den römischen Bischof Hormisdas. Letzterer erklärte sich für Augustin, aber sehr gemäßigt gegen Faustus. Damit nicht zufrieden, sendeten die Mönche das Buch des Faustus an die africanischen Bischöfe, die damals 523, von den Vandalen vertrieben, in Sardinien lebten. Diese hielten (etwa 60 an der Zahl) eine Synode und verdammten

den Semipelagianismus (Ep. synod. episcc. Afric. in Sardinia exulum ad Joh. Maxentium) und in ihrem Auftrage verfaßte Fulgentius von Ruspe mehrere Schriften gegen den Semipelagianismus (besonders: libr. III. de veritate praedestinationis et gratia Dei, und libr. VII. adv. Faustum [letzteres verloren]). Auch in Südgallien traten die Freunde eines gemilderten Augustinismus entschiedener auf, besonders der ehrwürdige Cäsarius von Arles. Die Sache kam auf der Synode zu Oranges (Arausio) 529 zur Sprache; der Semipelagianismus ward ausdrücklich verdammt, die gemilderte augustinische Lehre, wie sie Cäsarius in Sätze gefaßt, bestätigt; eine Synode von Valence noch in demselben Jahre und 530 Bischof Bonifacius II. von Rom traten diesem Beschlusse bei, der den kirchlichen Sieg des Augustinismus entschied.

Der semipelagianische Lehrbegriff setzte sich später in der römischen Kirche so fest, durch die Lehre vom Ablaß und den guten Werken, daß er Kirchenlehre ward; in der reformirt-calvinischen Lehre finden wir den prädestinatianisch gesteigerten, in der lutherischen den (nach Art Prospers und des Werkes de vocatione gentium) gemilderten, dogmatisch genauer ausgebildeten Augustinismus wieder. Der Pelagianismus trat in einzelnen Erscheinungen immer wieder hervor; z. B. in den Socinianern, den Theisten, den meisten Rationalisten; nur im Socinianismus brachte er es zu einer kirchlichen Gestaltung.

**Actenstücke.** Bei *Coustant.* Epp. Rom. Pontiff. — *Mansi* IV. VII. VIII. — *Augustin.* Opp. ed. Bened. tom. X. append. p. II. varia scripta et monum. ad hist. Pelagg. pertinentia.

### Gleichzeitige Schriften.

a) *Augustinus* sermon. 170. 174. 175. 293. 294. — epist. 140. 156. 157. 169. 175. 176. 181. 182. 214—17. 225. 226. — de peccatorum meritis et remissione liber 3 ad Marcellinum (412.) — de spiritu et litera ad eundem (414.) — de natura et gratia (415.) — de perfectione justitiae hominis ad Eutropium et Paullum (415.) — de gestis Pelagii (416.) — contra Pelag. et Coelest. libr. 2 de gratia Christi et de peccato originali (418.) — de nuptiis et concupiscentia (419.) — de anima ejusque origine (420.) — contra duas epist. Pelagg. libr. IV. ad Bonifacium ep. Rom. (420.) — contra Julianum, Pelagii defensorem libr. VI. (421.) — contra secundam Juliani responsionem opus imperfectum libr. VI. (427.) — de gratia et libero arbitrio (427.) — de correptione et gratia (427.) — de praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum (428.) — de dono perseverantiae liber ad Prosperum et Hilarium (429.). —

*Orosius* apologeticus c. Pelag. de arbitrii libertate (425).

*Hieronymus* dialogi c. Pelagg. libr. III.

*Marius Mercator* Commonitorium adv. haer. Pelag. et Coelest. et scripta Juliani — Commonitorium super nomen Coelestii.

*De vocatione gentium* (opp. Leonis M.).

*Prosper* epist. ad Rufin. de gratia et libero arbitrio — carmen de ingratis — epigrammata II. in obtrectatorem St. August. (429. 30.) epitaphium Nestor. et Pelag. haereseos (431.) — pro August. responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium — pro August. doctrina responss. ad capit. object. Vincentianarum — pro August. responss. ad excerpta, quae de Genuensi civitate sunt missa. — De gratia Dei et libero arbitrio liber c. Collatorem (431—32).

*Fulgentius Ruspensis* libr. III. de veritate praedestinationis et gratia Dei (Bibl. PP. Lugd. IX.).

b) *Pelagii* expositiones in epp. Pauli (410.) — epistola ad Demetriadem (413.) — libellis fidei ad Innoc. I. (417. Diese drei in den Werken des Hieronymus) — liber de natura — libri IV. de libero arbitrio — ep. ad Innoc. I. (Fragm. bei Augustin) — Capitula s. eclogae (Fragm. bei Hieron. u. Aug.).

*Coelestii* definitiones (Fragm. bei Aug.) — symbolum ad Zosimum (Fragm. bei Aug.).

*Juliani Eclanensis* libr. IV. contra August. primum de nuptiis, ad Turbantium episc. (Fragm. bei Aug.) — c. August. secundum de nuptiis libr. VIII. ad Florum (Fragm. bei Aug. u. Marius Mercator).

c) *Cassianus* Collationes patrum XXIV.

*Vincentius Lerinensis* Commonitorium pro cathol. fidei antiquitate etc.

*Faustus Rejensis* de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio libr. 2.

*Arnobius* jun. Praedestinatus (Bibl. PP. Lugd. XXVII. Gallandi X.)

*Gennadius* de fide s. de dogmatt. eccles. lib. ad Gelasium.

*J. Sirmond.* historia Praedestinatiana. (Par. 1648. Gallandi X.)

*G. Maugin* accurata hist. Praed. J. Sirmondi confutatio (in vindiciis praedest. et gratiae).

*Horn* Comm. de sententiis eorum patrum, quorum auctoritas ante August. plurimum valuit, de peccato originali. Gott. 1801.

*G. J. Vossii* histor. de controvv., quas Pelag. ejusque reliquiae moverunt. Amstel. 1655.

*Henr. Norisii* hist. Pelagiana. Patav. 1773. fol.

G. F. Wiggers pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. Berl. 1821. 8. — Gesch. des Semipelagianismus. Hamb. 1835. — de Joh. Cassiano. Rostock, 1824. 25.

*Voigt* de theoria Aug., Pelag., Semipel. et Synergist. Gott. 1829.

*Lentzen* de Pelag. doctr. principiis. Colon. 1833.

*J. Geffcken* hist. Semipel. antiquissima. Gott. 1826.

J. C. Jacobi die Lehre des Pelagius. Leipz. 1842.

## Cap. VI.

### Streitigkeiten mehr persönlicher und politischer Art, ohne wesentlichen Einfluß auf's Dogma.

### §. 82.

### Origenistische Streitigkeiten.

Die origenistische Richtung war schon bei verschiedenen Gelegenheiten der Kirche verdächtig geworden (cf. § 39. p. 85 — § 71. p. 163 — §. 74. p. 184 Anm. 2.) und ward immer mehr durch die gesundere antiochenische Dogmatik im Verein mit der strengen occidentalischen Rechtgläubigkeit verdrängt. Im Occident war übrigens Origenes kaum dem Namen nach bekannt, als im Orient schon Streitigkeiten über seine Orthodoxie sich erhoben. Da die Arianer sich vielfach auf Origenes beriefen, so griffen schon die Athanasianer sein Ansehen an, als Vater des Arianismus, der der griechischen Philosophie sich mehr, als der Bibel befleißigte; so besonders Marcellus, der hauptsächlich des Origenes wegen den Satz verfocht: in Glaubenssachen gelten Berufungen auf

die KVV. nicht, nur Aussprüche der Schrift (cf. p. 77). Doch hatte Origenes unter den Orientalen viele Freunde; Eusebius von Cäsarea nahm sich seiner gegen Marcellus an, Athanasius, Didymus, Basilius und Gregor von Nazianz und von Nyssa zeigten, daß sich die Arianer mit Unrecht auf ihn beriefen, und daß das Schiefe in seiner Darstellung meist auf Rechnung der dogmatisch noch unentwickelten kirchlichen Terminologie komme. Am eifrigsten nahm sich des Origenes Gregor von Nyssa an, der auch unter allen KVV. seiner Methode und seinen Resultaten am nächsten kam. Der Streit ging auch in die Klöster über; ein Theil der Mönche, an ihrer Spitze Pachomius, waren Antiorigenianer, meist Leute von beschränktem Geiste und fleischlich anthropomorphistischer Auffassung, aber redlichem Eifer; sie erklärten ihn für den Archihäretiker, der gefährlicher sei, als alle andern, weil er seine Irrthümer unter schriftgemäßen Formeln und exegetischer Gelehrsamkeit trefflich zu verstecken wisse. Ein anderer Theil, mehr mystisch-contemplativer Richtung, gingen auf der anderen Seite in seiner Verehrung zu weit.

I. Mit den antiorigenistischen Mönchen hielt es der unter ihnen gebildete, einflußreiche Epiphanius, der den Origenes in seinem Panarion zuerst unter den Ketzern aufführt (haer. 63. 64.). Zu den Verehrern des Origenes gehörte der gelehrte, classisch gebildete, freisinnigere Hieronymus, der namentlich während er in seinem Kloster zu Bethlehem mit biblischen Studien beschäftigt war, nebst den gleichgesinnten Rufinus und Johannes von Jerusalem auf Origenes große Stücke hielt, ohne gerade alle seine dogmatischen Ansichten zu theilen.

Anm. Die classisch gebildeten KVV. fühlten sich schon durch ihre Stellung der heidnischen Literatur gegenüber dem Origenes verwandt. Während die strengen Eiferer der traditionalen Schule sie schlechthin für Teufelswerk erklärten, legten ihr einige (unter ihnen z. B. Hieronymus) zu viel Gewicht bei; die Besonnenen (wie Augustin) meinten, man müsse sie als Rüstkammer gegen die Feinde brauchen, und wie eine Biene das Gift darin lassen und den Honig aussaugen. Hieronymus wurde von seiner Verehrung der Classiker, über denen er sogar die heilige Schrift vernachlässigte, durch ein Traumgesicht bekehrt, das er selbst ep. 18 ad Eustach. erzählt.

Im Jahr 394 kamen nun einzelne Abendländer nach Palästina, z. B. Aterbius und Vigilantius; sie sprachen ihre Verwunderung darüber aus, daß man dort die Schriften des Origenes lese, den man im Occident für einen großen Ketzer halte. Hieronymus, der viel auf seinen orthodoxen Ruf hielt, war sogleich bereit, die Irrthümer desselben zu verdammen, aber Anfangs ohne seiner Person und seinen vielfachen Verdiensten zu nahe zu treten. Da kam Epiphanius nach Palästina, von den antiorigenistischen Mönchen angespornt, weil dort origenistische Ketzerei spuke. Johannes von Jerusalem nahm ihn wohl auf und lies ihn predigen; Epiphanius predigte gegen den Origenianismus, Johannes nach ihm gegen den Anthropomorphismus. Sogleich sprach Epiphanius über letzteren das Anathema aus, und forderte den Johannes auf, ein Gleiches gegen den Origenianismus zu thun. Johannes weigerte sich, Hieronymus trat auf die Seite des Epiphanius, und zwischen Johannes und Rufinus auf der einen, Hieronymus und Epiphanius auf der andern Seite brach ein heftiger Kampf aus. Epiphanius eilte zu den bethlehemitischen Mönchen des Hieronymus und hob sammt ihnen die Kirchengemeinschaft mit Jerusalem auf; zugleich ordinirte er den Bruder des Hieronymus, Paullinianus, zum Presbyter. Ueber seine Verketzerungssucht und über die unbefugte Ordination, als einen Eingriff in seine bischöflichen Rechte, erhob nun Johannes nebst Rufinus bittere Klage, und wandte sich damit nach Rom und Alex-

ändria. Theophilus von Alexandria sandte sogleich den Presbyter Isidorus, einen Origenianer, nach Palästina, der mit vieler Mühe einen gütlichen Vergleich zu Stande brachte, 397.

Rufin begab sich bald darauf ins Abendland; dort übersetzte er auf Bitten eines gelehrten Römers, Macarius, die Schriften des Origenes ins Lateinische und zwar die ärgerlichste περὶ ἀρχῶν zuerst, obwol er die auffallendsten Stellen in orthodoxem Sinne umarbeitete. In der Vorrede beruft er sich unter anderem darauf, daß Männer von ganz guter Orthodoxie, wie Hieronymus (den er zwar nicht nannte, aber sehr deutlich bezeichnete), den Origenes gelobt hätten. Die Freunde des Hieronymus, besorgt um seinen Ruf, meldeten ihm dies; er sagte sich sogleich, obwol noch mild über Origenes urtheilend, öffentlich von dessen Irrthümern los, und um des Rufinus Uebersetzertreue zu verdächtigen, gab er eine wortgetreue Uebersetzung des origenistischen Werkes. Zwischen ihm und Rufinus entspann sich aber nun ein so leidenschaftlicher ärgerlicher Schriftenwechsel, daß Augustin beide um der Schwachen willen beschwor, abzulassen. Rufin wendete sich nach Rom um Hülfe, Bischof Siricius sprach ihn von allem Verdachte frei; allein bei dessen Nachfolger Anastasius drangen Hieronymus und Epiphanius durch; Rufin ward von einer römischen Provinzialsynode zur Verantwortung geladen, und da er nicht erschien, der Origenianismus feierlich verdammt, 399.

II. Die alte Eifersucht zwischen Constantinopel und Alexandria gab dem Streite eine weitere Ausdehnung. Auf dem Stuhle von Alexandria saß Theophilus, ein reich begabter, practisch gewandter, aber sittlich verdorbener Mann; seine Prachtliebe, namentlich seine Bauluft, kostete ihm enorme Summen, in deren Herbeischaffung er eben nicht sehr gewissenhaft zu Werke ging; er verwendete dazu die Armencassen, so wie milde Stiftungen, und machte den Erbschleicher. Um diese Zeit war in Aegypten ein Zerwürfniß zwischen den beiden hauptsächlichsten Mönchsvereinen; die in der skethischen Wüste waren Anthropomorphiten, die in den nitrischen Bergen Origenisten. Theophilus hielt es mit den letzteren, und aus ihrer Mitte waren seine Vertrauten und Beamteten; nämlich Isidorus und die sogenannten 4 langen Brüder (ἀδελφοὶ μακροί), Dioskorus, Eusebius, Ammonius und Euthymius. Zwei derselben machte er zu Cassenverwaltern (οἰκονόμοι) in Alexandria, den Dioskor zum Bischof von Hermopolis. Als der Streit in Palästina für die Origenisten eine schlimme Wendung nahm, intervenirte Theophilus durch Isidor zu ihren Gunsten, und 399 griff er im Osterprogramm die „Ketzerei der Anthropomorphiten" ziemlich heftig an. Die zahlreichen skethischen Mönche rückten darauf hin mit Keulen und Prügeln bewaffnet in hellen Haufen nach Alexandria, und Theophilus mußte sie durch Versprechungen begütigen. Um diese Zeit zerfiel Theophilus mit den Origenisten, weil ihm Isidorus die Herausgabe von Mündelgeldern und einem Vermächtniß von 1000 Goldstücken abschlug, und die langen Brüder mit nicht verhehltem Abscheu über seine Tyrannei und Habsucht ihm den Dienst kündigten und sich in die Wüste zurückzogen. Die gleichzeitige Verdammung des Origenes in Rom versprach ihm mächtige Bundesgenossen; er setzte den Isidor ab, und dieser floh in die Wüste, wo ihn die nitrischen Mönche in Schutz nahmen. Auf mehreren Synoden 399 und 400 erfolgten Anathemen über Origenes und seine Anhänger, 401 im Osterprogramm schleuderte Theophilus ein wüthendes Manifest gegen die Origenisten. Hieronymus und Epiphanius gaben ihren Beifall zu erkennen; ersterer übersetzte des Theophilus Osterprogramm ins Lateinische, mit gehässigen Ausfällen auf Origenes; dadurch ermuthigt, überfiel Theophilus die Mönche mit Soldaten und zwang sie (70—80 an

der Zahl) zu flüchten. Sie wendeten sich an Johannes von Jerusalem, der sie aber aus Furcht vor dem Alexandriner in Palästina nicht duldete; nun begaben sie sich nach Constantinopel und sprachen den Schutz des Chrysostomus an.

Chrysostomus nahm sie freundlich auf; ließ sie aber nicht zur Communion zu, als Excommunicirte, bis ihre Sache untersucht sei. Er bat den Theophilus in einem Schreiben dringend, ihnen die Kirchengemeinschaft wieder zu gewähren; dieser aber benutzte die gute Gelegenheit zur Rache an dem verhaßten Constantinopel und den gleich verhaßten Antiochener, und antwortete sehr schneidend, sich alle Einmischung in die Angelegenheiten seiner Diöcese verbittend. Er konnte nicht nur auf Rom und den größten Theil der Kirche rechnen, wenn er den Streit als einen wegen des Origenianismus zu unternehmenden darstellte, sondern auch auf Hülfe in Constantinopel selbst, wo die Hofleute und viele Glieder des Clerus durch Chrysostomus' strenge Zucht gegen ihn erbittert waren. Zwar wollte sich Chrysostomus von der Sache ganz zurückziehen und die Mönche ihrem Schicksal überlassen, aber diese gingen mit einer Klageschrift an die Kaiserin Eudoxia, welche den Chrysostomus nöthigte, die Sache aufzunehmen. Theophilus wurde, als Verklagter, vor eine Synode beschieden, der Chrysostomus präsidiren sollte. Er schäumte vor Wuth, war aber klug genug zu temporisiren. Zunächst wandte er sich an den alten Eiferer Epiphanius, und klagte ihm, daß Constantinopel die orig. Ketzerei gegen ihn in Schutz nehme. Dieser entbrannte sogleich, verdammte auf einer Synode zu Salamis 402 den Origenianismus, und eilte nach Constantinopel, um ihn dort zu unterdrücken. Chrysostomus nahm ihn freundlich auf; ihm und den nitrischen Mönchen gelang es, den eifrigen, aber redlichen, Greis von Theophilus' Falschheit zu überzeugen; statt öffentlich gegen Origenes zu predigen und ein Gleiches von Chrysostomus zu verlangen, reiste er plötzlich wieder ab, mit den bezeichnenden Worten an die ihn begleitenden Bischöfe: Ich lasse Euch den Hof und die Heuchelei!

Theophilus kannte den Hof, und nahm sich ein ganzes Jahr Zeit, dann erschien er mit einer Menge ägyptischer Bischöfe, Mönche, Schiffer und Parabolanen, und landete triumphirend zu Chalcedon. Er hatte gut gerechnet, der Wind am Hofe hatte sich gedreht. Die eitle, bigotte Eudoxia hatte eine Predigt des Chrysostomus über die bösen Weiber auf sich bezogen, und einen ernsten Mahnbrief des Chrysostomus, den er ihr wegen eines an einer Wittwe begangenen Grundstückraubes schrieb, übel genommen. Theophilus organisirte sogleich die Gegenparthei, die besonders aus abgesetzten Bischöfen und bestraften Clerikern bestand; sie gewannen leicht die Kaiserin und durch diese den schwachen Kaiser. Auf eigene Faust versammelte Theophilus die Synode, aus lauter Todfeinden des Chrysostomus bestehend, auf einem kaiserlichen Landgute, ἡ δρῦς (daher σύνοδος πρὸς τὴν δρῦν, syn. ad quercum); zwei wegen Ehebruchs und Mordes entsetzte Diaconen und ein oft bestrafter Mönch Isaac waren die Ankläger; die 47 Puncte der Anklage, sittlicher, kirchlicher und politischer Natur, waren einer lächerlicher als der andere. Die Bischöfe, die es mit Chrysostomus hielten, protestirten gegen die Competenz der Synode; Chrysostomus selbst war bereit, sich zu stellen, wenn drei seiner Feinde, die Ankläger und Richter nicht zugleich sein könnten, entfernt würden. Da dies nicht geschah, stellte er sich nicht; die Synode sprach das Schuldig über ihn, überließ aber dem Kaiser die Strafbestimmung, weil auch Hochverrath gegen ihn vorliege (vom Origenianismus kein Wort!). Der Kaiser verurtheilte ihn zum Exil. Das Volk umlagerte aber den Palast und die Kirche seines geliebten Patriar-

chen, und Chrysostomus hielt begeisterte Reden an dasselbe. Als nun Militär anrückte, ermahnte er das Volk zum Gehorsam, und lieferte sich, um Blutvergießen zu verhindern, aus, 403. Er wurde nach Bithynien abgeführt; das Volk aber tumultuirte und verjagte, nicht ohne Blutvergießen, die Aegypter aus der Stadt; in der Nacht schreckte ein Erdstoß die abergläubige Kaiserin; Eilboten wurden dem Chrysostomus nachgesendet, mit der dringenden Bitte, wiederzukommen; drei Tage später hielt er einen triumphirenden Einzug in Constantinopel und ertheilte dem Volke den bischöflichen Segen; Theophilus entwich schmählich nach Alexandria. Chrysostomus drang in den Kaiser, bald eine neue Synode zur Annullirung der vorigen zu berufen, allein die Sache verzögerte sich. Während dieser Zeit wurde eine silberne Statue der Kaiserin mit so lärmenden Feierlichkeiten eingeweiht, daß dadurch der Gottesdienst gestört ward; Chrysostomus sprach sich ernst und scharf gegen diesen neuen Götzendienst aus; und als er hörte, die Kaiserin sei darüber sehr erbost, entschlüpften ihm am Johannistage in der Predigt die Worte: *Πάλιν Ἡρωδίας μαίνεται, πάλιν ταράσσεται, πάλιν ὀρχεῖται, πάλιν ἐπὶ πίνακι τὴν κεφαλὴν Ἰωάννου ζητεῖ λαβεῖν* (Socr. 6, 18. Sozom. 4, 20). Diese günstige Stimmung benutzte Theophilus; er machte gegen Chrysostomus den vierten Kanon des Concils von Antiochia 341 geltend, daß kein von einer Synode abgesetzter Bischof vor seiner Wiedereinsetzung durch eine andere größere Synode bischöfliche Gerechtsame ausüben dürfe. Nun habe Chrysostomus dies schon dadurch gethan, daß er bei seiner Rückkehr dem Volke den bischöflichen Segen ertheilte. Chrysostomus entgegnete: die Synode von Antiochia sei eine ketzerische (arianische) gewesen; auch habe ihn die Synode nicht abgesetzt, sondern das Urtheil ausdrücklich dem Kaiser überlassen; auch erklärte er, nur der Gewalt weichen zu wollen. Am Osterfeste 404 brachen während der Vigilie Bewaffnete in seine Kirche ein; er ward ergriffen, entsetzt und ins Exil nach Nicäa, später nach Cucusus an der armenischen Grenze geführt. Dort erlitt er vielfache Mißhandlungen, besonders von Seiten der Bischöfe, war aber unablässig, auch brieflich, für seine Gemeine in Constantinopel, thätig. Als man ihn auch von dort nach Pityus am schwarzen Meere schleppen wollte, starb er 407 auf der Reise.

Eudoxia setzte ihm sogleich in der Person des Arsacius einen Nachfolger; ein großer Theil der Gemeinde aber erkannte den Chrysostomus als ihr rechtmäßiges Haupt an, und trennte sich von der Kirche (Johanniten). Als kurz nach Chrysostomus' Entfernung eine große Feuersbrunst in Constantinopel ausbrach, schrieb man seinen Anhängern die Anlegung derselben zu, und Arsacius, wie sein Nachfolger Attieus, verfolgten dieselben aufs eifrigste und wendeten die Tortur so barbarisch an, daß mehrere unter den Martern starben. Allein da man keine Bekenntnisse erpressen konnte, mußte man sie frei lassen, und sie bestanden als abgesonderte Gemeinschaft mit eigenen Kirchen fort, so daß die kirchlichen Versammlungen leer standen. Man verbot und sprengte nun ihre Zusammenkünfte und kerkerte ihre Cleriker ein, oder verwies sie; man nahm die Gemeindemitglieder in Geldstrafe, und setzte auch in anderen Städten die dem Chrysostomus ergebenen Bischöfe ab; alles umsonst.

Schon Chrysostomus hatte sich von Cucusus aus um Beistand an den römischen Bischof Innocentius gewendet; dieser hatte sich damals begnügt, Chrysostomus' Rechtgläubigkeit anzuerkennen und den Theophilus wegen der von ihm gespielten „Posse" bitter zu tadeln. Als nun auch die verfolgten Johanniten sich nach Rom wendeten, schrieb Kaiser Honorius einen sehr ernsten Brief an seinen Bruder, und eine occidentalische Gesandtschaft in Con-

stantinopel 406 nahm sich ihrer energisch, aber ohne Erfolg an. Rom kündigte nun dem Atticus die Kirchengemeinschaft auf; 416 mußte dieser nachgeben und Chrysostomus' Namen in die Diptychen eintragen. Cyrill, Theophils Nachfolger, wollte zwar remonstriren, allein der vielgeltende Isidor von Pelusium bewog ihn, zu schweigen. 438 ließ der Patriarch Proclus die Reste des Chrysostomus feierlich nach Constantinopel schaffen. Kaiser Theodosius II. zog ihnen entgegen, flehte sie fußfällig um Vergebung an, und ließ sie in der kaiserlichen Gruft beisetzen. Nun traten die Johanniten zur Kirche zurück.

Ueber eine spätere Erneuerung der origenistischen Streitigkeiten cf. §. 76, p. 211 D. Unter den Acten des fünften ökumenischen Concils 553 findet sich eine Verdammung des Origenismus; allein es scheint, sie sei aus den Acten der 541 von Mennas gehaltenen σύνοδος ἐνδημοῦσα (cf. l. c.) in dieselben eingeschmuggelt worden, weil die Gegner des Origenes gern die Autorität einer allgemeinen Synode für sich haben wollten.

Actenstücke bei Mansi III. und Coustant.

I. *Hieronymi* (ed. Martian.) ep. 38. 5. — lib. ad Pammachium c. Joh. Hieros. — ep. 40. 41. — apologia adv. Rufinum libr. 2. — responsio s. apol. lib. 3. — Rufini apologia sive invectivarum in Hieron. lib. 2.

II. *Palladii* de vita Chrys. — *Socr.* 6, 3—18. — *Sozom.* 8, 7—20. — *Theodoret* 5, 27 sqq. — Hieron. ep. 57. — *Chrysostomi* epp. ad Innoc. I.

## §. 83.

## Bilderstreitigkeiten.

Einleitendes. Der Bilderstreit betrifft nicht ein einzelnes Dogma, sondern die Auffassung des christlichen Gottesdienstes im Allgemeinen; die Frage war: ist für die christliche Gottesverehrung sinnliche Darstellung nothwendig, zulässig oder unzulässig? Es war ein lange vorbereiteter Conflict zwischen zwei grundverschiedenen Richtungen, einer spirituellen und materiellen, und einer zwischen beiden vermittelnden; der aber durch das Hinzutreten politischer Momente bedeutender und allgemeiner wurde, als es die Wichtigkeit der Frage hätte vermuthen lassen. Die Politik war auch daran Schuld, daß nur eine Kirche, die deutsch-fränkische, das richtige Prinzip festhielt, während die römische und die griechische stets auf Extreme geschleudert wurden, obwol die Vermittelung unverfänglich war und sehr nahe lag. Der schroffe Widerspruch gegen sinnliche Darstellung des Heiligen, wie er in der ersten christlichen Kirche sich äußerte, hatte nach Besiegung des Heidenthums nachgelassen (cf. §. 64. 3. p. 131.), und die Zulassung der Bilder und Kunstwerke artete bald so aus, daß sie nothwendig eine Reaction des gesunden christlichen Bewußtseins hervorrief, namentlich in der Verehrung, die man den Reliquien und Bildern der Heiligen erwies. Die tiefe Bildungsstufe, auf welcher die neugewonnenen germanischen Nationen standen, verschaffte diesem abergläubigen Cultus, als einem Ersatzmittel des alten ethnischen Gottesdienstes, viele Anhänger; bilderstürmende Bischöfe geriethen bei ihren Gemeinen in Mißcredit und sogar in Gefahr, daher ihnen Gregor der Große Mäßigung rieth, und sie anwies, den rechten Gebrauch vom Mißbrauche zu scheiden (cf. Greg. M. ep. 9, 52. 105. 11, 13). Auch bei den sinnlichen Orientalen finden wir übertriebene Werthachtung der Bilder (cf. §. 65. p. 137, 2. 3), die in maßlosen Aberglauben ausartete (cf. Joh. Damasc. ep. 1, 17). In dem darüber

ausbrechenden Streite gab es drei Partheien, die sich bekämpften, nämlich die der Bilderfreunde, der Bilderfeinde und eine vermittelnde.

I. **Darstellung der Streitpuncte.** a) Bilderfreunde (εἰκονολάτραι, εἰκονοδοῦλοι, ξυλολάτραι, εἰδωλολάτραι). Bilder muß man in Kirchen, auf Gefäßen, Kleidern, Häusern u. s. w. anbringen, um das Gedächtniß und die Sehnsucht (μνήμη καὶ ἐπιπόθησις) des Heiligen anzuregen. Dergleichen Bildern gebührt Gruß und Verehrung (ἀσπασμὸς καὶ προσκύνησις τιμητική), nicht aber Anbetung wie Gott (λατρεία, ἀληθινὴ λατρεία); man darf vor ihnen Weihrauch und Lichter anzünden und kniefällige Verehrung erweisen, d. h. nicht dem Bilde, sondern dem in und unter ihm Vorgestellten (ἡ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει — ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν. Syn. Nic.) man verehrt die Bilder nicht λατρευτικῶς, so daß ihnen der Cultus selbst gilt, sondern σχετικῶς, wegen ihres Verhältnisses zum Dargestellten. — Man berief sich für diese Lehre auf die uralte Sitte, Bilder und Reliquien mit auf Reisen zu nehmen, und auf die von Bildern gewirkten Wunder; darauf, daß auch im A. T. schon Bilder vorkämen, z. B. der Cherubim; daß man auch den Büsten und Bildern der Kaiser eine Art προσκύνησις erweise. Das alttestamentliche Verbot des Bilderdienstes bezieht sich auf Götzenbilder, nicht auf Heiligenbilder; es ist nothwendig gewesen, um die von Aegypten her an den Götzendienst gewöhnten, an und für sich sinnlichen Juden davon zu entwöhnen; für Christen, die Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten, ist es nicht mehr nöthig; seit Gott sichtbar in der Welt erschienen ist in Christo, seinem Bilde, können wir auch Bilder von Heiligen machen; ein Bild hat denselben Werth, wie ein mündliches Bekenntniß, es ist z. B. thatsächliche Zurückweisung des Docetismus. In Maria und den Heiligen verehrt man nur, was die Gnade Gottes in der menschlichen Natur gewirkt hat (Germanus). — Ein Kaiser hat nicht die Macht, etwas in der Kirche anzuordnen, die nicht von Fürsten, sondern von den Aposteln gegründet ist; diese und die übrigen Heiligen als συγκληρονόμοι Χριστοῦ müssen auch Theil haben an der ihm gebührenden Anbetung. Uebrigens bezieht sich die Verehrung der Bilder nicht, wie bei den Heiden, auf erdichtete, sogar unsittliche Wesen, sondern auf wirkliche heilige Personen. Will man alles Aeußerliche verwerfen, so muß man, um consequent zu sein, den ganzen christlichen Cultus abschaffen, denn Alles im Christenthume (Taufe, Abendmahl, alle liturgischen Handlungen) hat eine leibliche und eine geistige Seite zugleich; so auch ein Bild, z. B. Christi. Die Apostel sahen ihn und hörten seine Worte; nun er nicht mehr gegenwärtig ist, sehen wir ihn im Bilde, und sein Wort haben wir im Buchstaben der Schrift. Indem wir seine leibliche Gestalt sehen, denken wir zugleich an seine Gottheit. Will man die Bilder verwerfen, so läuft dies auf eine Verwerfung Christi selbst hinaus, der ja εἰκὼν τοῦ ἀοράτου θεοῦ ist. Solche Verwerfung alles Aeußerlich-symbolischen ist manichäische Entwerthung der Materie, als ob dieselbe unfähig und unwürdig sei, das Heilige aufzunehmen und nachzubilden; und das ganze Unternehmen der Bilderstürmer ein frevelhafter, hochverrätherischer Versuch, Christum, unsern König und Herrn, seines Hofstaats zu berauben, denn das sind die Heiligen. Beruht auch die Anbetung der Bilder nicht auf bestimmten Schriftgeboten, so doch auf der mündlichen Tradition der Kirche, auf die ja Paulus selbst (2 Thess. 2, 15) verweist. (Joh. Damasc.)

b) Bilderfeinde (εἰκονομάχοι, εἰκονοκλάσται, εἰκονοκαύσται, χριστιανοκατήγοροι): Bilderdienst ist Götzendienst; die εἰκόνες sind an die Stelle der εἴδωλα im Heidenthum getreten; menschliches Fabricat (χειροποίητα) darf

man unter keinem Vorwande anbeten. Das N. T. gebietet eine προσκύνησις ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. Unter dem Scheine der Chriſtlichkeit wollte Satan das Heidenthum wieder einführen, und das Mittel dazu war der Bilderdienſt. Wer ein Chriſtusbild macht oder anbetet, verfällt entweder in die eutychian. Ketzerei und glaubt unter einer Natur den ganzen Chriſtus darſtellen zu können, oder in die neſtorianiſche, als ob man die menſchliche Natur abgeſondert von der göttlichen darſtellen könne. Chriſtus iſt zwar in ſeinem verklärten Körper (θεοειδέστερον σῶμα), nicht ſchlechthin unkörperlich (ἀσώματος), aber wol über die Mängel und Schranken der ſinnlichen Natur erhaben (οὐκέτι σάρξ), folglich nicht für die Kunſt darſtellbar; er hat nur ein wahres und ächtes Bild hinterlaſſen, das iſt das heilige Abendmahl, indem die Elemente, wie einſt der Leib, Träger ſeines göttlichen Weſens ſind. Uebrigens werden durch die ans Heidenthum anſtreifende Bilderverehrung die Juden und Muhamedaner vom Uebertritt zum Chriſtenthum abgehalten, und ihnen eine furchtbare Waffe gegen daſſelbe in die Hand gegeben. (Conc. Constant. 754.)

Anm. Das Concil von Nicäa 787 ſprach das Anathema aus über ſolche, die, wenn ſie nicht aus dem A. und N. T. mit Sicherheit belehrt würden, den KVV., den öcumeniſchen Synoden und der Tradition der Kirche die Glaubwürdigkeit abſprachen, was auf einen proteſtant. Zug bei den Bilderfeinden hindeutet. Das Concil von Conſtantinopel 754 verdammt auch Diejenigen, welche die Maria nicht für die Mutter Gottes und die Heiligen nicht für Fürbitter anerkennen wollten, ein Beweis, daß ſich in dem polemiſchen Eifer der Bilderfeinde auch Abweichungen anderer, bedeutenderer Art miſchten.

c) Vermittelnde (fränkiſche) Richtung. Es iſt zu unterſcheiden der Gebrauch und der Mißbrauch der Bilder. Anbetung derſelben iſt Mißbrauch; denn ſie gebührt Gott allein (Deus solus colendus, adorandus, glorificandus); dagegen gebührt den Heiligen, die mit ihm regieren und bei ihm uns vertreten (intercedunt), Verehrung (veneratio). Bilder können, aber müſſen nicht in den Kirchen ſtehen, da ſie weder zum Heile ſelbſt, noch zu den kirchlichen Gnadenmitteln gehören und beitragen (ad peragenda nostrae salutis mysteria nullum penitus officium habere noscuntur); ſie dienen zum Andenken an die Thaten und Leiden der heiligen Vorzeit und zum Schmuck (ad memoriam rerum gestarum et ornamentum), nicht aber zu Gegenſtänden des Cultus (non ad adorandum — omni cultura et adoratione exclusa). In den Bildern den Wandel und die Tugenden der Heiligen ſehen zu wollen, iſt Wahnſinn und Abgeſchmacktheit (absurditas et dementia), denn dieſe haben ihren Sitz in der Seele, nicht in den ſinnlichen Stoffen. Wer die Bilder zur Auffriſchung des Gedächtniſſes bedarf, muß ein ſehr ſchlechtes haben, und wenn ein ſolcher einmal blind würde, ſteht zu fürchten, daß er den Glauben verliere. Den Reliquien darf man ebenfalls Verehrung erweiſen, ja dieſen noch eher, als den Bildern, weil ſie durch enge Beziehung auf die Heiligen ſelbſt geheiligt ſind. Die Bilder werden mit der Welt untergehen, Vergängliches darf man nicht anbeten. Jede Art der Anbetung derſelben iſt Götzendienſt; ſinnlos iſt es, gegen gefühlloſe Bilder Gefühle ausdrücken zu wollen. Wenn auch die Gelehrten λατρεία und προσκύνησις richtig auseinanderhalten, ſo doch nicht das thörichte Volk, dem dadurch Anſtoß gegeben wird. Wunder beweiſen nichts, denn zum Theil ſind ſie erdichtet, zum Theil können ſie Wirkung der böſen Geiſter ſein. Träume und Geſichte beweiſen aus demſelben Grunde nichts; eine an ſich zweifelhafte Sache kann durch zweifelhafte Gründe nicht dargethan werden. Doch darf man auch in der Bilderſtürmerei nicht zu

weit gehen; denn, wenn man sie nicht anbetet, haben die Bilder nichts für das christliche Gefühl Anstößiges, und sind ein schöner Schmuck. Besonders tadelnswerth aber ist es, wenn die bilderstürmischen orientalischen Bischöfe den bilderfeindlichen Kaisern zuschreiben, sie haben die Welt vom Götzendienste befreit; das hat allein Christus gethan. (Libri Carolini.)

## II. Aeußere Geschichte des Streites.

a) Erstes Stadium des Kampfes 726—787. Die Uebertreibungen hinsichtlich des Bilderdienstes und der bittere Spott, mit welchem Juden und Muhammedaner dieselben in ihrer Polemik gegen das Christenthum brauchten, verbunden mit dem Bibelstudium hatten eine Reaction unter den aufgeklärteren Bischöfen und Laien hervorgerufen, die, als die Kaiser selbst sich derselben anschlossen, in einen völligen Bilder- und Kunsthaß überging. Für die Kaiser lagen politische Gründe vor, hauptsächlich dem Islam eine Waffe gegen das Christenthum zu entwinden, und den Uebertritt in Masse, der damals zum Islam stattfand, zu verhindern; die Saracenen mischten sich sonst nie in den Cultus ihrer christlichen Unterthanen in den eroberten Provinzen, allein der Bilderdienst war ihnen so verhaßt, daß 723 Sultan Yezid II. alle Bilder aus den christlichen Kirchen werfen ließ (Theophan. Chronogr. ed. Bonn. p. 617), gewiß auch ein Staatsstreich, um sich die aufgeklärtere Parthei im oströmischen Reiche geneigt zu machen. Die gesunde Vernunft rieth dem Kaiser, diesen Anstoß aus dem Wege zu räumen. Leo der Isaurier (716—741), einer der kräftigsten byzantinischen Kaiser, der nach langer Schmach die oströmischen Waffen wieder zu Ehren brachte, fühlte, nachdem er den Sturm der Saracenen auf Constantinopel 717—18 abgeschlagen, die Nothwendigkeit, im Innern des Reiches Ordnung und Einheit herzustellen; leider griff er aber zu falschen, ziemlich tyrannischen Mitteln. Die Juden zwang er, sich taufen zu lassen; die Montanisten trieb er mit Bekehrungsversuchen so in die Verzweiflung, daß sie sich mit ihrer Capelle verbrannten. Mehrere der freier gesinnten Geistlichen, besonders ein gewisser Bischof Constantinus von Nacolia in Phrygien, und ein gewesener Renegat Bezer trieben ihn an, den Bilderdienst auszurotten, wozu er, ein zweiter Hiskias, Priester und Monarch zugleich, völlig berechtigt sei. Er suchte seinen Patriarchen Germanus für die Idee zu gewinnen, dieser aber ein ziemlich starrsinniger Greis, war nicht dazu zu bewegen, und der Kaiser ließ, außer einem Edicte, das den Bilderdienst verbot, in Constantinopel die Sache vor der Hand ruhen. Allein die dem Kaiser ergebenen Bischöfe, besonders Constantin, setzten in ihren Sprengeln die Wegschaffung der Bilder mit Gewalt durch (seit 726); tumultuirende Bewegungen des von den Mönchen aufgehetzten Volkes wurden mit den Waffen niedergehalten. Constantin kam selbst nach Constantinopel und reizte den Kaiser auf, consequent durchzugreifen. Nun regte sich auch die bilderfreundliche Parthei: besonders eifrig waren die Mönche, denen das kaiserliche Unternehmen nicht nur dogmatisch mißfiel, sondern auch, weil es ihren Erwerb schmälerte, denn viele Mönche fabricirten Heiligenbilder und Amulete; der Patriarch Germanus schrieb mehrere Briefe gegen den Kaiser; als Hauptvertheidiger der Bilder erhob sich Johannes von Damascus, der größte Dogmatiker seiner Zeit; er lebte in Palästina unter saracenischer Oberhoheit sicher vor der Rache des Kaisers, und ging in seiner Kühnheit so weit, demselben mit dem Banne zu drohen und die Unterthanen zur offenen Rebellion aufzufordern; er schrieb eine Apologie für die Bilder. Naturerscheinungen, Krankheiten, Erdbeben u. s. w. schreckten das abergläubige Volk; politische Abentheurer benutzten

die Mißstimmung; so ließ sich ein gewisser Cosmas auf den cycladischen Inseln zum Kaiser ausrufen und zog mit einer Flotte gegen Constantinopel; Leo schlug ihn und ließ ihn hinrichten. Durch diesen Sieg, den er als ein Zeichen göttlicher Billigung ansah, kühner gemacht, erließ er 730 ein Edict, das alle Bilder von religiöser Bedeutung verbot; Germanus dankte ab, und ein geschmeidiger Hofmann Anastasius erhielt seinen Stuhl. Johannes von Damascus verfaßte eine zweite Schutzschrift für die Bilder; die Kirchen von Syrien und Palästina, die den Saracenen gehorchten, hoben mit Constantinopel die Kirchengemeinschaft auf und sprachen das Anathema über den Kaiser aus. Als der Kaiser in Constantinopel das prächtige Christusbild (*Χριστὸς ὁ ἀντιφωνητής* genannt) an seiner Palastpforte zertrümmern ließ, entstand ein Tumult, der blutig gestillt werden mußte. Leo † 741, ohne sein Werk ganz vollendet zu haben.

Sein Nachfolger, Constantinus Copronymus (oder Caballinus), 741—775, ein eben so tüchtiger Regent und Soldat, als sein Vater, setzte das Werk fort; als sich sein Schwager Artabasdus 742 mit Hülfe der Bilderfreunde gegen ihn empörte, errang er 744 einen vollständigen Sieg über denselben. Da aber das Volk sich immer noch nicht beruhigte, und namentlich öffentliche Calamitäten als Zeichen des göttlichen Zorns ansah, erkannte er die Nothwendigkeit, sein Unternehmen durch die Sanction einer öcumenischen Synode heiligen zu lassen. Sie trat 754 in Constantinopel zusammen (338 Bischöfe), ohne Patriarchen (Constantinopel war nach Anastasius' Tode [s. 753] unbesetzt, Alexandria, Antiochia und Jerusalem unter saracenischer Herrschaft, Rom, bilderfreundlich gesinnt, weigerte die Beschickung), unter dem Vorsitze des Erzbischofs Theodosius von Ephesus. Sie hob die Bilderverehrung feierlich auf, und sprach das Anathema über deren Anbeter wie Verfertiger aus. Der neue daselbst gewählte Patriarch von Constantinopel, Constantin, Bischof von Syleum in Phrygien, führte die Abschaffung der Bilder mit gewaltsamer Consequenz durch; in allen Kirchen wurden sie ausgelöscht und die Wände mit Landschaften, Obstbäumen und Jagdstücken bemalt. Aber mächtig regten sich auch die Feinde; zunächst hatten der Kaiser und Patriarch es mit den Mönchen zu thun, die, hauptsächlich ein im Rufe der Heiligkeit stehender Eremit Stephanus, hartnäckig widerstanden, und sogar (in Verbindung mit unzufriedenen Großen, die zum Scheine in die Klöster eintraten) eine Verschwörung angezettelt zu haben scheinen. Sie ward entdeckt und die Mönche wurden aufs Grausamste bestraft, doch nur wenige getödtet; meist suchte sie der Kaiser durch Spott zu demüthigen, indem er sie verstümmelte und mit öffentlichen Dirnen oder Nonnen zusammengebunden in lächerlichen Aufzügen dem Gelächter des Volkes preisgab. Sie durften keine besondere Kleidung tragen, eine Menge Klöster wurde aufgehoben und in Kasernen und Arsenale verwandelt. Die Saracenen benutzten die neue Conjunctur und verbanden sich mit den Bilderfreunden; hatten sie bisher keinen orthodoxen Patriarchen in ihren Provinzen geduldet, so erscheinen jetzt auf einmal die Stühle von Alexandria, Antiochia und Jerusalem wieder besetzt, und die drei Patriarchen verfaßten eine Schutzschrift für die Bilder, die, um den Occident in das Interesse gegen den Kaiser zu ziehen, an den Papst gesandt, und von diesem auf den occidentalischen Synoden den fränkischen Königen und Bischöfen mitgetheilt ward. Diese Intriguen bewogen den Kaiser Constantin, eine Gesandtschaft an Pipin zu senden, um ihn von der Gegenparthei abzuziehen. Johannes von Damascus (unter dem saracen. Namen Mansur) wurde auf dem Concil von Constantinopel als Bundesgenosse der Saracenen excommunicirt. Eine Menge Reliquien und Bilder

wurden nichtsdestoweniger von frommen Gläubigen verborgen; andere, durch Zufall gerettet, gaben zu allerhand Wundererzählungen Veranlassung.

Uebrigens scheint Constantin nicht sehr orthodox gewesen zu sein; die Geschichtschreiber erwähnen von ihm allerhand verdächtige Aeußerungen, die zwar auch geflissentlich von seinen Feinden im Volke verbreitet sein konnten. Selbst seine glänzende Regententüchtigkeit ist von den Geschichtschreibern, meist Mönchen, ungerechter Weise verkleinert worden, und ihnen verdankt er auch seine unschönen Beinamen. Ehe er starb (775), ließ er sich vom Volke und dem Patriarchen öffentlich und feierlich schwören, nie den Bilderdienst dulden zu wollen. —

Constantin hatte es dahin gebracht, daß die jüngere Generation in der Bilderfeindschaft aufgewachsen, im Volke selbst derselben einen Rückenhalt bot; doch bestand im Geheimen noch eine starke Parthei der Bilderfreunde. Leo IV. Chazarus 775—80 trat, obwol milder, in die Fußtapfen seiner Vorgänger. Seine Gemahlin, die schlaue, bigotte, wollüstige Irene, war eine geheime Bilderfreundin; durch ihre List gelang es ihr, den Kaiser zu täuschen; die Mönche wagten sich wieder hervor, und erhielten sogar einflußreiche kirchliche Stellen; doch verhielten sie sich vorsichtig still. Erst gegen Ende seines Lebens entdeckte Leo, daß in den Gemächern der Kaiserin geheimer Bilderdienst getrieben ward, und daß in ihrer Hand die Fäden einer fein angelegten Intrigue zusammenliefen. Als er energisch dagegen einschritt, machte ein plötzlicher, auffälliger Tod seinen Bestrebungen ein Ende, 780. Ihm folgte sein unmündiger Sohn Constantin VI., für welchen, nach gewaltsamer Beseitigung seiner Oheime, Irene die Vormundschaft führte. Sie war entschlossen, die Bilderverehrung wieder einzuführen, da aber der größte Theil der Bischöfe bilderfeindlich gestimmt war, und einen Rückhalt an dem Volke und der Armee hatte, mußte sie mit großer Vorsicht und Schlauheit zu Werke gehen. Zunächst sprach sie nur Duldung der Bilderfreunde aus, und besetzte nach und nach alle wichtigen kirchlichen Stellen mit Mönchen ihres Anhanges. 784 wurde der greise Patriarch Paulus von Constantinopel, ungewiß auf welche Weise, vermocht, seinem Stuhle zu entsagen; im Volke sprengte man aus, es sei aus Reue und Gewissensbissen über seine Billigung der bilderfeindl. Beschlüsse geschehen. Sein Nachfolger, Tarasius, eine Creatur der Kaiserin, nahm das Amt nur unter der Bedingung an, daß die Bilderverehrung und der Kirchenfriede wieder hergestellt würden; das beste Mittel dazu sei eine erneute Untersuchung der Sache auf einem öcumenischen Concil. Zum Behuf eines solchen setzte man sich nun schleunigst mit Hadrian I. v. Rom in Verbindung; die übrigen orientalischen Patriarchen fürchteten sich, der Saracenen wegen, mit dem byzantinischen Hofe zu correspondiren, und lehnten die Beschickung ab; allein man half dem Mangel dadurch ab, daß man zwei eben anwesende Mönche für Abgeordnete der Patriarchen ausgab. Das Concil sollte 786 in Constantinopel zusammentreten und auch der Mönchsstand dabei vertreten sein; allein das Volk und die Leibwachen stürmten den Sitzungssaal und sprengten die Versammlung. Aufs neue rief es die Kaiserin 787 nach Nicäa zusammen; die Leibwachen wurden unter Vorwand eines Krieges mit den Saracenen aus der Stadt über den Hellespont gelockt und entwaffnet; ein Heer, von Vertrauten der Kaiserin in den bilderfreundlich gesinnten Provinzen geworben, besetzte die Hauptstadt. Zwar regte sich bei den Berathungen die Opposition noch, allein ohne Energie; auf eine Unzahl erzählter lächerlicher Mährchen und Wunder hin, beschloß das Concil, die Bilderverehrung wieder einzuführen. Eine Fraction der Bilderfreunde, an ihrer Spitze der energische Theodorus von Studion, setzte es durch,

zwar gutmüthiges, aber bigottes und ſchwaches Weib und Bilderfreundin; ſie nebſt den Brüdern des Kaiſers, Manuel und Bardas, waren Vormünder des unmündigen Michael, und alle drei wurden von der Geiſtlichkeit und den Mönchen bald herumgebracht, die Bilderverehrung einzuführen. Die Mönche erhielten nun wieder die einflußreichſten Stellen, Johannes Grammaticus ward verbannt, und Methodius, ein fanatiſcher Bilderfreund, in ſeine Stelle geſchoben, und alle Biſchofsſtühle, nach Vertreibung der Bilderfeinde, mit bewährten Bilderfreunden beſetzt. Doch willigte die Kaiſerin nur unter der Bedingung ein, daß die Geiſtlichkeit ihrem Gemahl die Sündenvergebung noch im Grabe ertheilte, was auch geſchah. 842 ſchritt eine Synode von Conſtantinopel dazu, die Bilderverehrung feierlich wieder einzuführen; den Tag des Beſchluſſes, den 19. Februar, feierte man als glänzende *πανήγυρις τῆς ὀρθοδοξίας*, und erhob ihn zum ſtehenden Feſttag der Kirche; als ſolcher wird er noch heute in der griechiſch-ruſſiſchen Kirche begangen.

Die Parthei der Bilderfreunde ſtarb noch nicht ſogleich aus; die Nachfolger des Methodius, Ignatius und Photius, hatten mit ihnen wiſſenſchaftliche Kämpfe zu beſtehen; und nach 869 wurden auf dem öcumeniſchen Concil von Conſtantinopel Eikonoklaſten unter einem gewiſſen Theodorus Krithinus verhört und verdammt.

Im Abendlande erhielt ſich die doppelte Richtung; Rom blieb ſeiner Anſicht treu, und die fränkiſche Kirche der vermittelnden. Als die Bilderfreunde durch Vermittelung des Papſtes Ludwig den Frommen für ſich zu gewinnen trachteten, erſchien 824 eine Geſandtſchaft Michaels II. bei demſelben, und veranlaßte eine erneute Unterſuchung der Frage auf der Synode von Paris 825. Auch dieſe fiel zu Gunſten der vermittelnden Richtung aus; und in dieſem Sinne ſprachen ſich in der folgenden Zeit die Häupter der fränkiſchen Kirche aus, z. B. Agobard von Lyon (lib. de imaginibus), Walafrid Strabo, Hincmar von Rheims, Ratherius von Verona. Am weiteſten ging in ſeiner Oppoſition gegen den Bilderdienſt Claudius von Turin, der gegen das Mißfallen des Papſtes Paſchalis I. (817—24) nur durch Ludwig des Frommen kräftigen Schutz ſicher geſtellt werden konnte. Allein in dem Aberglauben des Volkes fand Roms Iconolatrie einen ſo mächtigen Bundesgenoſſen, daß die Stimmen der edleren Kirchenväter verhallten, und ein kraſſer Bilderdienſt auch im Occident immer mehr durchdrang.

**Aktenſtücke.** *Mansi* XII. XIII. XIV. *M. Haiminsfeld-Goldast* imperialia decreta de cultu imaginum in utroque imperio promulgata. Francf. 1608.

*Theophanes* Chronogr. p. 320 sqq. *Nicephorus* p. 31 sqq. *Joh. Damasceni λόγοι* III. *ἀπολογητικοὶ πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς εἰκόνας.*

Vita Sti Stephani. Anall. Gr. ed. Mon. Bened. Par. 1688. 4. — Vita Tarasii auct. Ignatio Acta SS. Febr. III. 576 sqq. — Vita Nicephori auct. Ignatio ib. Mart. II. 296 sqq. append. p. 704 sqq. — Vita Sti Nicetae auct. Theostericto ib. Apr. I. 261 sqq. append. p. 22. — Vita Sti Theophanis ib. Mart. II. 218 sqq. — Vita Sti Theodori Studitae ib. Febr. I. 538.

*Libri Carolini* ed. Jean de Tillet 1549. Heumann 1731.

*Ludw. Maimbourg* hist. de l'hérésie des iconoclastes. Par. 1679. — *Frid. Spanhemii* historia imaginum restituta LB. 1686. — Schloſſer Geſchichte der bilderſtürmenden Kaiſer des oſtröm. Reichs. Frankf. a. M. 1812. — J. Marx der Bilderſtreit der byzant. Kaiſer. Trier 1839. — *Joh. Dallaeus* de imaginibus. LB. 1642.

# Cap. VI.

## Nachwirkung älterer Secten.

Keine der früheren Secten ist als völlig untergegangen zu betrachten; noch finden wir eine Art Alogismus in den Gnostmachen, einen gnostizirenden Sabellianismus in Priscillian, Gnostizismus in den fortlebenden Secten, z. B. den Marcioniten und Valentinianern; gnostisirenden Manichäismus bei Priscillian, den Paulicianern, den Messallanern und vielen kleineren Secten. Auch Montanisten und Novatianer finden sich noch als Secte, Fortwirkung ihres Systems bei Eustathius und Audius; Meletianer finden sich noch in Aegypten. Nur der Ebionitismus dürfte unvertreten sein. Je reiner die Kirchenlehre ist, desto unreiner sind die Secten; je tiefer die Kirche in Lehre und Leben sinkt, desto reiner werden verhältnißmäßig die Secten, desto mehr wahrhaft Protestantisches nehmen sie auf (z. B. die Paulicianer). Fast alle Secten stellen in ihrer Gemeinschaft einen practischen, theoretisch aber sehr getrübten, Gegensatz gegen die Verderbniß der Kirche dar; meist stellen sie die äußere Kirche gegen die sogenannte innere, geistige zurück, und suchen letztere zu repräsentiren, bringen es daher auch nur selten zu dauernder äußerer Gemeinschaft. Aus dem Orient pflanzte sich die sectirerische Reaction gegen die Kirche in den Occident über, mit vorwaltend gnostisch-manichäischem Character; hier durchdrang sie meist die untern Schichten des Volkes, und erhielt in ihnen den Gegensatz gegen die Kirchenlehre wach; wohlthätig wirkte sie besonders dadurch, daß sie die Laien dem ungöttlichen Priesterthum der Kirche gegenüber zum Bewußtsein des allgemeinen Priesterthums aller Christen, und von den Satzungen der Kirche zur Quelle der Wahrheit, dem göttlichen Worte, führte. Wenngleich auch das Wahre bei diesen Secten vielfach getrübt und meist überspannt erscheint, so wirken sie doch in dieser Beziehung der Reformation der Kirche vor; es ist die Gährung, die nach Gottes Rathschluß in der Kirche immer erhalten wird, und den Klärungsproceß vorbereitet und zeitigt.

## §. 84.

## Priscillianisten.

Die Lehre der Secte war ein Gemisch aus gnostisch-manichäischen Elementen, in occidentalischem Geiste verarbeitet. Vom Urquell aus verbreitet sich in vielfachen Abstufungen das Lichtreich, vom Chaos emanirt ein Dämonenreich, an dessen Spitze Satan. Gegen letzteres werden die Seelen zum Kampfe ausgesandt, die sich aus dem Reiche der 7 Sterngeister ein entsprechendes siderisches Organ mitnehmen. Allein sie lassen sich von den Dämonen überwältigen und in den irdischen Körper bannen; eine Schuld der Seelen, doch zugleich ein Plan göttlicher Weisheit, die da wollte, daß das Leben in das Gebiet des Todes selbst eindringen sollte, um es zu vernichten. Der Mensch ist eine Welt im Kleinen, seinem Körper nach den siderischen Mächten (den 12 Zeichen des Thierkreises), seiner Seele nach den himmlischen Mächten (den 12 Patriarchen) verwandt; letztere soll sich vom siderischen Einflusse frei machen, und sich wieder zum Lichtreich erheben. Dies geschieht besonders durch Ascese, so wie auch durch magisch-theurgische und astrologische Studien. Dabei wird sie durch den Erlöser unterstützt, der in einem Scheinkörper, sichtbar aber fein ätherischen

Stoffes, auf der Erde erscheint. Er erlöst besonders durch sein Leiden; die Seelen werden durch ihn wiedergeboren, d. h. mit Hülfe der 12 Patriarchen, zu der göttlichen Substanz, aus der sie stammen, zurückgeführt. Wie Christus sind alle Pneumatiker vom heiligen Geist erzeugt, vom Weibe geboren. Hinsichtlich des Wesens Christi scheinen die Priscillianisten an den Sabellianismus sich angeschlossen zu haben; klar ist nur, daß sie die Persönlichkeit desselben im Unterschiede vom Vater läugneten.

Von dem Cultus der Priscillianisten wissen wir, daß sie das Weihnachtsfest nicht feierten, und außer dem A. und N. T. (natürlich mit allegorischer Interpretation) noch einige, nur den Geweihten bekannte Schriften, als Lehrnorm anerkannten, z. B. einen Lobgesang Christi auf dem Wege nach dem Oelberge; die acta Thomae, Andreae und apostolorum und das *Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*; die Moral war manichäisch streng, Enthaltungen aller Art und Cölibat. Sehr lax war dagegen ihre Theorie von der Wahrhaftigkeit; sie unterschieden eine exoterische und esoterische Lehre; letztere vor Ungeweihten zu verheimlichen, und sich zu diesem Zwecke selbst der Lüge zu bedienen, galt für Pflicht (jura, perjura, secretum prodere noli). Möglich, daß auch ein Theil der Secte sich heimlichen Ausschweifungen hingab.

Ueber die Grundsätze der Secte schrieb ihr Bischof Dictynnius (der 400 auf der Synode von Toledo zur Kirche übertrat) ein Werk libra.

Mit dieser Lehre soll ein gewisser Marcus aus Memphis nach Spanien gekommen sein; dort gewann er einen Rhetor Elpidius und eine Frau Agape. Von diesen erhielt dieselbe Priscillianus, ein gebildeter, reicher und durch seinen strengen Lebenswandel angesehener Mann. Er ward Haupt der Secte, bildete ihre Lehre aus und gab ihr den Namen. Selbst hochgestellte Cleriker traten zu ihr über, z. B. die Bischöfe Instantius und Salvianus. Der Metropolit Hyginus von Corduba sah sich genöthigt, gegen das Anschwellen der Secte aufzutreten, und zog den Metropoliten von Lusitanien, Idacius von Emerita (Merida), in sein Interesse. Dieser aber verfuhr so gewaltthätig und herrschsüchtig, daß Hygin sich von der Verfolgung zurückzog und sogar die unterdrückte Secte in seinen Schutz nahm. Idacius brachte die Streitsache vor eine Synode von Cäsaraugusta (Saragossa) 480; hier wurde der Bann über sie verhängt, und die Execution dem Bischofe Ithacius v. Sossuba (Ossonuba) übertragen, den selbst der Katholik Severus als einen schlechten, hochmüthigen, schwelgerischen Pfaffen schildert. Die Priscillianer, unbekümmert um den Bann, was auf große Verbreitung der Secte schließen läßt, fingen gerade nach jener Synode an, sich zu organisiren und erhuben Priscillian, einen Laien, auf den Bischofsstuhl von Avila. Nun rief Ithacius die weltl. Gerichte zu Hülfe, und wirkte vom Kaiser Gratian ein scharfes Edict aus, das alle Priscillianisten des Landes verwies. Priscillian begab sich nun zu den Bischöfen Damasus von Rom und Ambrosius von Mailand, und rief, aber vergebens, ihre Hülfe an. Besser gelang es ihm an dem, dem Gelde zugänglichen Hofe Gratians; er bestach den Magister officiorum Macedonius und dieser brachte es beim Kaiser dahin, daß nicht nur das Edict zurückgenommen, sondern auch den Priscillianisten alle Güter, Kirchen und Rechte zurückgegeben wurden. Als Ithacius trotz dieses Mandats in der Verfolgung fortfuhr, wirkte Priscillian durch sein Geld einen Verhaftsbefehl gegen ihn aus, und zwang ihn nach Gallien zu flüchten. Während ihn auch dorthin Priscillians Intriguen verfolgten, ward Gratian vom Usurpator Maximus besiegt und ermordet; Maximus hatte in seiner schwankenden Stellung allen Grund, sich mit dem Clerus gut zu stellen; eine Menge Bischöfe, unter ihnen Ithacius, eilten an

seinen Hof, und letzterer, als ein von Gratian Verfolgter, gewann bald so weit seine Gunst, daß er Hofbischof wurde. Er überredete den Usurpator zu harten Maßregeln gegen die Secte, deren Reichthümer ohnehin dem geldbedürftigen Kaiser in die Augen stachen. Nach einer Untersuchung auf der Synode von Bourdeaux (Burdigala) 384 erfolgte der Bann. Priscillian appellirte an den Usurpator, und die Synode nahm, allen Kirchengesetzen zuwider, die Appellation an. Er nebst Instantius wurden nach Trier abgeführt, und Ithacius beredete den Maximus, sie zum Tode zu verurtheilen. Allein der in ganz Gallien hochverehrte Martin von Tours, der damals am Hofe sich aufhielt, nöthigte durch seine ernste Fürsprache dem Kaiser das Versprechen ab, nicht peinlich gegen sie zu verfahren. Sobald derselbe den Hof verlassen hatte, gewann Ithacius wieder die Oberhand; der geldsüchtige Kaiser ließ die Priscillianisten foltern, und erpreßte Geständnisse von wollüstigen Greueln, die in ihren Versammlungen verübt worden seien, auf welche hin Priscillian nebst seinen vornehmsten Anhängern hingerichtet, die übrigen auf die Insel Syllina (Scilly) verbannt, und ihre Güter confiscirt wurden. Nur ein Bischof, Theognistus, wagte wider dieses erste Beispiel einer Ketzertodesstrafe zu Trier Einspruch, aber vergebens; eine Militärexpedition ging nach Spanien ab, um die Execution zu vollziehen; unter dem Vorwande des Priscillianismus wurden die wohlhabenden und die durch Frömmigkeit ausgezeichneten Personen verwiesen und ihrer Güter beraubt. Sobald Martin von Tours davon Nachricht erhielt, eilte er 385 nach Trier, und hob mit Ithacius und den übrigen Bischöfen, die in Priscillians Tod eingewilligt, die Kirchengemeinschaft auf; auch Siricius von Rom und Ambrosius sprachen sich in gleichem Sinne aus. Maximus mußte, um sie zu versöhnen, die Militärcommission zurückrufen, aber erst als 388 Theodosius den Maximus besiegt, ward Ithacius von einer Synode verhört und abgesetzt. Priscillians Leichnam ward von seinen Anhängern nach Spanien geschafft und dort fast göttlich verehrt; sie schwuren bei seinem Haupte. Die Parthei wuchs fort und fort; eine Synode von Toledo 400 versprach den übertretenden Clerikern Beibehaltung ihrer Würde, und einige, z. B. die Bischöfe Symphosius und Dictynnius, traten wirklich zur Kirche über. Nichtsdestoweniger erhielt sich die Secte durch den Grundsatz der Heuchelei; gegen die Maßregel, auch ihnen gegenüber List und Heuchelei, um ihre Versammlungen zu entdecken und zu sprengen, anzuwenden, und ihre Häupter durch Concessionen zu gewinnen, schrieb Augustin sein Werk de mendacio ad Consentium. Die Völkerwanderung scheint die Secte geschwächt zu haben, wenigstens verschwindet sie im 5. Jahrhundert aus der Geschichte; aber im Geheimen bestand sie fort, und noch 563 erließ die Synode von Braga Gesetze gegen ihre Conventikel.

*Sulpic. Severi* histor. sacr. 2, 46—51. — diall. 3, 11—13. 15. — *Orosii* commonitorium ad August. de errore Priscill. et Origenist. — *Turibii* ep. Asturic. epist. in opp. Leonis M.

*Leo M.* ep. 93, 10. — *August.* de anima ejusque origine ad Renatum 2, 7. — de mendacio ad Consentium — epp. 36. 140. 236. — *Hieron.* ep. 139.

## §. 85.

## Paulicianer.

A. Lehre der Secte. Sie ist eine Vermischung biblisch-protestantischer Elemente mit gnostisch-manichäischem Docetismus und Dualismus; das Meiste haben sie unstreitig aus dem Marcionitismus entlehnt. Sie unterscheiden zwei Principien, den guten Gott (ὁ ἐπουράνιος πατήρ, θεὸς ἀόρατος, ἀκατάληπτος) und den Demiurgen (ἄρχων, δημιουργὸς τοῦ κόσμου). Von dem guten Gott rührt die Geisterwelt her, auch die menschliche Seele; der Demiurg, selbst aus Finsterniß und Feuer entstanden, hat die Sinnenwelt geschaffen; der erste wohnt im pneumatischen, der zweite in dem von ihm geschaffenen siderischen Himmel. Die gottverwandte Seele bleibt immer mit dem guten Gott in Verbindung und widerstrebt dem Demiurgen. Durch Uebertretung des von letzterem gegebenen Gebotes (ἡ πρώτη πορνεία), den Sündenfall, wurde der Anfang zur Emancipation von dem Demiurgen gemacht, daher ist diese eine Wohlthat (εὐεργεσία), vor der zweiten πορνεία, dem Abfall vom höchsten Gott, aber muß man sich hüten. Der kämpfenden Seele sendete Gott einzelne Strahlen seiner Offenbarung zu Hülfe; allein diese waren zu schwach, die Erlösung zu bewerkstelligen. Daher erfolgte die vollständigere Offenbarung durch den Erlöser; dieses himmlische Wesen kam aus der ἄνω Ἱερουσαλήμ, der rechten Gottgebärerin (ἡ παναγία θεοτόκος), auch unserm wahren Vaterlande, und brachte einen ätherischen Körper daraus mit (ἄνωθεν μὲν τὸ σῶμα συγκατενεγκεῖν), indem er durch die irdische Maria wie durch einen Canal (ὡς διὰ σωλῆνος) hindurchging. Diese letztere ist nicht vollkommen, sie hat nach Christo noch Kinder geboren, sie gehört nicht einmal zu den besten Menschen, denn sie war oft ungläubig; der himmlischen θεοτόκος aber gebührt Anbetung. Christus accommodirte sich an die von den Propheten (zwar Diener des Demiurgs, die aber absichtslos Christo den Weg bahnten) geschehenen Weissagungen (εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν (Joh. 1, 11), d. h. εἰς τοὺς προφητικοὺς λόγους, er ging auf die von den Propheten geweissagte eigenthümliche Form der Erscheinung ein). Da der Demiurg sah, daß Christus sein Reich zerstöre, ließ er ihn durch seine Diener kreuzigen; natürlich war, da er leidenlos ist, sein Leiden nur ein scheinbares. Das Kreuz ist das Symbol dieses Leidens, nicht aber das hölzerne, dies ist vielmehr ein Werkzeug der Strafe für Uebelthäter, ein Zeichen des Fluches (Gal. 3, 13), sondern Christus selbst mit seinen kreuzweis ausgebreiteten Armen; dieses letztere Kreuz ist ebenfalls zu verehren. Die Gemeine wird durch den heiligen Geist immerfort erleuchtet und geleitet, welcher hauptsächlich in den Aposteln der Secte wirksam ist; doch theilte er sich auch den übrigen Gliedern mit.

Ihre Sittenlehre war ascetisch-streng, aber nicht rigoristisch; von gnostischen und manichäischen Entsagungsgeboten findet sich nichts; die Ehe war unter ihnen (selbst den Aposteln) gestattet, und selbst die nächsten Verwandtschaftsgrade kein Ehehinderniß; Fasten- und Speisegesetze verwarfen sie gänzlich; sie genossen selbst das Fleisch von Thieren, die in ihrem Blute erstickt waren. Denn das alttestamentl. Gesetz rührt vom Demiurgen her, und hat keine Verbindlichkeit. Wie Christus selbst sich der jüdisch-prophetischen Messiasidee anbequemte, so dürfen auch die Christen sich den katholischen Riten (z. B. der Kindertaufe) anbequemen, und die Geheimnisse ihrer Secte zu bewahren, ist keine Heuchelei und keine Lüge unerlaubt. Ihre Antipathie gegen das alttestamentliche Gesetz mochte wol Viele zu sittlichen Ausschweifungen führen; unnatürliche Wollust wird ihnen von den Gegnern vorgeworfen (vielleicht auch,

weil sie die Ehe selbst unter den nächsten Blutsverwandten gestatteten, und die πορνεία für eine Wohlthat erklärten).

Als Quelle ihres Lehrbegriffs erkennen sie die heilige Schrift des N. Ts. an; das A. T. ist ein Werk des Demiurgs. Im N. T. haben besonders die Evangelien Werth, weil in diesen genuine Aussprüche Christi vorkommen; unter diesen zeichnen sie Lucas und Johannes als die von judaisirenden Einschiebseln reinsten aus. Nächst diesen sind die Schriften Pauli, als des Wiederherstellers des reinen Christenthums, allein glaubwürdig; Petrus und seine Schriften sind zu verwerfen, denn er hat den Herrn verläugnet, und judaisirte stark. Von Paulo kannten sie auch einen Laodicenerbrief. Ein Theil der Secte erkannte auch die Apostelgeschichte und die Briefe Johannis, Judä und Jacobi an. Diesen heiligen Schriften erwiesen sie die Ehre der προσκύνησις. Natürlich bedienten sie sich der allegorischen Interpretation.

In ihrem Cultus beflissen sie sich der höchsten Einfachheit; in Bethäusern (προσευχαί, — ἱερά und ναοί klang ihnen zu jüdisch) begingen sie den Gottesdienst auf ganz prunklose Weise. Taufe und Abendmahl feierten sie, aber in einem spiritualistischen Sinne, als symbolische Hinweisungen auf Christum, als auf das Wasser, das Brod des Lebens; die Wassertaufe ist nicht für alle Zeiten eingesetzt, sondern nur die Geistestaufe; Essen und Trinken im Abendmahl bezieht sich auf das Aufnehmen der Lehre Christi, diese sei sein Fleisch und Blut, durch das wir in Gemeinschaft mit ihm treten; sein Wort sei für die Seele, was Brod und Wein für den Leib. Da das scheinbare Leiden Christi für uns ein Vorbild ist, die Leiden des Lebens zu tragen, so legten sie bei körperlichen Leiden sich ein hölzernes Kreuz auf, mit Beziehung auf Luc. 9, 23., vielleicht auch, weil sie diesem eine magische Kraft zuschrieben. Zu verwerfen ist der Cultus der Heiligen (diese waren zwar Wunderthäter, aber in Kraft des Demiurgen, Matth. 7, 22. 23.), der Bilder, der Reliquien, der Maria u. s. w. Die Benennung ihrer Gotteshäuser weist vielleicht darauf hin, daß ihr Cultus besonders in Gebeten bestand.

Ihre Kirchenverfassung war der apostolischen nachgebildet; alle Christen sind ein priesterliches Geschlecht, daher von ἱερεῖς und πρεσβύτεροι bei ihnen keine Rede (noch dazu, da diese Christum nach der evangelischen Geschichte stets verfolgt haben); alle können daher selbstständig in der heiligen Schrift forschen. Sie hatten allerdings Vorsteher, diese hatten aber keinen höheren kirchlichen Rang, auch keine auszeichnende Kleidung, und mußten sich von ihrer Hände Arbeit nähren; diese leiteten als ἀπόστολοι die Secte monarchisch; ihnen standen zur Seite διδάσκαλοι oder ποιμένες, Lehrer an stehenden Gemeinen, und συνέκδημοι oder comperegrini, eine Art missionirender Begleiter der Apostel. Nach Sergius' Tode trat kein Apostel an die Spitze, und die Synekdemen leiteten die Gesammtheit collegialisch. Noch wird eine Classe ἄστατοι erwähnt, entweder ebenfalls herumziehende Missionare, oder vielleicht eine Art Confessoren, wegen des Glaubens Heimathlose. Zu diesen Aemtern waren alle Mitglieder befähigt; ihre Befähigung floß aus der heiligen Schrift, welche sie deshalb durch eigene Beamte, νοτάριοι, fleißig verbreiten und vorlesen ließen.

Den Namen hat die Secte unstreitig daher, daß sie in allen Dingen den Apostel Paulus als normirende Autorität annahm; sie ging in seiner Verehrung so weit, daß ihre Apostel sogar neben ihren Namen auch den eines paulinischen Gefährten, und ihre Gemeinden noch den einer von Paulo gestifteten Gemeinde führten. Uebrigens verwarfen sie auf's Entschiedenste alle Verbin-

dung der Kirche mit dem Staate, und unterschieden sich daher als Christusbürger (*Χριστοπολίται*) von den Staatskirchlichen (*Ρωμαῖοι*).

B. Geschichte der Secte. Die älteren Berichterstatter führen den Ursprung der Secte auf eine marcionitische oder manichäische Frau, Kallinike, mit ihren beiden Söhnen Paulus und Johannes (angeblich im 4. Jahrhundert) zurück; aus *Παυλιωάνναι* soll später *Παυλικιανοί* entstanden sein. Mit geschichtlicher Gewißheit tritt als Gründer der Secte Constantinus (Ende des 7. Jahrh.) auf, unter Constantinus Pogonatus. In Armenien und Syrien hatten sich Reste der gnostischen und manichäischen Partheien erhalten, hauptsächlich zahlreich die Marcioniten; unter diesen, die sich in der Verfolgung einander genähert hatten und wol mehr und mehr verschmolzen waren, in der Stadt Mananalis (Achaja), trat Constantinus, durch biblische Studien gebildet, als Reformator auf, indem er die alten Sectenlehren theils verwarf, theils in ein biblisch-paulinisches Gewand kleidete. Unter dem Namen Sylvanus wirkte er 657—684. In diesem Jahre sandte der Kaiser Constantinus Pogonatus einen Staatsbeamten Symeon mit militärischer Begleitung gegen die Secte; Constantin, von seinem eigenen Stiefsohn Justus verrathen, ward gesteinigt, seine Anhänger wurden mit dem Tode bestraft. Allein Symeon selbst ward für die Secte gewonnen, trat über, und ward unter dem Namen Titus Haupt derselben; der Mittelpunct seiner dreijährigen Wirksamkeit war Kibossa in Armenien (Macedonia). Durch denselben Justus verrathen, starb er nebst vielen Anhängern unter Justinian II. auf dem Scheiterhaufen, 690. — Die versprengte Secte sammelte Paulus wieder, von Episparis in Phanaröa, auf welchen als Haupt der Secte 715 sein Sohn Gegnäsius (Timotheus) folgte. Unter letzterem entstand eine Trennung; er behauptete, die Gabe des Apostolats vererbe vermöge einer Art Succession vom Vater auf den ältesten Sohn; sein Bruder Theodorus verwarf diese Ansicht, der heilige Geist walte frei, in wem er wolle; er sei der durch diesen berufne Apostel; ein Theil der Secte hing ihm an. Unter Leo dem Isaurier wurden die Paulicianer aufs Neue angeklagt; Gegnäsius, vom Patriarchen von Constantinopel verhört, versteckte seine Ansichten unter orthodox klingenden Formeln, und wurde mit einem kaiserlichen Schutzbrief entlassen, gewiß nicht, ohne daß die bilderstürmerische Gesinnung des Kaisers ihn begünstigte. Er begab sich nach Mananalis im saracen. Gebiete, und starb daselbst an der Pest 745. — Nach Gegnäsius' Tode folgte sein Sohn Zacharias, ein gewisser Joseph (Epaphroditus) aber trennte sich mit einem Theile derselben von ihm, und zog, durch einen Einfall der Saracenen vertrieben, mit seinen Anhängern nach Pisidien in die Stadt Antiochia; von hier aus verbreitete sich die Secte sehr in Kleinasien. Unter Josephus wurde ein Theil derselben von Constantin Copronymus nach Thracien versetzt. (Cedren. ad ann. 752.) Ihm folgte Baanes seit 775, wegen seiner schmutzigen Lebensart *ὁ ῥυπαρός* genannt; unter ihm artete die Secte aus, und war der Auflösung nahe. Da stand Sergius (Tychicus), ein ernster, sittlich strenger, unermüdlicher Mann, um 800, als Reformator auf, und gab der Secte neuen Schwung; seinen Unterhalt gewann er nach apostolischer Sitte durch Handarbeit, und wirkte durch seine herzgewinnende Sanftmuth und Beredtsamkeit 34 Jahre lang als Haupt der Secte sehr bedeutend. Er machte große Missionsreisen, und seiner Wirksamkeit kam es zu Statten, daß der Kaiser Nicephorus die Secte duldsam behandelte, und dadurch Viele den Muth gewannen, sich zu ihr zu bekennen. Bei allen glänzenden Eigenschaften ist Sergius von einem schwärmerischen Hochmuthe nicht freizusprechen; er hielt sich, wo nicht für den Paraclet selbst, doch für dessen besonders begabtes Werkzeug (*λαμπὰς φαεινή, λύχνος φαίνων,*

λυχνοφανὴς ἀστήρ). Nicephorus wies einem Theile der Secte Wohnplätze in Phrygien und Lycaonien an. Michael Rhangabe (811—13) wollte wieder strenger verfahren, wurde aber daran durch den Widerstand energischer Geistlichen, z. B. des Theodorus Studita, gegen die Todesstrafe der Ketzer vielfach gehindert. Dagegen wandte Leo der Armenier wieder Gewaltmittel an; eine geistliche Commission, bestehend aus dem Mönchsvorsteher (ἔξαρχος) Paracondaces und dem Bischof Thomas von Neocäsarea als Inquisitoren wurden abgesandt, mit dem Auftrage, die Reuigen in die Kirche aufzunehmen, die Widerspenstigen mit dem Tode zu strafen. Die paulicianische Gemeinde zu Kynoschora in Armenien, unter Anführung einiger Ἀσκατοι, überfiel und erschlug diese und floh vor der Rache des Kaisers in das saracenische Armenien, wo ihnen der Emir von Melitene das Städtchen Argaum (Arkas) einräumte. Von hier aus unternahmen sie in Verbindung mit den Saracenen, trotz Sergius' Abmahnungen, militärische Streif- und Raubzüge in das römische Gebiet. Sergius ward 835, als er im Walde Holz fällte, von einem Katholiken Tzanio erschlagen. Nach seinem Tode wurden die kirchlichen Angelegenheiten durch das Collegium der συνέκδημοι verwaltet, seit 844 finden wir auch kriegerische Heerführer an der Spitze der Secte. Als nämlich die bigotte Theodora die Reste derselben in dem römischen Kleinasien verfolgen und über 100,000 derselben niedermachen ließ, flüchteten Viele ebenfalls ins saracen. Gebiet; an ihrer Spitze stand Carbeas, ein oströmischer Offizier, dessen Vater in dem Blutbade umgekommen war. Da ihrer zu viel wurden, gründeten sie noch zwei feste Städte an der römischen Grenze, Amara und Tephrica. Carbeas vermittelte zunächst eine Vereinigung der Sergioten und Baaniten, und an der Spitze großer Heerhaufen drang er mehrere Male im oströmischen Reiche verwüstend ein. Petronas, der Bruder der Theodora, ward von ihm geschlagen, und der Kaiser Michael selbst verlor gegen ihn die bedeutende Schlacht bei Samosata 857, und büßte im nächsten Jahre gegen die vereinigten Paulicianer und Saracenen sein ganzes Heer und fast seine Freiheit ein. Petronas schlug jedoch bald darauf die Feinde aus dem oström. Reiche hinaus, und vernichtete ein saracen. Heer des Emirs von Melitene. Auf Carbeas folgte sein Schwiegersohn Chrysocheres. Er streifte mit seinen Schaaren bis Ephesus, und Basilius Macedo, damals mit andern Feinden beschäftigt, machte ihm vergeblich annehmliche Friedensvorschläge. Petrus Siculus war 9 Monate lang als kaiserl. Gesandter in Tephrica. 870 marschirte der Kaiser in Person gegen sie, und 871 wurde Chrysocheres mit seinem ganzen Heere im Engpasse Bathyrrhyar niedergemacht und die politische Macht der Secte gebrochen.

In Kleinasien u. Syrien hatten sie sich doch später wieder so vermehrt, daß Kaiser Joh. Tzimisces (s. 969) auf Bitten des Patriarchen Theodorus von Antiochia sie massenweise nach Thracien in die Gegend von Philippopolis versetzte. Dort fanden sie die Secte schon so stark, daß ihre Zahl die der Katholiken sogar übertraf. Als Alexius Comnenus 1084 in dieser Gegend verweilte, suchte er sie für die Kirche zu gewinnen; er hatte eine große Anzahl derselben in seiner Armee. Im Kriege gegen Robert Guiscard verließen sie (2500 stark) den Kaiser. Darüber erzürnt, lockte derselbe eine große Anzahl durch List nach Mosynopolis, und ließ sie einkerkern und ihre Güter confisciren. Nachdem er sie später begnadigt, erhob ein gewisser Traulos die Fahne des Aufruhrs, und verwüstete in Verbindung mit den Scythen das römische Gebiet; nachdem zwei kaiserliche Heere von ihnen geschlagen worden waren, mußte Alexius mit ihnen verhandeln, und sie in Ruhe lassen. Von da an verschwinden sie aus der Geschichte. Doch sollen sich jetzt noch in und um Philippopolis zahlreiche

Reſte der Secte, ſelbſt unter dem alten Namen, finden. Dem Bericht nach müßten ſie ſich mit Rom unirt haben (*καθ' ὅλον Παυλίκιαι* werden ſie genannt).

*Photius* adv. Paulianistas et recent. Manich. libr. IV. (Gallandi XIII.)
*Petrus Siculus* historia Manichaeorum (ed. Rader, Ingolst. 1604. 4. bibl. PP. max. XIV.).
*Cedrenus* ed. Paris. p. 463 541.
*Zonaras* 2, 16. 18.
*Constant. Porphyrog.* Continuator. 4, 16. 17. 23—25. — Basil. Macedo c. 37—43.
*Genesius* ed. Venet. p. 58.
*Tollius* itinerar. Ital. formula recept. Manich.
*Constantinus Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς ἐπαρχίας Φιλιππουπόλεως.* Wien 1819.
*Theophanes* Chronogr. ed. Venet. p. 287.
*Anna Comnena* Alexias ed. Venet. p. 105. 123 sqq. 358 sq.

Die Paulicianer. (Winer u. Engelhardt theol. Journal. Bd. 7.)
*Schmid* historia Paulic. orientalium. Hafn. 1826.
Gieſeler über die Paulic. (theoll. St. u. Kr. 2. Bd. 1. Heft)

## §. 86.

## Kleinere Secten.

Die Verweltlichung der Kirche rief eine große Anzahl bedeutenderer und geringerer Reactionen, namentlich unter den Mönchen und den ſittlich verletzten Laien hervor; wurden dieſe gewaltſam von der Hierarchie unterdrückt, ſo ſonderten ſie ſich meiſt als Secten von der Kirche ab, und verfielen auch theoretiſch in allerlei Irrthümer. Hauptſächlich die gnoſtiſch-manichäiſchen, und auf der andern Seite die montaniſtiſch-novatianiſchen Theoreme, fanden unter dieſen Häretikern Anklang und Vertretung.

### A. Secten von gnoſtiſch-manichäiſcher Färbung.

a) Eigentliche Gnoſtiker; die einzelnen gnoſtiſchen Secten erhielten ſich noch bis ins 6. Jahrh. Erwähnt werden die Marcioniten Theodoret. ep. 113. 145; die Ophiten cod. Justin. 1, 5, 18. 21. Doch verlieren ſie gegen Ende des 4. Jahrh. alle kirchenhiſtoriſche Bedeutung.

b) Eigentliche Manichäer; ſie erhielten ſich in dem Vaterlande der Häreſe, in den öſtlichen Provinzen Perſiens. Kaiſer Conſtantin ließ die Secte durch einen gewiſſen Strategius unterſuchen, und tolerirte ſie. Den Manichäern in Paläſtina verſchaffte der Rhetor Libanius durch ſeine Verwendung Duldung (cf. ep. 1344). Seit 372 wurden ſie mit den übrigen Häretikern verfolgt, ihre Verſammlungen geſprengt, und ihnen die bürgerlichen Rechte entzogen. Auch in Rom ſcheinen ſie zahlreich geweſen zu ſein; Leo d. Gr. leitete mit Hülfe der weltlichen Obrigkeit eine Unterſuchung gegen ſie ein, entdeckte ihre Häupter und Conventikel, und richtete gegen ſie ein förmliches Spürſyſtem ein. Die Widerſtrebenden wurden exilirt. Valentinian III. erließ ſtrenge Geſetze gegen ſie, Juſtinian beſtrafte ſie mit dem Tode. Ihr Hauptſitz war Africa; hier gab der Secte Fauſtus aus Mileve durch ſeine Beredtſamkeit, ſeinen Scharfſinn und ſeinen Witz neuen Schwung. Sogar Auguſtin wurde neun Jahre lang für ſie gewonnen; ſpäter durchſchaute er die Hohlheit ihrer Lehre,

und ward ihr eifrigster Bekämpfer. Mit Faustus gerieth er in literarische Fehde (cf. Faust. libr. 23. — de moribus ecclesiae cathol. e. Manichaeos); in seiner Schrift sind Bruchstücke aus dessen Werken erhalten. Der vandalische König Hunerich verfolgte sie hart seit 477; er ließ sie theils verbrennen, theils zu Schiff nach Italien und Spanien transportiren. So kamen sie nach Europa, und fanden daselbst Anhang. Meist verbargen sie sich unter der Maske des Mönchsthums, und fügten sich den kathol. Gebräuchen. Nur daran erkannte man sie, daß sie beim Abendmahl ihrer ascetischen Grundsätze wegen sich weigerten, den Wein zu nehmen. Sie bezeichneten sich gewöhnlich als die wahren Christen, als die Armen und Verfolgten.

c) Euchiten oder Messalianer (מְצַלִּין, *Χορευταί*, *Ἐνθουσιασταί*, oder nach ihren verschiedenen Häuptern Lampetiani, Eustathiani, Marcianitae, Adelphiani). Eine Ausartung des Mönchthums, in Mesopotamien, Lycien, Kleinasien, besonders Syrien, auftauchend, um 360, bis ins 6. Jahrh. Als Mönche meinten sie den Gipfel der Vollkommenheit erstiegen zu haben, und in so inniger Gemeinschaft mit Gott und dem heiligen Geiste zu stehen, daß sie der sittlichen Anstrengung und des Gesetzes entbehren könnten. Deshalb enthielten sie sich aller Arbeit, als der Heiligen unwürdig, zogen bettelnd umher, und gaben vor in stetem Gebete zu verharren, blos der Contemplation zu leben, und außerordentlicher Eingebungen durch Gesichte und Träume gewürdigt zu sein. Später geriethen sie auf allerhand gnostisch-manichäische Irrthümer. Jeder Mensch, als gefallenes Wesen, bringt einen Dämon mit zur Welt, der ihn zum Bösen reizt. Er kann weder durch Asceſe, noch durch die kirchlichen Gnadenmittel unwirksam gemacht werden; diese dienen höchstens dazu, den äußern Ausbruch der Sünde zu verhüten; das innerlich Böse kann nur durch das Gebet überwunden werden. Durch die Taufe wird nur, wie durch ein Schermesser (*ξύρου δίκην*), die begangene Sünde getilgt, das Gebet rottet auch die Wurzel des Bösen (*ὁίζα τῶν κακῶν*) aus, indem es den Menschen von den Affecten frei macht. Ist er einmal auf diese Stufe der Vollkommenheit gelangt, dann ist er über das Gesetz erhaben, und braucht sich vor den Handlungen nicht zu scheuen, die der Gesetzesmensch als sündlich achtet; er braucht weder menschliche Leitung, noch das Licht der heiligen Schrift, weil er selbst göttlicher Eingebung gewürdigt ist. An die Stelle der Gnadenmittel der äußeren Kirche treten innere, z. B. ein geistliches Abendmahl, ein *ὑμνεῖν ἐν τῇ καρδίᾳ* statt des Kirchengesanges. Diese innige Vereinigung der Seele mit Gott bezeichnen sie häufig mit kraß sinnlichen, ja schlüpfrigen, von der Ehe entlehnten Bildern. Die evangelische Geschichte läugneten sie als Thatsache und ließen sie nur als Bild und Allegorie gelten. Ihr schöpferisches Prinzip war das Feuer. Der vollkommene Christ ist göttlicher Natur, und in das Wesen der Dreieinigkeit eingedrungen; als solche nannten sie sich *ἄγγελοι* und *πατριάρχαι*. Sie hielten sich lange, weil sie sich unter mönchischer Asceſe verbargen, Heuchelei und Lüge zur Verheimlichung der Lehren für erlaubt erklärten, und den katholischen Gebräuchen sich accommodirten. Bischof Flavian von Antiochia fing sie endlich durch List; er gab sich für einen Convertiten aus, lernte ihre Grundsätze und Versammlungen kennen, und benutzte diese Kenntniß seit 381 zu ihrer Verfolgung.

*Theodoret* h. e. 4, 10 sqq. haer. fab. 4, 11. *Photius* cod. 52. *Epiph.* haer. 80. *Timotheus* de recep. haeret. in Cotelerius monumm. eccl. Gr. tom. III.

c) *Ἀθίγγανοι*, eine Secte in Oberphrygien, die jüdisch-ebionitische Elemente mit manichäischer Asceſe verband. Sie nahmen das ganze alttestament-

liche Gesetz nebst allen Cärimonien, außer der Beschneidung, an. Ihren Namen haben sie von dem μὴ θίγῃς Col. 2, 21.

*Constant. Porphyrog.* Continuat. 2, 3.

d) An diese Secten schließt sich eine Anzahl solcher an, die christliche Ideen, manichäisch gefärbt, und manichäische Ascese mit dem alten polytheistischen Heidenthum und Judenthum zu verschmelzen suchten, eigentlich nur halbchristliche Secten, Vorläufer des späteren Muhammedanismus. Dahin gehören die Hypsistarier (ὑψίστῳ θεῷ προσκυνοῦντες) in Kleinasien; eine Mischung des alten Sterndienstes (Sabäismus) mit dem jüdischen oder christlichen Monotheismus; neben dem höchsten Gott verehrten sie τὸ πῦρ καὶ τὰ λύχνα, aus dem Judenthum hatten sie die Speisegesetze und den Sabbath. Sie entstanden schon früh, zu der Zeit, als das untergehende Heidenthum sich durch eine Versetzung mit jüdisch-christlichen Ideen zu halten versuchte.

Greg. Naz. or. 18, 5.

*Böhmer* de Hypsistariis. Berol. 1824. — Bemerkk. über die Hypsist. Hamb. 1826.
*Ullmann* de Hypsist. Heidelb. 1823. (cf. Heidelb. Jahrb. 1847. No. 47.)

Ihnen verwandt sind die Euphemitä im Orient und die Cölicolä (Deicolae) in Africa. Von ihnen wissen wir nur, daß sie mehrere Götter, unter diesen aber einen Herrscher des Alls verehrten. Ihre Gottesdienste feierten sie mit Kerzenbeleuchtung in der Morgen- und Abenddämmerung; er bestand in Gebeten und Hymnen. Ende des 4. Jahrhunderts verschwinden sie aus der Geschichte.

B. Secten von montanistisch-novatianischer Färbung.

a) Eigentliche Montanisten; sie bestanden in Africa unter dem Namen Tertullianisten fort; in Kleinasien erhielten sie sich bis ins 6. Jahrh. mit eigner Kirchenverfassung unter patriarchae, coenones u. episcopi. Nach und nach schlichen sich auch dogmatische Abweichungen von der Kirchenlehre ein; die Katholiken warfen ihnen Unsittlichkeit vor.

b) Eustathianer; eine von Eustathius, seit 355 Bischof von Sebaste in Armenien, einem Hauptbeförderer mönchischer Ascese, gestiftete Mönchssecte in Paphlagonien und Pontus, die zum Theil sich dogmatisch mit den Messalianern verschmolzen zu haben scheint. Sie trieben die Ascese aufs Extrem; die Ehe verwarfen sie, so daß sie selbst die Häuser verehelichter Leute, ihren Umgang und das Gebet mit ihnen mieden, stifteten dadurch viel Unheil im Familienleben, und fielen in vielfache Ausschweifungen. Verheirathete Priester waren ihnen ein Greuel, und sie nahmen bei solchen die Sacramente nicht; die Kirchen besuchten sie nicht, sondern hielten Privatgottesdienste, weil der Kirche das Merkmal der Heiligkeit fehle; für heilig erklärten sie nur die Ascheten, sich selbst für vollkommene Christen, weshalb sie sich von den übrigen durch eine ascetische Tracht schieden. Das Concil von Gangra (zw. 360 und 70) machte gegen sie die Grundsätze christlicher Mäßigung geltend, und belegte sie mit dem Anathema.

Acta Syn. Gangr. Mansi II. 1095. Socr. 2, 43. Sozom. 4, 24.

c) Audianer; eine Secte in Mesopotamien, gestiftet von Audius oder Udo, einem syrischen Laien, der sich durch strengen ascetischen Lebenswandel auszeichnete, Anfang des 4. Jahrhunderts. Er war ein scharfer Tadler der Geistlichkeit ihres Wuchers, ihrer Gewinnsucht, ihrer Prachtliebe wegen; er verlangte, sie sollten zur ursprünglich apostolischen Armuth und Niedrigkeit

zurückkehren, und allen weltlichen Besitz aufgeben. Selbst Clerker und Bischöfe zählte er zu seinen Anhängern. Von der Geistlichkeit verfolgt und gemißhandelt, flüchtete er mit seiner Secte in Wälder und Einöden; dort hielten sie ihre Gottesdienste, und weihten den Audius zum Bischof. Von der herrschenden Kirche trennten sie sich selbst im geselligen Umgange. Außerdem waren sie Anthropomorphiten und Quartodecimaner; selbst manichäische Irrthümer scheinen sich eingeschlichen zu haben, wenigstens sollen sie das Feuer und die Finsterniß für das Prinzip des Bösen gehalten haben. Im Greisenalter ward Audius nach Scythien verbannt; dort fand er durch seine strenge Asceſe Anhang unter den Gothen; doch verschwindet Ende des 4. Jahrhunderts die Secte aus der Geschichte.

Epiphan. haer. 70. Theodoret. h. e. 4, 9. haer. fabb. 4, 10.

Anm. Eine eigenthümliche Erscheinung sind die Gnosimachen in Aegypten, besonders zu Alexandria, gestiftet von Rhetorius in Alexandria um 350; eine einseitig-practische, dem Theoretischen alle Geltung absprechende, Secte, vielleicht ein Nachhall des rationalist. Alogismus. Sie lehrten: in theoret. Hinsicht könne nichts mit Bestimmtheit festgesetzt werden, dies übersteige das menschliche Denkvermögen; jede Häreſe habe in ihrer Art Recht. Alles komme dagegen aufs Handeln an; bei einem guten Wandel könne jeder, er möge glauben, was er wolle, selig werden. Die Frage ist, ob diese Ansicht nur durch Individuen vertreten ward, oder ob eine förmliche Secte bestand.

Athan. c. Apoll. 1, 6. Philostr. haer. 91.

## §. 87.

## Ausbildung einzelner Lehren.

1) Heilige Schrift und Inspiration. Ende des 3. Jahrhunderts hatte sich das Urtheil über die canonischen Schriften festgestellt; die Authentie und Identität aller war anerkannt; für sie war ein Hauptargument die Einstimmigkeit der patristischen (consensus patrum catholicorum) und synodalen Tradition, gestützt auf die Lehre von der ununterbrochenen apostolischen Succession der Bischöfe. Stellen der KBB., die sich in die regula fidei nicht fügen wollten, wurden theils für polemische Accommodation erklärt (per accommodationem, κατ' οἰκονομίαν, ἀγωνιστικῶς dicta), theils purificirt. Für die rechtgläubigen Kirchenlehrer hatte man eine Art Register (diptycha) an den Hauptkirchen. Die Inspiration der heiligen Schrift war allgemein anerkannt; aus ihr folgte: a) die Vollkommenheit derselben, als eines Werkes des heiligen Geistes (die Apostel sind χριστοφόροι). Athan. c. gent. 5, p. 5. de incarn. 10, p. 56. Greg. Magn. moral. in Job. praefat. c. 1. Theodoret. protheor. in Ps.; b) die Unfehlbarkeit und Autarkie, Eus. in Ps. p. 129. Athan. c. gent. 1, p. 1; c) die Energie oder intrinseke Kraft des göttlichen Wortes; d) die Uebereinstimmung desselben in allen Lebenspuncten Epiph. opp. tom. I. p. 1101. Doch faßte man die Inspiration nicht als magische Ecstaſe. Basil. M. in Esaiam opp. t. I, p. 379. 381.

In der Auslegung bewegte man sich freier, so wie in der Kritik, besonders die Antiochener und Hieronymus, cf. Euseb. 1, 7. Hieron. in Gal. 2. in Eph. 2. Augustin schrieb ein Werk de consensu evangelistarum, über die Widersprüche in den Evangelien; in diesen erkannte er etwas Providentielles, cf. 2, 12. Eus. 3, 24. Hieron. prooem. in Philem. Am weitesten ging

Theodor von Mopsuestia, der in seiner Kritik fast rationalistisch war, und z. B. das Buch Hiob für ein auf heidnischem Boden entstandenes Gedicht, das Hohelied für ein langweiliges Brautcarmen erklärte; doch trat er dadurch mit der ganzen Kirche in Widerspruch und war suspect. An der Einheit des A. und N. T. findet sich kein Zweifel, im Gegentheil war, diese nachzuweisen, ein Hauptaugenmerk aller Exegeten, namentlich der Origenisten.

2) Trinität. Eine speculative Begründung der (vorausgesetzten) kirchlichen Trinitätslehre, eine Ausgleichung der Dreiheit der Personen mit der Einheit des Wesens, unternahm Augustin in seinem Werke de trinitate; sie wurde für die Folgezeit vielfach bestimmend. Die Schwierigkeiten der kirchlichen Lehre sind ihm: 1) wie kann man von drei Personen reden, und doch läugnen, daß es drei Götter gebe? Wenn in allen Thätigkeiten die Trinität gemeinsam wirkt, warum ist z. B. der Sohn allein gezeugt? Warum hat jede Person ihre eigenthümliche Wirkungssphäre? Man muß sagen, der Sohn ist Mensch geworden; die Menschwerdung ist ungetheilte Wirkung der Trinität, und doch darf man nicht sagen: die Trinität ist Mensch geworden. 2) Wenn es in Gott einen persönlichen Unterschied giebt, ist dieser substantiell oder accidentiell? Accidentiell ist im absoluten Gott Nichts; ein substantieller Unterschied kann aber nicht stattfinden, eben weil die drei Personen eine Substanz sind. Z. B. daß Gott sowol Vater als Sohn heißt, kann weder auf die Substanz gehen, denn diese ist sich ewig gleich; ebenso wenig kann es Accidens sein.

Auf die erste Frage antwortet er: Die Identität der Einheit und der Dreiheit ist nicht zu messen nach dem Verhältniß des Individuums zur Gattung; der Unterschied ist: drei Individuen einer Gattung, z. B. der Menschheit, schließen nicht aus, daß noch andere Individuen in derselben Gattung existiren; die Trinität ist in diesen drei Personen abgeschlossen. Zwei Individuen sind immer mehr als eins, und nie so viel als drei, in der Trinität sind alle drei Personen zusammen nicht größer als eine, jede derselben hat die Totalität der Substanz in sich. Wir müssen also ein Mittleres zwischen dem Gattungs- und Individuumsbegriffe annehmen, das von beiden etwas hat (non secundum genus et species, sed quasi secundum communem eandemque memoriam), etwa wie wir sagen können, daß drei aus einem Golde gefertigte Statuen drei Statuen und ein Gold seien; doch hinkt auch dies Beispiel, denn bei Gott fallen essentia und persona nicht aus einander, sondern zusammen (tres personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit, quod essentia est, aliud persona — non aliud est Deo *esse*, aliud *personam esse*, sed omnino idem). Logisch ist dies Verhältniß allerdings nicht zu erfassen; es gehört zu den Geheimnissen, die erst, wenn die Vernunft auf eine höhere, überirdische Stufe erhoben sein wird, klar werden. Indessen läßt sich für die gemeinsame Wirksamkeit der Trinität doch eine Analogie nachweisen. Der Mensch muß vor jeder Action sich innerlich disponiren, er muß jede Handlung zuvor denken, d. h. innerlich aussprechen. Ebenso ist alle Thätigkeit Gottes vermittelt durch sein ewiges Wort, den Logos, er wirkt also alles, selbst was er an diesem Logos wirkt, mittelst desselben. Z. B. der Vater sendet den Sohn; das Object der Handlung ist der Sohn, weil aber alle göttliche Thätigkeit mittelst des Logos geschieht, so ist diese Sendung doch zugleich eine gemeinsame Handlung des Vaters wie des Sohnes. Der Unterschied bleibt freilich, daß das menschliche Wort nicht identisch ist mit dem menschlichen Sein, Gott dagegen, der im Logos sich selbst, sein eigenstes Wesen, d. h. die ganze Fülle der Realität,

denkt und ausspricht, zeugt so das ewige consubstantielle Wort, d. h. das eben so, wie der Vater, die Totalität alles Realen ist.

Auf die zweite Frage antwortet er: Zwischen Accidens und Substanz steht das Relative, es ist nichts substantielles, vom Accidens unterscheidet es sich, weil es ewig und unveränderlich ist. Es ist ein ewiges und absolutes Verhältniß, in welchem Gott zu sich selbst als zu einem Andern steht, ohne jedoch der Substanz nach ein Anderer zu sein. (Nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit, nec tamen omne, quod dicitur, secundum substantiam dicitur. — Quamvis diversum sit, patrem esse et filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum *relativum*, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile.) Dieser Begriff der Person ist allerdings ein logisch nicht klar zu machender; überhaupt ist die kirchliche Terminologie nur eingeführt, um alle Mißverständnisse, die entweder die Einheit oder die Dreiheit der Gottheit beeinträchtigen, abzuschneiden, nicht als ob man die alles Denken überschreitende Identität bei aller Verschiedenheit begrifflich klar zu machen gedächte.

Kann man nun aber auch dieses Geheimniß mittelst der Logik nicht zum Verständniß, so kann man es doch mittelst der Analogie dem Verständnisse näher bringen. Analogien der Dreieinigkeit findet nun Augustin in der ganzen Natur, besonders aber im denkenden Menschengeiste. In der sichtbaren Natur finden wir die drei Kategorien *esse* (das allgemeine Sein), *species rei* (das besondere Sein) und *ordo rerum* (die Harmonie der Welt, in welcher das allgemeine und besondere Sein zur Einheit zusammengefaßt sind.) Das erste Moment ist das Ansichsein, mit dem zweiten tritt das Fürsichsein, der Unterschied, ein, das dritte Moment faßt die beiden zur Einheit wieder zusammen, und hebt somit den Unterschied auf; und doch sind diese drei Kategorien nur Momente des Begriffs Sein. (Omnis res vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit et specie propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat.)

Im Menschen findet Augustin eine Analogie der Trinität zunächst in seinem ganzen Wesen: er ist, er weiß sich selbst, und liebt dieses Sein und Wissen. Das allgemeine Sein wird im Bewußtsein zum bestimmten, sich vom Allgemeinen und von Andern unterscheidenden, und in der Liebe weiß man sich wieder eins mit denen, von denen man im Bewußtsein sich unterschieden weiß (sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus [nos esse volumus]). — Ein weites Analogon giebt die äußere Natur des Menschen; nämlich die Anschauung eines Gegenstandes durch die Sinne. Deutlich lassen sich hierin drei Momente unterscheiden; das Object der sinnlichen Anschauung, das Organ der Anschauung, und die Thätigkeit des Geistes, der das Organ auf das Object lenkt, und im Acte der Anschauung beide verbindet. In eine Einheit der Vorstellung laufen also drei grundverschiedene Dinge zusammen: Ein sinnlicher Gegenstand, ein leiblich-geistiger Act (die Anschauung, geistig als Thätigkeit des Geistes, körperlich durch das Organ) und ein rein geistiger Act: die Intention der Seele. Hier haben wir drei substantiell verschiedene Gegenstände; wir können eben dieselbe Analogie in eine geistige Sphäre versetzen, worin dann auch die substantielle Einheit nicht fehlt: wenn nämlich der sinnliche Gegenstand zwar nicht gegenwärtig, wol aber in die Erinnerung aufgenommen ist: hier haben wir drei substantiell nicht verschiedene Momente: das Bild des Gegenstandes in der Erinnerung, den innern

Anschauungssinn, und die Intention der Seele, die beide in der Vorstellung verbindet. Dieser Wille ist das Verbindungsglied, insofern er sowol den Gegenstand in der Erinnerung hervorruft, als auch die Anschauung darauf hinrichtet, folglich beides erzeugt; insofern die beiden übrigen Momente doch noch etwas Körperliches und Sinnliches an sich haben, von dem sie abhängen, ist der sie verbindende Wille das geistigste Moment unter den dreien, also doch noch immer eine Verschiedenheit, wenngleich gemindert.

Noch geistiger erscheint das Bild der Trinität im Geiste des Menschen, in der Wissenschaft, d. h. der vernünftigen Erkenntniß des Zeitlichen und der Weisheit, d. h. der intellectuellen Erkenntniß des Ewigen. Beim Wissen hat nun der Mensch den bloßen Wortlaut im Gedächtniß, mit diesem einen bestimmten Begriff, sobald er sich ihres Sinnes bewußt ist, und der Wille des Geistes verbindet beides. Hier bedarf es noch äußerlich gelernter Worte; allein in der Weisheit spricht sich das Bild der Trinität am geistigsten aus: der Geist erinnert sich seiner (denkt sich selbst), ist sich seiner bewußt, und liebt sich (memoria, intelligentia, caritas); dies ist etwas ursprünglich im Geiste Gelegenes, nicht von Außen Hineingekommenes. Das Sichselbstdenken und Seinselbstbewußtsein des Geistes kann man (da Sprechen und Denken zusammengehören) das Wort des Geistes nennen; wird nun beides durch den Willen verbunden, so haben wir das geistigste Bild der Trinität. Gott, die vollkommenste Weisheit, ist seiner selbst bewußt, und liebt sich selbst (trinitas sapientia scilicet et notitia sui et dilectio sui); so auch der menschliche Geist. So hat Gott der ganzen Natur, materieller oder geistiger, sein Bild auf- und eingeprägt, und selbst in ihrer Gefallenheit kann sie das göttliche Urbild nicht verläugnen. Aber selbst das geistigste Bild bleibt immer nur Analogon, weil in Gott Sein und Denken zusammenfallen; jene menschliche Trinität ist zwar im Menschen, sie ist aber nicht der Mensch selbst; in unserm Wissen können sich viele Dinge befinden, die wir weder haben noch sind; unsere Worte drücken daher Begriffe aus, die nicht nothwendig zu unserem Wesen gehören, etwas substantiell uns Fremdes. Gottes Wissen fällt mit seinem Sein zusammen; er weiß sich, d. h. er weiß alles in sich und weiß alles im Sohne; in sich weiß er es, als sein Wesen, sein eigenes Ich, im Sohne als sein Wort. Gottes Wort ist daher substantiell identisch mit Gott selbst. Die göttliche Trinität also ist Gott selbst. Ferner haben die Momente der menschlichen Trinität ihre besonderen, ausschließlichen Prädicate, z. B. die Erinnerung das Erinnern, der Wille das Lieben; dagegen kann man nicht sagen: Gott kennt sich nur durch den Sohn und liebt sich nur durch den Geist. Jede der drei Personen hat, weil eben jede die Totalität der Gottheit in sich hat, auch jene drei Momente des Gottseins in sich.

Der heilige Geist wird nun nach allen diesen Analogien als das (dem Willen zu vergleichende) den Unterschied zur Einheit vermittelnde Prinzip dargestellt. Er ist die Liebe, in welchem der in persönlichen Unterschied getretene Vater und Sohn sich zur Einheit zusammenschließen. Als die gegenseitige Liebe muß er auch von beiden (a patre filioque) ausgehen, aber, wie denn der Vater das höchste Prinzip alles Seins ist, und wie das Wollen zu seiner Voraussetzung das Denken und Erkennen hat, vom Vater, als der principalis memoria, vorzugsweise (de patre principaliter).

3) Lehre von der Erlösung und Versöhnung. Man behauptete nicht die absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung und des Todes Christi zu unserer Erlösung, sondern daß Gott wol auch auf andere Weise uns hätte erlösen können, schon durch seinen bloßen Willen. Athan. c. Arian. 2, 68.

Cf. Greg. Naz. or. 9. Greg. Nyss. or. catech. c. 17. Theodoret. Gr. affect. Cur. 1. (beſonders ſtark Auguſtin de agone Chr. c. 10. stulti sunt, qui dicunt: non poterat sapientia Dei aliter homines liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur ex femina et a peccatoribus omnia pateretur. De trin. 13, 10. Wol aber ſei dieſes die der Gerechtigkeit und Güte Gottes entſprechendſte Weiſe geweſen. In wiefern? darüber theilen ſich die KVV., die überhaupt die Erlöſung unter die disputabeln, der Speculation noch freigegebenen, Puncte rechnen (cf. Greg. Naz. or. 33, p. 536.); wir unterſcheiden drei Haupttheorien, die in vielen Puncten mit einander übereintreffen. Gemeinſam iſt allen die allgemeine Anſicht: daß Gott Menſch werden mußte, um die Menſchen zu Gott zu erheben (*αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν* Athan. de incarn. verbi c. 54 — *οὐκ ἄρα ἄνθρωπος ὢν ὕστερον γέγονε θεός, ἀλλὰ θεὸς ὢν ὕστερον γέγονεν ἄνθρωπος, ἵνα μᾶλλον ἡμᾶς θεοποιήσῃ.* Id. c. Arian. 1, 59).

1) Die einfachſte Vorſtellung findet ſich bei Athanaſius in dem Werke de incarnatione verbi: Gott hatte ſich durch ſeine Drohung gebunden, den Ungehorſam der Menſchen mit dem Tode zu beſtrafen; aber ſeine Güte ließ es nicht zu, ſeine vernünftigen Geſchöpfe rettungslos dem Verderben Preis zu geben. Da nun der Menſch ſich ſelbſt nicht erlöſen konnte (durch Reue), weil er ſich über ſeine Natur nicht ſelbſt erheben und höheren Seins theilhaftig machen kann, ſo mußte Gott ſelbſt zu ſeiner Hülfe einſchreiten; dies that er dadurch, daß ſein Logos unſere Schuld auf ſich nahm, und durch ſeinen Tod ein Aequivalent (*κατάλληλον*) für den von uns zu erduldenden zahlt. Deshalb mußte er einen des Sterbens fähigen Leib annehmen; Menſch mußte Chriſtus ſein, um ſterben zu können, Gott, um im Tode unſterblich zu bleiben (*τὸ δυνάμενον ἀποθανεῖν ἑαυτῷ λαμβάνει σῶμα, ἵνα τοῦτο τοῦ ἐπὶ πάντων λόγου μεταλαβὸν ἀντὶ πάντων ἱκανὸν γένηται τῷ θανάτῳ, καὶ διὰ τὸν ἐνοικήσαντα λόγον ἄφθαρτον διαμείνῃ.* c. 9.). Durch dieſen ſeinen, anſtatt Aller erduldeten, Tod hebt Chriſtus den Tod für Alle auf. Der Logos ſelbſt aber mußte dieſe Erlöſung vollziehen, weil nur, wer göttlicher Natur iſt, mit Gott zur Gemeinſchaft führen kann (cf. p. 165 sq.).

Dieſe Theorie wurde ſpäter durch einzelne Erörterungen erweitert und vertieft; ſo ſetzten Cyrill von Jeruſalem und Euſebius von Cäſarea die gültige Stellvertretung und das hinreichende Aequivalent darein: daß der menſchgewordene Gott der Sterbende war, folglich ſeine leidende Gerechtigkeit weit größer, als die abzubüßende Sündhaftigkeit der Menſchen (*οὐκ ἦν ἄνθρωπος, οὐκ ἦν ἄγγελος μόνον, ἀλλὰ θεὸς ἐνανθρωπήσας. Οὐ τοσαύτη ἦν τῶν ἁμαρτωλῶν ἡ ἀνομία, ὅση τοῦ ὑπεραποθνήσκοντος ἡ δικαιοσύνη, οὐ τοσοῦτον ἡμάρτομεν, ὅσον ἐδικαιοπράγησεν ὁ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ ἡμῶν τεθεικώς.* Cyrill. Catech. 13, 33.), um ſo mehr, da er den Tod nicht verdient hatte. (Euseb. dem. ev. 10, 1.) Ja es findet ſich ſchon der Begriff einer satisfactio zwar noch nicht klar, aber doch ausgeſprochen. (Passio suscepta voluntarie est, officio ipsa *satisfactura* poenali Hilar. in *ψ.* 53, 12. — suscepit mortem, ut impleretur sententia (Gen. 2, 17.), *satisfieret* judicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Ambr. de fuga saec. c. 7.) Beſonders die alexandriniſche Dogmatik legte (im neſtorian. Streite) großen Werth darauf, daß das Leiden Chriſti als eines Menſchen keine Bedeutung gehabt haben würde (weil ein Menſch für Alle kein Aequivalent wäre), und nur als Leiden des *θεοῦ λόγου σεσαρκωμένου* die Erlöſung wirken konnte (cf. p. 193 d.); dadurch aber erhielt es einen unendlichen Werth (*ἵνα ὑπὲρ πάντων* (*δέδωκεν ὁ πατὴρ ἀντίλυτρον*), *ἐπεὶ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ πάντων*

κρείττων ἐστίν. Cyrill in Joh. 1, 29. — οὐκ ἂν γέγονεν εἷς ἁπάντων ἀντάξιος, εἴπερ ἦν ἄνθρωπος ἁπλῶς· εἰ δὲ δὴ νοοῖτο θεὸς ἐνηνθρωπηκὼς καὶ σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ παθὼν, ὀλίγη πρὸς αὐτὸν ἡ σύμπασα κτίσις etc. Cyr. de recta fide). Selbst die antiochenische Dogmatik erkennt diesen Satz an (cf. Chrys. in Rom. hom. 10. πολλῷ γὰρ ὧν ὀφείλομεν κατέβαλεν ὁ Χριστὸς, καὶ τοσούτῳ πλείονα, ὅσῳ πρὸς φανίδα μικρὰν πέλαγος ἄπειρον).

Gehört zur Gültigkeit der Erlösung die Gottheit des Erlösers, so mußte derselbe, um sie zu vollbringen, auch Mensch werden. Der Arzt muß da eingreifen, wo die Krankheit ihren Sitz hat; nun aber sitzt die Sünde und das Verderben nicht außer, sondern in dem menschlichen Leibe, darum konnte sie Christus auch nur im menschlichen Leibe überwinden (Athan. de incarn. verbi c. 44. c. Arian. or. 2, 68 — cf. p. 183. — Ipsa natura suscipienda erat, quae liberanda. Aug. de vera rel. c. 30.). Dadurch, daß Christus die menschliche Natur annahm, zeigte er erst, in welcher hohen Würde dieselbe stehe. (Aug. l. c.) Ueberhaupt, und dies ist ein wesentlicher dogmatischer Fortschritt, ist Christus das die zu erlösende Menschheit repräsentirende Individuum; in ihm geht vorbildlich das vor, was in der Menschheit sich durch den heil. Geist verwirklichen sollte, die Vergöttlichung einer gefallnen Menschennatur. Christus ist das Prinzip des Lebens, und dieses kann sich nur dadurch äußern, daß es das Todte lebendig macht. Als Prinzip muß das Leben von Christo aus auch auf die Uebrigen übergehen, wie von Adam aus das Prinzip des Todes, und dies geschieht dadurch, daß Christus, als ein wesentliches und wahrhaftes Glied der Menschheit, in deren organischen Zusammenhang eintritt, so daß von ihm, als einem mit dem Ganzen zusammenhängenden Gliede aus, das Leben auf das Ganze übergehen kann. Als das die Menschheit repräsentirende Individuum muß Christus aber auch in alles wahrhaft Menschliche eingehen, folglich auch in die Sünde und deren Folge, den Tod. (Ἐπειδὴ οὐκ ἄλλοθεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἡμετέρου φυράματος ἡ Θεοδόχος σὰρξ ἦν, — καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως ἡ τοῦ μέρους ἀνάστασις ἐπὶ τὸ πᾶν διεξέρχεται, κατὰ τὸ συνεχές τι καὶ ἡνωμένον τῆς φύσεως ἐκ τοῦ μέρους ἐπὶ τὸ ὅλον συνδιδομένη. Greg. Nyss. orat. cat. c. 32. — καὶ τὸ ἐμὸν ἀνυπόστακτον ἑαυτοῦ ποιεῖται ὡς κεφαλὴ τοῦ παντὸς σώματος. Greg. Naz. or. 36.) Freilich kann Christus Sünde und Tod nur als zu überwindende Momente in sich aufnehmen (ἕως ἀνυπόστακτος ἐγὼ καὶ στασιώδης, ἀνυπόστακτος τὸ κατ' ἐμὲ (insofern mich Christus repräsentirt) καὶ ὁ Χριστὸς λέγεται, ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα — τότε καὶ αὐτὸς τὴν ὑποταγὴν πεπλήρωκε, προσάγων ἐμὲ τὸν σεσωσμένον. Greg. Naz. l. c. — εἰς ἀπέθανεν ὑπὲρ πάντων, ἵνα οἱ πάντες ζήσωμεν ἐν αὐτῷ· καταπιὼν γὰρ ὁ θάνατος τὸν ὑπὲρ πάντων ἀμνὸν πάντας ἐξήμεσεν ἐν αὐτῷ τε καὶ σὺν αὐτῷ, οἱ γὰρ πάντες ἦμεν ἐν τῷ δι' ἡμᾶς καὶ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι Χριστῷ. Cyrill in Joh. 1, 29. — humani generis causa Dei filius natus ex virgine est et spiritu sancto — ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem *sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret*, ut, quemadmodum omnes in se per id, quod corporeum se esse voluit, conderentur, ita rursum in omnes ipse per id, quod ejus est invisibile, referretur; — ut — assumtione carnis unius membra universae carnis incoleret. Hilar. de trin. 2, 24. — naturam in se universae carnis assumsit, per quam effectus vera vitis, *genus in se universae propaginis tenet*. Id. tract. in ψ. 51, 16. — Natura humana in tantam connexionem a filio Dei est suscepta, ut non solum in illo homine, qui est primogeni-

tus totius creaturae, sed etiam in omnibus sanctis suis unus idemque sit Christus. Leo M. serm. 66, 4.). Der heilige Geist vollzieht nun in uns das wirklich, was in Christo vorbildlich geschehen, und durch dessen Verbindung mit uns auch in uns möglich geworden, indem er uns in das volle Bild Christi verklärt (*οὕτω ἐν ἡμῖν μορφοῦται Χριστὸς, μεταστοιχειοῦντος ὥσπερ ἡμᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὰ θεῖα.* Cyr. adv. Nest. 3, 2.).

2) Getrübt wurde diese einfache, schöne Theorie durch das Einmischen einer schon von Origenes angebahnten, dramatisch ausgeschmückten Vorstellung von einem dem Teufel gespielten Betruge (cf. Orig. in Mth. tom. 13, 9. 16, 8.). Durch den Fall der Menschen hatte der Teufel auf dieselben ein unbestrittenes, wenngleich tyrannisches, Recht erlangt; es hätte nun der Gerechtigkeit Gottes widerstrebt, dieses Recht zu kränken. Um sich zu befreien, mußte der Mensch mit dem Teufel einen Kampf bestehen, was er aus eigener Kraft nicht konnte, oder es mußte dem Eigenthümer für den entrissenen Besitz ein Aequivalent gegeben werden, und er dieses auch freiwillig hinnehmen. Der Teufel verwirkte aber dieses Recht, sobald er es ungesetzlich erweiterte, und einen Gerechten, Sündlosen als einen seiner Macht Untergebenen behandelte, quälte und tödtete. Alles dieses zu erreichen nun ward Christus Mensch. Natürlich hätte der Teufel, vermöge seiner Selbstsucht, für seinen Besitz kein geringeres Aequivalent angenommen; in Christo, dem mit herrlichen Gaben Ausgestatteten, glaubte er etwas Werthvolleres zu empfangen, und entschloß sich zu dem Tausche. Hätte er freilich gewußt, daß Christus Gott, folglich nicht von ihm zu überwinden sei, so würde er sich nicht dazu entschlossen haben; deshalb wurde Christus Mensch, und betrog den Teufel, der nun wähnte, in ihm einen den Uebrigen gleichen, folglich seiner Macht untergebenen, vor sich zu haben. Das Fleisch war die Lockspeise, mit welcher er den Stachel der (ihn überwindenden und vernichtenden) Gottheit verschlang; und wie er früher die ersten Menschen mit falschem Köder betrogen, so betrog ihn nun Gott wieder; der Getäuschte griff nach dem, in sterblicher Hülle listig verhüllten, Unsterblichen und verlor so die Sterblichen:

(*Ἀπατᾶται ὁ προαπατήσας τὸν ἄνθρωπον.* Greg. Nyss. orat. cat. c. 23. — Oportuit hanc fraudem diabolo fieri Ambr. expos. in Luc. l. 4. — Illusa est securi hostis astutia Leo M. serm. 22, 4. —

*Ταύτην τοίνυν τὴν δύναμιν καθορῶν ὁ ἐχθρὸς ἐν ἐκείνῳ, πλεῖον τοῦ κατεχομένου τὸ προκείμενον εἶδεν ἐν τῷ συναλλάγματι· τούτου χάριν αὐτὸν αἱρεῖται λύτρον τῶν ἐν τῇ τοῦ θανάτου φρουρᾷ καθειργμένων γενέσθαι. Ἀλλὰ μὴν ἀμήχανον ἦν, γυμνῇ προσβλέψαι τῇ τοῦ θεοῦ φαντασίᾳ μὴ σαρκός τινα μοῖραν ἐν αὐτῷ θεωρήσαντα, ἣν ἤδη διὰ τῆς ἁμαρτίας κεχείρωτο. Διὰ τοῦτο περικεκάλυπται τῇ σαρκὶ ἡ θεότης, ὡς ἂν πρὸς τὸ σύντροφόν τε καὶ συγγενὲς αὐτῷ βλέπων μὴ προηθεῖη τὸν προσεγγισμὸν τῆς ὑπερεχούσης δυνάμεως, καὶ τὴν ῥᾳθυμίαν διὰ τῶν θαυμάτων ἐπὶ τὸ μεῖζον διαλάμπουσαν δύναμιν κατανοήσας ἐπιθυμητὸν μᾶλλον ἢ φοβερὸν εἶναι νομίσῃ — ὡς ἂν εὐληπτον γένοιτο τῷ ἐπιζητοῦντι ὑπὲρ ἡμῶν τὸ ἀντάλλαγμα, τῷ προκαλύμματι τῆς φύσεως ἡμῶν ἐνεκρύφθη τὸ θεῖον, ἵνα κατὰ τοὺς λίχνους τῶν ἰχθύων τῷ δελέατι τῆς σαρκὸς συναποσπασθῇ τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος.* Greg. Nyss. or. catech. 22—26. Aehnliche Bestimmungen bei Leo M. serm. 22, 4. Greg. M. Moral. 33, 7. Isidor. Hisp. sent. 1, 14. Joh. Dam. 3, 1, 27.

Dieses täuschende *ἀντάλλαγμα* erreichte auch insofern seinen Zweck, als es ein mehr als hinreichendes für die Menschheit war; und zugleich erfüllte

Christus die dritte Bedingung, nämlich als Mensch den Teufel im Kampf zu überwinden. (Non juste amitteret originalem generis humani servitutem, nisi de eo, quod subegerat, vinceretur. Leo M. serm. 22, 3. — iisdem modis a secundo homine vincitur (antiquus hostis), quibus primum hominem se vicisse gloriabatur. Greg. M. in Luc. hom. 16, 2. — non peccando salvator vincit peccatum Aug. c. duas ep. Pel. 4, 7. Indem Christus von der Sünde, d. h. dem Teufel, ungerechter Weise getödtet ward, sündigte dieser an seinem Leibe, und der Teufel verlor die ungerechte Herrschaft über die Menschenseelen in Folge seiner eigenen Ungerechtigkeit. Aug. l. c. Leo M. serm. 49, 3. Justissime dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit. Aug. de lib. arb. 3, 10. — injusta mors justam vicit mortem, et liberavit reos juste, dum pro eis occidebatur injuste. [Pseudo] aug. de tem. serm. 101. — Chirographum, quo nitebatur, excedit, ab illo iniquitatis exigens poenas, in quo nullam reperit culpam. Solvitur itaque letiferae pactionis malesuasa conscriptio, et per injustitiam plus petendi totius debiti summa evacuatur. — Merito ille captivorum amisit servitutem, dum nihil sibi debentis persequitur libertatem. Leo M. serm. 22, 3—42.

3) Die Vorstellung eines Lösegeldes an den Teufel wird von einigen Theologen mit Abscheu verworfen, als Christi unwürdig, und an ihrer Stelle eine andere von einem Gott dargebrachten Opfer für unsere Sünden gesetzt, so von Gregor von Nazianz und Johannes von Damaskus; bei andern finden sich beide Vorstellungen neben einander. Nach Gregor von Nazianz brachte Christus in seinem Tode dem Vater ein Lösegeld, nicht weil es dieser verlangte oder bedurfte, sondern es war dies ein von Gott frei geordneter Heilsplan (*κατ' οἰκονομίαν*); Johannes von Damaskus läßt Christi Erlösungstod als ein dem durch unsere Sünden beleidigten Vater dargebrachtes Opfer erscheinen (*ἑαυτὸν τῷ πατρὶ προσφέρει θυσίαν, αὐτῷ γὰρ πεπλημμελήκαμεν, καὶ αὐτὸν ἔδει τὸ λύτρον ἡμῶν δέξασθαι, καὶ οὕτω ἡμᾶς λυθῆναι τῆς κατακρίσεως.* 3, 27.). Noch weiter führte Gregor der Große die Vorstellung durch: Eine Schuld der Menschheit gegen Gott ist thatsächlich vorhanden; sie kann nur durch ein Opfer getilgt werden; es ist aber weder gotteswürdig noch gerecht, daß für den Menschen als eine creatura rationalis victimae brutorum animalium dargebracht werden, es muß auch eine hostia rationalis sein. Ein Opfer muß fleckenrein sein, folglich gehörte dazu ein unsündlicher Mensch, der mit uns zwar die Natur, aber nicht die Schuld gemein hat; und dies war nur der Gottmensch Jesus Christus. (Moral. 17, 46.) Die Dreieinigkeit selbst theilte sich in das Geschäft, den Menschen zu erlösen, und zwar so, ut Deus propitiaretur, filius propitiaret, spiritus sanctus ignire. (Leo M. serm. 77, 2.)

4) Sacramente. Ueber den Begriff selbst fehlt noch eine scharfe Bestimmung; im Allgemeinen übersetzte man damit das griechische *μυστήριον*, und bezog es auf jeden heiligen Gegenstand (sowol auf Lehren, als Riten und Symbole), welcher unter sinnlich wahrnehmbarer Form einen geistigen Sinn barg (*οὐδὲν γὰρ αἰσθητὸν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ Χριστὸς, ἀλλ' αἰσθητοῖς μὲν πράγμασι, πάντα δὲ νοητά.* Chrys. in Mth. hom. 82.) Der Grund dafür ist, daß wir leiblich-seelischer Natur sind, und beide Theile gleicher Weise Befriedigung fordern: *εἰ μὲν γὰρ ἀσώματος εἶ, γυμνὰ ἂν αὐτά σοι τὰ ἀσώματα παρέδωκε δῶρα, ἐπεὶ δὲ σώματι συμπέπλεκται ἡ ψυχὴ, ἐν αἰσθητοῖς τὰ νοητά σοι παραδίδωσι.* Das äußere Element wird durch den Hinzutritt des heiligen Geistes Gnadenmittel und wirksamer Träger der Gottheit desselben (*Χριστοῦ χάρισμα καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσία τῆς αὐτοῦ*

θεότητος ἐνεργητικόν); während dieses auf den Leib wirkt, heiligt der lebendigmachende Geist die Seele. Cyr. Hier. cat. myst. 3, p. 325. Diese dem Sacramente zu Grunde liegende Gottheskraft ist das eigentlich constituirende Moment derselben (sacramenta a secretis virtutibus appellantur. Isidor. Origg. 6, 19.). Verbunden wird das Element mit der Gottheskraft durch die ἐπίκλησις (Consecration). Gregor von Nyssa weist an einem analogen Beispiele nach (zunächst am Taufwasser), wie die Elemente in Verbindung mit Gebet, Anrufung der göttlichen Gnade (ἐπίκλησις χάριτος οὐρανίας) und Glauben solche Mysterien zu vollbringen im Stande sind. Der Zweifelnde solle nur an die menschliche Geburt denken; ob man da etwa aus der sichtbaren Feuchtigkeit (ὑγρότης) des männlichen Samens mit irgend einer Wahrscheinlichkeit die Entstehung des natürlichen Menschen nachweisen könne. Wenn nun schon hier die Regel gelte, daß nicht die sichtbare Substanz den Menschen schaffe, sondern die göttliche Macht, welche dieselbe zum Menschen umbilde (οὐ τὸ ὑποκείμενον ποιεῖ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἡ θεία δύναμις εἰς ἀνθρώπου φύσιν μεταποιεῖ τὸ φαινόμενον), wie vielmehr müsse dies nicht von dem Samen der göttlichen Wiedergeburt gelten! Für die Wirksamkeit der göttlichen Macht in diesem Falle bürge ja noch überdem die bestimmte göttliche Verheißung (λογ. κατ. ὁ μεγ. c. 32.).

Augustin suchte auch diese Lehre speculativ auszubilden. Sacramente sind nach ihm sichtbare Zeichen einer unsichtbaren göttlichen Sache, durch welche das Göttliche, ähnlich wie der Geist durch Schrift und Wort, dargestellt wird (rerum occultarum secreta et evidentia signa. de peco. or. 40. de civ. dei 10, 5.). Er unterscheidet das Göttliche, die res oder virtus sacramenti, und das darstellende Zeichen, sacramentum; das erstere ist unwandelbar, das letztere die wandelbare Form; daher konnte sich derselbe Gott unbeschadet seiner Unwandelbarkeit unter den verschiedenen Formen der alt- und neutestamentlichen Sacramente mittheilen. Das constitutive Moment, der objective, unwandelbare Grund der Sacramente, ist das mit dem Zeichen verbundene Wort Gottes (accedit verbum ad elementum et fit sacramentum (in Joh. tract. 80. de nupt. et concup. 1, 33.). Diese objective Natur des Sacramentes bleibt unverändert, auch bei subjectiver Unempfänglichkeit des Genießenden; nur kann dann das äußere Zeichen nicht die göttliche Sache an und in den Menschen bringen, sondern er genießt sich das Sacrament zum Verderben. Dieser, seiner doppelten Natur wegen muß das Sacrament zwar sichtbar leiblich gefeiert, aber unsichtbar geistig verstanden und gedeutet werden (si necesse est, sacramentum visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi. in Ps. 98.). Doch hat Gott seine Gnade nicht willkührlich an jedes Zeichen binden können, es muß eine gewisse Verwandtschaft und Aehnlichkeit zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten stattfinden. Daher empfangen auch gewöhnlich die Zeichen den Namen des Bezeichneten. (Si sacramenta (im engern Sinne: die Zeichen) quamdam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi, ita sacramentum fidei (baptismus) fides est. ep. 98, 9) Auch hat Gott seine Gnadenwirkungen nicht so an die Zeichen gebunden, daß er sie auf andere Art nicht mittheilen könnte; in der gewöhnlichen christlich-kirchlichen Ordnung aber sind sie die gottgeordneten Organe der Mittheilung, denen sich Keiner eigenwillig entziehen kann, ohne eine göttliche Stiftung zu verachten, und dafür gestraft zu werden.

Die älteste Kirche erkannte im eminenten Sinne nur Taufe und Abendmahl als Sacramente an; ein Beweis, daß wir diese auch bei den Gnostikern und Manichäern, ja bei allen Secten wiederfinden. Der Unbestimmtheit des Begriffs wegen fügte man mehrere andere hinzu, z. B. Confirmation und Cheirotonie (Bas. de Spir. Sto. 27. Conc. Laod. c. 4. Chrys. in 2 Cor. hom. 18.). Augustin, obwol er auch nur Taufe und Abendmahl gewöhnlich als Sacramente bezeichnet, schließt sich in andern Stellen dieser Vierzahl an; ja, weil ihn die Pelagianer beschuldigten, die Concupiscenz als etwas durchaus Sündhaftes hinzustellen, fügte er sogar die Ehe als fünftes Sacrament zur Heiligung des sinnlichen Triebes hinzu, verleitet durch die falsche Uebersetzung von Eph. 5, 32. in der Vulgata. Die Mystiker, welche die Anschaulichkeit liebten, haben 6 Sacramente (außer den genannten 4 noch die Mönchsweihe und die Feierlichkeiten bei Begräbnissen), so Theodor v. Studion und Dionysius Areopagita. Endlich stellte sich auch für die griechische Kirche die Siebenzahl fest, und so sanktionirte Johannes von Damaskus die Lehre.

5) Taufe. Vieles darüber mußte schon. §. 79. 80. erwähnt werden. Die orientalische Kirche erkennt zwar beide Wirkungen der Taufe, die negative der Sündenvergebung, so wie die positive göttlicher Neuschöpfung durch Mittheilung des heiligen Geistes an, hebt aber, ihrer Anthropologie und Soteriologie zufolge, die letztere hervor (*πλάσις δευτέρα καὶ τῆς πρώτης ὑψηλοτέρα.* Greg. Naz. — mit der Taufgnade *ποιεῖς καὶ τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον.* Cyr. Hier. cat. 17. or. 17. 18.). Chrysostomus erklärt sich scharf gegen die blos negative Wirkung, und rechnet 10 positive Wirkungen der Taufe; ebenso Isidor, sie ist mehr als bloßes *φάρμακον ἀντίδοτον τοῦ τραύματος*, sie ertheilt Wiedergeburt, Kindschaft, Rechtfertigung; nach Theodor von Mopsuestia erhebt sie zur Theilnahme an Christi *ἀναμαρτησία* und *ἀτρεπτότης*, indem sie uns in die Gemeinschaft mit ihm versetzt: wir empfangen in ihr das Unterpfand der Vollendung, welche völlig erst mit der Auferstehung eintritt. Das Wasser ist Symbol und Vehikel des göttlichen Geistes (*ὕδωρ ἐν ᾧ πληροῦται τὸ ἔργον— πνεῦμα ἐν τῷ ὕδατι τὴν οἰκείαν πληροῦν ἐνέργειαν*). Die Taufe ist eine *ἀποθέωσις*, die zur Erreichung des Höchsten fähig macht (Greg. Nyss. cat. 35.). Sie ist ein character indelebilis fürs ganze Leben; daher ist aller Aufschub thöricht und gefährlich. (Basil. hom. in bapt. 13. 17. Greg. Nyss. *πρὸς τοὺς βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα.* — Greg. Naz. or. 40. Chrysost. in A. App. hom. 1. — in Ebr. hom. 13.) Die in der griechischen Kirche gangbare Idee faßt Zonaras u. d. W. *βάπτισμα* zusammen: *ἄφεσις ἁμαρτιῶν δι' ὕδατος καὶ πνεύματος — ἡ ἑκούσιος συνταγὴ πρὸς τὸν θεὸν δευτέρου βίου — ἡ ἀνάλυσις ψυχῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον — ἡ λύσις δέσμου ἐκ φιλανθρωπίας δεδωρημένη — ἡ ἀνεκλόγιστος ἄφεσις ἁμαρτιῶν.*

Bei den Kindern, die von Sünden unbefleckt sind, wirkt sie natürlich nicht Heilung, sondern: ut eis addatur sanctitas, justitia, acceptio, hereditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint (Chrys. nach einem Citat bei Julian von Eclanum) — *μὴ λαβέτω καιρὸν ἡ κακία ἐκ βρέφους ἁγιασθήτω* (Greg. Naz. or. 40. also Schutzmittel, *φυλακτήριον*); ähnlich Theodor von Mopsuestia.

Die Occidentalen heben mehr die negative Wirkung als eines Heilmittels wider die Sünde, bei den Kindern der Erbsünde hervor. Augustin namentlich bildet den Begriff aus, doch leitet er die Kindertaufe nicht aus seiner Erbsündentheorie her, sondern umgekehrt folgert er für letztere aus der allgemeinen kirchlichen Praxis (ipsa sanctae ecclesiae sacramenta satis indicant, parvulos a partu etiam recentissimos per gratiam Christi a diaboli servitio liberari, de pecc. orig. 45.). Nach seinem Vorgang erklärte die

abendländische Kirche: Erwachsene wider Wissen und Willen zu taufen sei ein thörichter Zwang, aber was solle die Kinder hindern, die göttliche Gnade nolentes vel nescientes (nolendo vel nesciendo) zu empfangen, da bei ihnen von einem scire und velle des Gegentheils nicht die Rede sei (Conc. Tolet. VIII. c. 7). Uebrigens ist die Kindertaufe auch dadurch hinlänglich gerechtfertigt, daß sie eben ein character indelebilis fürs ganze Leben ist (mundantur atque sanantur non solum peccata, quae omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam quae posterius contrahuntur. Aug. de nupt. et concup. 1, 33. cf. enchir. 52.). Aber in ihr, wie bei allen Sacramenten, ist der Glaube das die Aufnahme der Gnade vermittelnde Organ, und alle magische Wirkung fernzuhalten. (C. Jul. 6, 24. — das berühmte: non quia dicitur, sed quia creditur. in Joh. tract. 80., modificirt de bapt. c. Don. 3, 14. cf. Cyr. cat. 1, 3.)

In den Puncten der Nothwendigkeit der Kindertaufe und des Glaubens bei den Empfangenden sind übrigens Occident und Orient einig; zur Wirkung der Taufe ist ein *βαπτισμὸς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ*, ja selbst *τοῦ πατρὸς* oder *τοῦ πνεύματος* (weil eine Person der Trinität die übrigen mit einschließt) nach den Meisten hinlänglich, doch ist die volle trinitarische Formel vorzuziehen.

6) Abendmahl. Einig sind alle KVV. darüber, daß mit dem Elemente des Abendmahls auf eine geheimnißvolle, übernatürliche Weise der Leib des Erlösers verbunden sei, und daß durch den Genuß derselben der Gläubige in diese mystische Gemeinschaft eintrete, daß Christus sich ihm mittheile, und der Seele dadurch die Güter des ewigen Lebens, das göttliche Wesen Christi selbst (die *ἀφθαρσία*) zu Theil werde, und dem Leibe Unsterblichkeit. Auch daß die sacramentale Verbindung mit Christo nicht eine rein geistige sei, eine solche, die auch durch die übrigen Gnadenmittel bewirkt werde, sondern eine spezifisch davon verschiedene, leiblich-geistige, den ganzen Menschen, Leib und Seele wesentlich mit Christo einigende, scheint Lehre der meisten gewesen zu sein; wenigstens bezeichnen sie ebendeshalb das Abendmahl als ein schauerliches, entsetzliches Opfer oder Geheimniß (*μυστήριον φρικτόν, θυσία φρικτή*); wäre von ihnen das Abendmahl in gleiche Kategorie mit den übrigen Gnadenmitteln gesetzt worden, so könnte man nicht einsehen, warum es als etwas so fürchterliches von ihnen dargestellt würde.

In Bestimmung der Gegenwart des Leibes Christi lassen sich deutlich zwei Richtungen unterscheiden und verfolgen; die eine derselben legt auf das Leibliche einen großen Nachdruck, und alle ihre Ausdrücke beziehen sich darauf. So findet sich die Lehre bei Cyrillus von Jerusalem: Wie Christus einst auf der Hochzeit zu Cana Wasser in Wein verwandelte, und mit diesem Beweise seiner Wundermacht ein leibliches Hochzeitmahl (*γάμον σωματικόν*) ehrte; so wird er noch viel mehr beim geistigen Hochzeitmahle (dem Abendmahle) den Söhnen des Bräutigams (den Gläubigen) den Genuß seines Leibes und seines Blutes gewähren, indem er den Wein in sein Blut verwandelt (*τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον μετεβέβληκεν οἰκεῖον αἵματι ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, καὶ οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα*; catech. 4). Die Elemente sind Typen des Leibes Christi, doch solche Typen, die das Bezeichnete selbst mit sich führen, Träger, Vehikel, so daß wir durch den Genuß derselben gleichsam Leibes- und Blutsgenossen Christi, Christusträger, werden (*ἐν τύπῳ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα, καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα, ἵνα γένῃ μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ· οὕτω γὰρ καὶ χριστοφόροι γινόμεθα, τοῦ σώματος*

αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη). Diese Verwandlung (nicht eine Verwandlung der Substanz, denn er vergleicht sie mit der des Salböls, das durch die Gegenwart des heiligen Geistes auch eine Veränderung erleidet, und nicht gewöhnliches Oel bleibt, aber auch nicht eine blos dynamische, dafür sind die Ausdrücke Cyrills zu massiv) geht dadurch vor sich, daß sich der heilige Geist in die Elemente hinabsenkt, und das Brod zum Fleisch, den Wein zum Blute Christi macht, wie denn alle geistige Heiligung und Umwandlung durch den heiligen Geist vor sich geht und alles, was derselbe berührt, geheiligt und umgeschaffen wird. Man soll Gott bitten: τὸ ἅγιον πνεῦμα ἀποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ· πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται. Catech. myst. 5.) So empfängt nun das Abendmahl seinen doppelten Charakter, dadurch, daß das göttliche Wesen Christi sich in den Elementen zum Genusse darbietet, kann es leiblich genossen werden, und dadurch, daß in diesem leiblichen Genusse der Logos sich mittheilt, ist es eine geistige Speise (ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἄρτος οὐράνιος καὶ ποτήριον σωτηρίου ψυχὴν καὶ σῶμα ἁγιάζοντα· ὥσπερ ὁ ἄρτος τῷ σώματι κατάλληλος, οὕτω καὶ ὁ λόγος τῇ ψυχῇ ἁρμόδιος). Die Juden (sagt er zu Joh. 6, 54) verstanden Christum nicht, und meinten, er muthe ihnen σαρκοφαγίαν zu, obgleich sie schon auf ihrem alttestamentlichen Standpuncte aus den Schaubroden hätten einen Begriff von leiblich-geistiger Speise haben können; viel einleuchtender erscheint diese Betrachtung des Abendmahls auf dem neutestamentlichen Standpuncte, auf welchem alle Gnadenmittel ψυχὴν καὶ σῶμα ἁγιάζοντα sind. Es ist also nicht blos schlechthin Brod und Wein (μὴ πρόσεχε οὖν ὡς ψιλοῖς τῷ ἄρτῳ καὶ τῷ οἴνῳ), es ist nicht eine vergängliche Speise, die wie die übrigen verdaut wird (οὗτος ὁ ἄρτος οὐκ εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται); sondern es ist eine Nahrung, die dein ganzes Wesen, Leib und Seele gleich heiligend, durchdringt (ἀλλ' εἰς πᾶσάν σου τὴν σύστασιν ἀντιδίδοται εἰς ὠφέλειαν σώματος καὶ ψυχῆς).

Auch Chrysostomus lehrt auf gleiche Weise eine durch leiblichen Genuß seines Leibes und Blutes, nicht nur durch den Glauben, vermittelte leiblich-geistige Gemeinschaft mit Christo, wodurch wir in Wahrheit zu seinem Leibe werden. Diese innere Gemeinschaft, eine so reale, daß man sie ein Sehen, Berühren Christi nennen kann, ersetzt uns mehr als hinreichend das leibliche Schauen Christi. Um unsere, von der Sünde durchdrungene und verderbte Natur des Fleisches lebendig zu machen, giebt uns Christus sein Fleisch, das dem unsrigen gleichwesentlich ist, nur ohne Sünde und lebenskräftig, im Abendmahl zu essen, so daß wir durch dasselbe mit diesem lebenskräftigen Fleische in leibliche Verbindung treten, und dieses neue Lebensprinzip die alte sterbliche Natur überwindet. (Daß Chrysostomus an einen mündlichen Genuß des Leibes Christi dachte, wenn er sich auch das πῶς noch nicht klar gemacht hatte, beweisen die Worte: τὸ αἷμα αὐτοῦ αὐτὸς ἔπιεν. in Mth. hom. 82.).

Ἀναφύρει αὐτὸν ἡμῖν καὶ οὐ τῇ πίστει μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτῷ τῷ πράγματι σῶμα ἡμᾶς αὐτοῦ κατασκευάζει. in Mth. hom. 82. — Πόσοι νῦν λέγουσιν· ἐβουλόμην αὐτοῦ ἰδεῖν τὴν μορφὴν, τὸν τύπον, τὰ ἱμάτια, τὰ ὑποδήματα, ἰδοὺ, αὐτὸν ὁρᾷς, αὐτοῦ ἅπτῃ, αὐτὸν ἐσθίεις — αὐτὸς αὐτόν σοι δίδωσιν οὐκ ἰδεῖν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἅψασθαι καὶ φαγεῖν καὶ λαβεῖν ἔνδον. ib. — ἐπειδὴ ἡ προτέρα τῆς σαρκὸς φύσις ἡ ἀπὸ γῆς διαπλασθεῖσα ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας ἔφθασε νεκρωθῆναι καὶ ζωῆς γενέσθαι ἔρημος, ἑτέραν, ὡς ἄν εἴποι τις, μάζαν καὶ ζύμην ἐπεισήγαγε, τὴν ἑαυτοῦ σάρκα, φύσει μὲν οὖσαν τὴν αὐτὴν, ἁμαρτίας δὲ ἀπηλλαγμένην καὶ ζωῆς

γέμουσαν, καὶ πᾶσιν ἔδωκεν αὐτῆς μεταλαμβάνειν, ἵνα ταύτη τρεφόμενοι καὶ τὴν προτέραν ἀποθέμενοι τὴν νεκράν, εἰς τὴν ζωὴν τὴν ἀθάνατον διὰ τῆς τραπέζης ἀνακεραθῶμεν ταυτης. (in 1 Cor. hom. 24. [cf. in Joh. hom. 46. ἀνακερασθῆναι τὴν σάρκα]). — Auch Theodoretus theilt diese antiochenische Ansicht; er benutzt das Abendmahl als Analogon der Vereinigung der beiden Naturen in Christo; hier, wie dort, einigt sich Göttliches und Irdisches, so daß das Letztere in seiner Substanz unverletzt bleibt. Es ist eine μεταβολὴ τῇ χάριτι, nicht τῆς οὐσίας· (μένει ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας, καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτά, οἷα καὶ πρότερον ἦν. Eran. 1, 26. 4, 26.). Die Analogie Theodorets würde ihre Pointe verlieren, wenn er das Göttliche im Abendmahle blos dynamisch, nicht substantiell aufgefaßt hätte; dann wäre eine Vergleichung mit den beiden (substantiellen) Naturen und ihrer Vereinigung in Christo unstatthaft.

Bei Gregor von Nyssa finden wir die erste speculative Erörterung sowol darüber, welches eigentlich die himmlische Substanz des Abendmahles sei, als darüber, wie dieselbe sich mit den Elementen so verbinden kann, daß dieselben Fleisch und Blut Christi werden. Die himmlische Substanz ist nämlich Christi auferstandener und verklärter Leib (ἐκεῖνο τὸ σῶμα, ὁ τοῦ τε θανάτου κρεῖττον ἐδείχθη καὶ τῆς ζωῆς ἡμῶν κατήρξατο). Dieser geht (durch mündlichen Genuß natürlich) in unsern sterblichen Leib ein, und durchdringt ihn mit seiner göttlichen Natur, wie Sauerteig das Mehl (τὸ ἀθάνατον σῶμα ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτὸ γενόμενον πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν. or. catech. 37.). Daher ist auch die Wirkung desselben eine Leib und Seele gleichmäßig heiligende und durchdringende (ἡ ψυχὴ μὲν διὰ πίστεως πρὸς αὐτὸ ἀνακραθεῖσα τὰς ἀφορμὰς ἐντεῦθεν τῆς σωτηρίας ἔχει, — τὸ δὲ σῶμα ἕτερον τρόπον ἐν μετουσίᾳ τὰ καὶ ἀναπράσει τοῦ σώζοντος γένεται). Dies ist nothwendig gemacht durch die aus Leib und Seele bestehende, gleicher Erlösung bedürftige Natur des Menschen; wie einst das Gift der Sünde und des Verderbens, so muß auch das Heilmittel (τὸ ἀλεξιτήριον) innen in den menschlichen Eingeweiden (ἐντὸς τῶν ἀνθρωπίνων σπλάγχνων) aufgenommen werden, um von dort aus in den ganzen Körper sich zu vertheilen.

Nun wirft Gregor von Nyssa die Frage auf: wie ist es möglich, daß dieser eine Leib Christi an so vielen tausend Orten zugleich gegenwärtig sein und ausgetheilt werden kann, und doch ganz und ungetheilt bleibt? (πῶς ἐγένετο δυνατὸν τὸ ἓν ἐκεῖνο σῶμα ταῖς τοσαύταις μυριάσι κατὰ πάσαν τὴν οἰκουμένην εἰσαεὶ καταμεριζόμενον, ὅλον ἐν ἑκάστῳ διὰ τοῦ μέρους γενέσθαι, καὶ αὐτὸ μένειν ἐφ' ἑαυτοῦ ὅλον;). Die Antwort ist etwas künstlich: Jeder Leib nährt sich dadurch, daß er Nahrung (Trank und Speise) sich assimilirt; wer daher Brod oder Wein sieht, sieht gleichsam künftige, werdende Menschenleiber. Auch Christi menschlicher Leib hatte mit allen diese Art der Ernährung gemein; Brod und Wein gingen in die Substanz seines Leibes über, und wurden dadurch, mit dem ganzen Leibe, zu göttlicher Würde erhoben (πρὸς τὴν θεϊκὴν ἀξίαν μετεποιήθη). Dasselbe geschieht mit den Elementen des Abendmahls, nur nicht, wie zu Christi Lebzeiten, allmählig durch den natürlichen Assimilationsprozeß, sondern durch ein plötzliches Wunder der Allmacht; so werden und heißen sie Christi Fleisch und Blut. (Καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ θεοῦ λόγῳ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν — οὐκοῦν ὅθεν ὁ ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι (den Christus auf Erden hatte) μεταποιηθεὶς ἄρτος εἰς θείαν μετέστη δύναμιν, διὰ τοῦ αὐτοῦ καὶ νῦν τὸ ἴσον γένεται. cat. 37.)

Der Areopagit nennt die Elemente noch fortwährend τὰ θεῖα σύμβολα, und setzt ihnen als solchen die durch sie bedeuteten, ihnen zu Grunde liegenden Dinge (αἱ ἀρχαί) entgegen. Er erwähnt, daß schon das Volk anfange, den Symbolen die Ehre der προσκύνησις zu erweisen; der Priester müsse sich davon frei halten, und sich, wie es einem Hierarchen zieme (ἱεραρχικῶς), zu den göttlichen, angedeuteten Dingen selbst (πρὸς τὰς ἀγίας τῶν τελουμένων ἀρχὰς ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν) erheben. (de hierarch. eccles.)

Der Verwandlungsbegriff des Nyssseners wurde, noch materieller gefaßt, in der griechischen Kirche der herrschende. Wenn auch bei den bisher genannten KVV. eine wesentliche (nicht blos dynamische) Veränderung mit den Elementen vorgeht, so doch keine substantielle in dem Sinne, daß die Substanz des Brodes und Weines dadurch aufgehoben wird; dies geht klar daraus hervor, daß sie dieselbe mit der Umwandlung anderer heiliger Substanzen vergleichen, z. B. mit dem Taufwasser und Salböl, bei denen nie eine Transsubstantiation behauptet worden ist; so wie aus der Vergleichung mit der Vereinigung der beiden Naturen in Christo. Allein diese geistigere Fassung weicht allmählig einer materielleren; bei den KVV. zur Zeit des Bilderstrums erscheint die Lehre ausgebildet. Nach Germanus verwandelt der heilige Geist durch die Hand des Priesters während der Consecration die Elemente in Fleisch und Blut Christi, und dieser Leib Christi, obgleich vielfach zertheilt, bleibt doch ungetheilt (κἂν μερισθεὶς ἀμέριστος διαμένει καὶ ἄτμητος); jedes Stückchen Hostie der ganze, vollständige Leib Christi.

Schon Anastasius Sinaita benutzt die so verderbte Lehre zur Polemik gegen die Doketen und Aphthartodoketen. Die Doketen müßten entweder behaupten, daß Christi göttliche Natur leidensfähig sei, und im Abendmahl gebrochen, zertheilt, verwandelt und gekaut werde (frangi et dividi et in partes distribui et dentibus conteri), oder daß im Abendmahle Christi Fleisch und Blut gar nicht gegenwärtig sei. Der Körper sei doch gewiß wesenhaft und real (natura et veritas), der sichtbar, räumlich beschränkt, dem natürlichen Wachsthum unterworfen war, mit Binden umwickelt, beschnitten, berührt, gebunden, mit Backenschlägen beschimpft, getödtet, durchbohrt, zu Grabe getragen und eingesargt wurde, und jetzt noch geopfert, zerbrochen, getheilt, gekaut, zermalmt, vertheilt und genossen wird (quod sub aspectum cadit, quod certo spatio comprehenditur, quod augmentum capit, quod fasciis involvitur, circumciditur, tangitur, ligatur, colaphis caeditur, occiditur, transfigitur, portatur et sepelitur, quod immolatur, frangitur, dividitur, manducatur, conteritur, distribuitur et participatur). Den Aphthartodoketen gegenüber beweist er daraus, daß eine Hostie nach längerer Zeit faule, die Verweslichkeit des Körpers Christi. (Hodeg. adv. aceph. c. 13. 23.)

So sanktionirte Johannes Damascenus die Lehre für's Morgenland; Christi Fleisch und Blut behält die äußere Gestalt von Brod und Wein, damit wir durch den allzugräßlichen Anblick nicht geschreckt werden. Christi Leib, der von der Jungfrau geborne, ist im Abendmahl gegenwärtig, jedoch nicht so, als ob dieser vom Himmel herabstiege, sondern durch ein Wunder der Allmacht verwandelt Gott mittelst des heiligen Geistes die Elemente in den Leib Christi, wie er denn alles durch sein bloßes Wort hervorbringt.

Anm. Aehnlich der Monophysit Barsalibi: quare descendit Sp. S.? Sicut descendit in uterum Mariae — fecitque carnem ex virgine acceptam corpus verbi Dei, eodem modo descendit super panem et vinum, quae super altare sunt, facitque ea corpus et sanguinem verbi Dei, assumta ex virgine. (Renaudot liturg. orient. II. p. 90.)

Man darf die Elemente gar nicht mehr σύμβολα und τύποι nennen, weil sie wirklich Christi Leib sind (Joh. Dam. de fid. orth. 4, 14). Ausdrücklich setzt Letzteres auch die Synode von Nicäa 785 fest: οὔτε ὁ κύριος οὔτε οἱ ἀπόστολοι ἢ πατέρες εἰκόνα εἶπον τὴν διὰ τοῦ ἱερέως προσφερομένην ἀναίμακτον θυσίαν, ἀλλὰ αὐτὸ σῶμα καὶ αὐτὸ αἷμα· καὶ πρὸ μὲν τῆς τοῦ ἁγιασμοῦ τελειώσεως ἀντίτυπά τισι τῶν ἁγίων· πατέρων εὐσεβῶς ἔδοξεν ὀνομάζεσθαι, — μετὰ δὲ τὸν ἁγιασμὸν (die Consecration) σῶμα κυρίου καὶ αἷμα Χριστοῦ λέγονται, καὶ εἰσὶ καὶ πιστεύονται (sess. 6).

Die Liturgien der griechischen Kirche weisen diesen Gang der Entwicklung nach; in den beiden ältesten syrischen, der liturgia apostolorum und Jacobi finden wir den Lehrbegriff etwa so, wie bei Cyrill und Chrysostomus; die späteren nestorianisch und monophysitisch umgearbeiteten, so wie die griechischen haben schon Formeln, welche auf das bestimmte ausgebildete Dogma von der Verwandlung der Elemente mittelst des Herabkommens des heiligen Geistes in Fleisch und Blut Christi hinweisen, und der Consecration (ἐπίκλησις) eine magische Kraft beilegen. Dem heiligen Geiste wird mittelst der invocatio ein sanctificare oder efficere corpus Christi zugeschrieben, und von einer transmutatio der Elemente geredet. Auch weicht die Benennung symbola oder mysteria corpóris et sanguinis Christi immer mehr der bestimmteren corpus et sanguis Christi.

Auch in der lateinischen Kirche läßt sich eine ähnliche Entwicklung des Dogma's verfolgen. Auf derselben Stufe, auf welcher es bei Cyrill und Chrysostomus steht, finden wir es bei Ambrosius. Die sacramentl. Speise ist Christus selbst, und wir werden durch dieselbe mit seinem unsterblichen Wesen vereinigt. Die Gnade ist mächtiger als die Natur, und vermag die letztere zu verändern, wie wir schon aus den Thaten der Propheten sehen. (Quodsi tantum valuit humana benedictio (prophetarum), ut naturam *converteret*, quid dicamus de ipsa *consecratione divina*, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur. Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. Quodsi tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo depromeret, non valebit Christi sermo, *ut speciem mutet elementorum*? de initiandis 9.) Wie schon in der Menschwerdung Gottes Allmacht in dem Leibe der Jungfrau wider die Ordnung der Natur einen Leib schuf, so ist auch das, was wir weihen, der Leib aus der Jungfrau (hoc, quod conficimus, *corpus ex virgine* est). Diese Wandlung geschieht während der Consecration (ante benedictionem verborum coelestium species nominatur, post consecrationem corpus Christi significatur). Doch ist Ambrosius noch gegen eine materielle Vorstellung (tangimus Christum non corporali tactu, sed fide tantum); und spricht von figürlicher Redeweise (figurate dictum) in der Benennung der Elemente.

Der römische Bischof Gelasius gebraucht, wie Theodoret, das Abendmahl als Analogon der Vereinigung der beiden Naturen in Christo, von ihm gilt daher das dort bemerkte: Certe sacramenta, quae sumimus, corporis et sanguinis Christi, divina res est, propter quod et per eadem divinae efficimur consortes naturae, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini (de duabus in Chr. naturis adv. Eut. et Nest.).

Aehnlich steht Hilarius: So wie zwischen Gott und Christus eine wesentliche Einheit, nicht blos eine moralische des Willens stattfindet, so auch zwischen Christo und den Gläubigen im Abendmahl. (Eos nunc, schreibt er gegen die nestorianische Lehre, qui inter patrem et filium voluntatis ingerunt unitatem, interrogo, utrumne per *naturae veritatem* hodie Christus in no-

bis sit, an per concordiam voluntatis? Si enim vere verbum caro factum est, et nos verbum carnem cibo Dominico sumimus, quomodo non *naturaliter* manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento communicandae carnis admiscuit.) — Dieſe weſentliche Einwohnung Chriſti in uns iſt für uns Quell und Bedingung des Lebens (haec vero vitae nostrae causa est, quod in nobis carnalibus *manentem per carnem Christum* habemus).

Zur Zeit Auguſtins muß man zur Erklärung der Gegenwart Chriſti im Abendmahl ſich bereits des Arguments der Ubiquität des verklärten Leibes Chriſti vermittelſt der communio idiomatum bedient haben; denn Auguſtin hält es für nöthig, zu Gunſten ſeines ſpiritualiſtiſchen Abendmahlsbegriffes dagegen zu ſprechen: corpus suum, in quo resurrexit, intulit coelo, *quod in uno loco sit oportet* — secundum carnem, quam accepit Dei verbum impletur, quod dictum est: me non semper habebitis; nam Christo *ut homini* Deus Pater post resurrectionem dedit immortalitatem, naturam non abstulit. Perinde non est consequens, *ut quod in Deo est, sit etiam ubique ut Deus.* Cavendum enim, ne sic divinitatem adstruamus, ut auferamus veritatem carnis. Nam quando caro Domini erat in terra, certe non erat in coelo, *et nunc cum sit in coelo, non est in terra.* in Joh. tract. ad cap. 6. — Ego Domini corpus ita in coelo esse credo, ut erat in terra, quando ascendit in coelum. ep. 146. —

Einer Wandlung im Sinne des Gregor von Nyſſa ſcheint Cäſarius v. Arles zu huldigen: Quando benedicendae verbis coelestibus creaturae sacris altaribus imponuntur, antequam invocatione sancti nominis consecrantur, substantia illic est panis et vini, post verba autem Christi corpus et sanguis Christi. Quid autem mirum est, si ea, quae verbo potuit creare, possit verbo creata convertere? (hom. 7.) Dieſe Wandlung geht ebenſo wunderbar und augenblicklich vor ſich, als die eines Weltmenſchen in einen Chriſten durch die Taufe.

In ähnlicher Weiſe ſpricht ſich Gregor der Große aus: Bonus pastor pro ovibus suis animam suam posuit, ut in sacramento nostro corpus suum et sanginem verteret, ut oves, quas redemerat, carnis suae alimento satiaret (in evv. hom. 14, 1.) — esurientem mentem per quotidianum immolationis sacrificium de carnibus Christi satiare (moral. 22, 26.)

Den grob-materiellen Begriff der Wandlung finden wir erſt bei den Lehrern der folgenden Periode im Abendlande.

Auch die occidentaliſchen Liturgien weiſen eine ſtufenweiſe Entwicklung des Dogma's nach; die älteſten (die ambroſianiſche in Italien, die muſtarabiſche in Spanien) repräſentiren etwa die cyrilliſche Vorſtellung; die ſpäteren (das Missale Gothicum, Gallicanum vetus in Frankreich) enthalten ſchon die Lehre von der durch das Herabkommen des heiligen Geiſtes während der Conſecration gewirkten Wandlung; die ſpäteſten (die liturgia Romana in verſchiedenen Bearbeitungen, beſonders der gregorianiſchen) die beſtimmte Lehre von der Verwandlung der Sacramente durch die Hand des Chriſtum aufs Neue opfernden Prieſters.

Eng mit der Frage nach der Gegenwart Chriſti im Abendmahl hängt die Beſtimmung deſſelben als eines Opfers zuſammen. Auch hier bahnen Cyrillus und Chryſoſtomus einer ſpäteren Verderbniß der Lehre den Weg durch überſchwängliche Ausdrücke. Im Allgemeinen nennen ſie das Abendmahl ein Opfer, und zwar ein fürchterliches und entſetzliches (φρικτὴ, φρικωδεστάτη

θυσία); aber immer nur in dem Sinne, daß der einmal für die Menschheit gestorbene Christus ins Gedächtniß zurückgerufen, und das Andenken an dieses Opfer gefeiert wird (*ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ — θύομεν, μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας — ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός — τράπεζα τὸν ἀμνὸν ἔχουσα* Chrys. — *θυσία τοῦ ἱλασμοῦ — ταύτην τὴν θυσίαν προσφέρομεν* Cyr.). Sie unterscheiden dasselbe als ein geistiges unblutiges Opfer (*θυσία πνευματικὴ, ἀναίμακτος*) von den blutigen Opfern des A. T., und verbinden mit dieser Bestimmung zugleich den frühern Begriff, daß die Darbringung der Elemente (oblata) und der Genuß des Abendmahls von Seiten der Christen ein Opfer der Dankbarkeit gegen Gott und Christum sei. Doch liegt in ihrer Ausdrucksweise schon der Keim eines späteren Irrthums, den wir ausgebildet bei Gregor dem Großen finden, daß nämlich das Abendmahl eine unblutige Wiederholung des blutigen Opfers Christi sei, daß Christus abermals für uns durch die Hand des Priesters geopfert werde. (Singulariter ad absolutionem nostram oblata cum lacrimis et benignitate mentis sacri altaris hostia suffragatur, quia is, qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, adhuc per hanc *in suo mysterio pro nobis iterum patitur*. in evangg. II, hom. 37. — qui licet resurgens a mortuis jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur, tamen *in semetipso* immortaliter atque incorruptibiliter vivens, *pro nobis iterum* in hoc mysterio sacrae oblationis *immolatur*. Ejus sanguis jam non in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale pro nobis sit hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena coelestibus jungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri. Diall. 4, 28.)

---

Neben dieser concreteren Auffassung des Abendmahls läuft, ohne daß es noch zu offener Polemik gekommen wäre, eine mehr spiritualistische her, repräsentirt im Morgenlande durch den größten Theil der Origenisten, im Abendlande besonders durch Augustin und einige seiner Schüler. Sie lassen die Elemente nur als Zeichen oder Symbole des Leibes Christi gelten, wiewol als wirksame, das, was sie repräsentiren, auch auf gewisse Weise mittheilende Symbole oder Träger, Vehikel des Leibes Christi; die Verbindung zwischen den Elementen und dem Leibe Christi dachten sie sich wol nur als eine dynamische.

Athanasius. Vom Essen des Leibes im eigentlichen Sinne kann nicht die Rede sein; Christus theilt sich Jedem geistig mit (*πνευματικῶς ἀναδίδοται*); durch diese geistige Mittheilung Christi wird das Abendmahl ein Bewahrungsmittel zum ewigen Leben, indem es auch dem Leibe die Fähigkeit dazu, die *ἀφθαρσία*, mittheilt (*φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς*).

Cyrillus von Alexandria. Es bringt in uns hinein auf verborgene Weise das Leben, und ist gleichsam ein Same der Unsterblichkeit (*ἐναποκρύπτει ἐν ἡμῖν τὴν ζωὴν, καὶ ὥσπερ σπέρμα τὴν ἀθανασίαν ἐντίθησι.* ad Joh. 6, 55.

Eusebius unterscheidet ein geistiges und ein sinnliches Abendmahl. Die Christen feiern das Andenken an Christi Opfer durch die Symbole seines Lei-

des und Blutes (demonstr. ev. 1, 10). Christus giebt uns nicht sein Fleisch und Blut sinnlich zu genießen, sondern seine Worte voll Geist und Leben sind kein Fleisch und Blut, und füllen den, der sie aufnimmt, mit dem ewigen Leben (theol. eccles. 3, 12). Doch sind die Elemente nicht leere, sondern mit dem Bezeichneten erfüllte Zeichen (σύμβολα ἀληθείας μετέχοντα. demonstr. ev. 1, 10).

Gregor von Nazianz. Das Abendmahl ist ein Gegenbild des großen Geheimnisses des Opfers Christi (τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον. or. 1.), die Elemente Symbole unserer Erlösung (τύποι τῆς ἐμῆς σωτηρίας. or. 17). Durch dasselbe treten wir mit Christo in Gemeinschaft, d. h. in die Gemeinschaft seines Leidens und seiner Gottheit (δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος), indem wir uns zu ihm in den Himmel aufschwingen (ἄνω φέρουσα μυσταγωγία). Der Logos nämlich übt auf die Menschheit eine gewisse heiligende Wirksamkeit aus; während seines irdischen Lebens war sein Leib Träger und Vehikel dieser, nach seinem Abscheiden legt er dieselbe vermittelst der priesterlichen Consecration in Brod und Wein, die somit, als Träger und Vehikel derselben, gleichsam die Stelle seines irdischen Leibes vertreten, und als solche sein Leib und Blut genannt werden (ep. 240).

Augustin unterscheidet das sacramentum (die äußern Zeichen) und die res sacramenti. Die Elemente sind blos Symbole des Leibes und Blutes Christi (signa); wenn sie Leib und Blut genannt werden, so ist dieses ein kühnes Bild (figurata loculio) und wir dürfen darunter nicht etwa das Verbrechen (facinus et flagitium) der Sarkophagie verstehen, sondern müssen dasselbe nach der Analogie des Glaubens auslegen. Mit dem Zeichen ist aber die göttliche Sache (die res sacramenti) aufs Innigste verbunden, und, während der Ungläubige die Zeichen, d. h. Brod und Wein, mit den Zähnen zermalmt, ohne Segen, tritt der Gläubige durch den Genuß in den Besitz der herrlichen Sache; diese ist nämlich das göttliche Leben Christi selbst, die Vereinigung der Glieder unter einander und mit dem Haupte, bewirkt durch die Theilnahme an den Leiden Christi und durch die Erinnerung an sein Opfer. (Qui non manet in Christo, — non edit, licet carnaliter et visibiliter dentibus premat sacramentum corporis et sanguinis Christi. in Joh. tract. 26. de trin. 3, 10, 19. 20. ep. 98. de doctr. Christ. 3. de civ. Dei 21, 25. serm. 235. 275.)

Anm. Doch spricht auch Augustin von einem verum corpus in ziemlich substantiellem Sinne; cf. de cons. evv. 3, 25. De qualicumque corpore corpus verum facit, qui de aqua verum vinum facit.

In ähnlicher Weise bestimmt Leo der Große das Sacrament. Er spricht zwar von einer veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta, aber nicht von einer substantiellen, sondern dynamischen: quia in illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impartitur, hoc sumitur, ut accipientes *virtutem* coelestis cibi in carnem ipsius, qui caro nostra est, transeant.

Auch Fecundus von Hermiane sagt ähnlich: non quod proprie [illegible] quod in se mysterium corporis contineat. def. tr. cap. 9, 5.

[illegible]istischen Theorie scheint auch die bilderstürmerische Synode zu [illegible] 754 gewesen zu sein, wenn sie lehrt, Christus habe uns [illegible]ild (τύπος καὶ ἀνάμνησις) seines Wesens hinterlassen, Abendmahl. Der Leib Christi im Abendmahl sei nämlich

nur der Vorstellung nach ... macht; für das er-
das Brod ein ... Integrität auffreten.
(σῶμα κατὰ φαντ...). 72.

Auch in ... der Opfer... die Meisten einen
der älteren Lehre, von einer blo... Gnostiker, welche
Χριστὸς οἷόν τι ἐκτρέφιον θύμα ... 31. Tert. de
σάμενος ὑπὲρ τῆς ἁπάντων ἡμῶν ... 109. de civ.
ραδοὺς ἀντὶ θυσίας τῷ θεῷ ὁ... Abr. 2, 11.
10.) — Quia Christus corpus ... Höllenfahrt,
necessarium erat, ut nobis sacramen... einen Ort,
jugiter per mysterium, quod semel ... opp. III,
illa victima viveret in memoria, ut ... den Ge-
Caesar. — Christiani peracti sacrific... ur. 110.
oblatione et participatione corporis et ... Auch
caro et sanguis ante adventum Christi ... en gern
mittebatur: in passione Christi per ipsum ... (Conc.
sum Christi *per sacramentum memoriae* ...
21. Doch erwähnt auch Augustin, daß ... Verstorbene dargebracht werde (serm. 172, 2. ... Anbequemung an den Volksaberglauben der ... trag, obgleich er nur solche Verstorbene des ... läßt, qui ita vixerint ante mortem, ut possint ... mortem.

Die spiritualistische Auffassung des Abendmahl... einzelnen KVV., und außer den an sich nicht ... von Constantinopel 754 findet sich kein Documen... zur Geltung gelangt sei. Im Volke wenigstens ... wie sie auch die Ansicht der Mehrzahl unter den ... zel, und selbst in ihrer crassesten Gestalt wurde sie ... sein aufgenommen und durch Symbole und Concilien...

7) Lehre von den letzten Dingen. Den ... sich als durch Feuer erfolgend; nach ihm tritt die ... 7, 16. 24—26. Juvenc. h. e. 1, 13 sqq. Prud. ... Avit. Epiph. 64, 32. Greg. Naz. or. 20. Joh. Dam. 2, ... 18, 23. 20, 16 sqq. Philastr. haer. 80 (restaurando ... ciat dominus elementa). Dieses Feuer hat zugleich eine ... Taufe, Buße und Leiden noch nicht hinlänglich gelauter... Kraft. Greg. Nyss. cat. 35 (ἀνεκπαίτως τῷ πυρὶ καθορί... or. 26. 40 (πῦρ ἀναλωτικόν). Cyr. Hier. cat. 15, 4 (... ἀνθρώπων vor dem Weltgerichte). Augustin de civ. dei 20, 2 ... (poenae quaedam purgatoriae) enchir. ad Laurent. 69 (1 Cor. ... sich theils auf die Leiden im Leben, theils auf eine Läuterung ... für den, der es noch nicht darin gebracht, daß ihm Christus ... oder wenigstens der gläubige Mensch schon auf Erden gelautert ... oder langsamer gelangt er zum ewigen Leben. Ja es ist (... meinen) ein Vortheil der Gläubigen, daß sie nach solchen ... Leben gelangen). Die Lehre bildete (nach Erinnerungen aus ... nen) Gregor der Große zur Lehre vom Reinigungsfeuer (ignis purga... für die Sünder aus, die Hallucinationen (nach Gregor. mag. ... trigonis (ad Nah. 1, 2). Die Nazaräer aus ... gegen die Evangelien verfälscht, eine Lehre, die in

des und Blutes (demonstr. ev. 1, 10). Christus giebt uns nicht sein Fleisch und Blut sinnlich zu genießen, sondern seine Worte voll Geist und Leben sind sein Fleisch und Blut, und füllen den, der sie aufnimmt, mit dem ewigen Leben (theol. eccles. 3, 12). Doch sind die Elemente nicht leere, sondern mit dem Bezeichneten erfüllte Zeichen (*σύμβολα ἀληθείας μετέχοντα*. demonstr. ev. 1, 10).

Gregor von Nazianz. Das Abendmahl ist ein Gegenbild des großen Geheimnisses des Opfers Christi (*τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον*. or. 1.), die Elemente Symbole unserer Erlösung (*τύποι τῆς ἐμῆς σωτηρίας*. or. 17). Durch dasselbe treten wir mit Christo in Gemeinschaft, d. h. in die Gemeinschaft seines Leidens und seiner Gottheit (*δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος*), indem wir uns zu ihm in den Himmel aufschwingen (*ἄνω φέρουσα μυσταγωγία*). Der Logos nämlich übt auf die Menschheit eine gewisse heiligende Wirksamkeit aus; während seines irdischen Lebens war sein Leib Träger und Vehikel dieser, nach seinem Abscheiden legt er dieselbe vermittelst der priesterlichen Consecration in Brod und Wein, die somit, als Träger und Vehikel derselben, gleichsam die Stelle seines irdischen Leibes vertreten, und als solche sein Leib und Blut genannt werden (ep. 240).

Augustin unterscheidet das sacramentum (die äußern Zeichen) und die res sacramenti. Die Elemente sind blos Symbole des Leibes und Blutes Christi (signa); wenn sie Leib und Blut genannt werden, so ist dieses ein kühnes Bild (figurata loculio) und wir dürfen darunter nicht etwa das Verbrechen (facinus et flagitium) der Sarkophagie verstehen, sondern müssen dasselbe nach der Analogie des Glaubens auslegen. Mit dem Zeichen ist aber die göttliche Sache (die res sacramenti) aufs Innigste verbunden, und, während der Ungläubige die Zeichen, d. h. Brod und Wein, mit den Zähnen zermalmt, ohne Segen, tritt der Gläubige durch den Genuß in den Besitz der herrlichen Sache; diese ist nämlich das göttliche Leben Christi selbst, die Vereinigung der Glieder unter einander und mit dem Haupte, bewirkt durch die Theilnahme an den Leiden Christi und durch die Erinnerung an sein Opfer. (Qui non manet in Christo, — non edit, licet carnaliter et visibiliter dentibus premat sacramentum corporis et sanguinis Christi. in Joh. tract. 26. de trin. 3, 10, 19. 20. ep. 98. de doctr. Christ. 3. de civ. Dei 21, 25. serm. 235. 275.)

Anm. Doch spricht auch Augustin von einem verum corpus in ziemlich substantiellem Sinne; cf. de cons. evv. 3, 25. De qualicumque corpore corpus verum facit, qui de aqua verum vinum facit.

In ähnlicher Weise bestimmt Leo der Große das Sacrament. Er spricht zwar von einer veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta, aber nicht von einer substantiellen, sondern dynamischen: quia in illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impartitur, hoc sumitur, ut accipientes *virtutem* coelestis cibi in carnem ipsius, qui caro nostra est, transeant.

Auch Fecundus von Hermiane sagt ähnlich: non quod proprie corpus sit, sed quod in se mysterium corporis contineat. def. tr. cap. 9, 5.

Dieser spiritualistischen Theorie scheint auch die bilderstürmerische Synode zu Constantinopel 754 gewesen zu sein, wenn sie lehrt, Christus habe uns nur ein ächtes Bild (*τύπος καὶ ἀνάμνησις*) seines Wesens hinterlassen, nämlich das heilige Abendmahl. Der Leib Christi im Abendmahl sei nämlich

nur der Vorstellung nach sein Leib (θέσει σῶμα), indem nach der Consecration das Brod ein θεῖον σῶμα sei, zu unterscheiden von seinem natürlichen Leibe (σῶμα κατὰ φύσιν).

Auch in Betreff der Opferidee finden wir hier die schärfere Darlegung der älteren Lehre, von einer bloßen Erinnerung an das einmalige Opfer Christi, Χριστὸς οἷόν τι θαυμάσιον θύμα καὶ σφάγιον ἑαλωκὸς τῷ πατρὶ καλλιερησάμενος ὑπὲρ τῆς ἁπάντων ἡμῶν ἀπήνεγκε σωτηρίας, μνήμην καὶ ἡμῖν παραδοὺς ἀντὶ θυσίας τῷ θεῷ διηνεκῶς προσφέρειν. (demonstr. evang. 1, 10.) — Quia Christus corpus assumtum oblaturus erat ex oculis nostris, necessarium erat, ut nobis sacramentum corporis consecraret, ut coleretur jugiter per mysterium, quod semel offerebatur in pretium, — et perennis illa victima viveret in memoria, ut semper praesens esset in gratia. Euseb. Caesar. — Christiani peracti sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi. — Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimarum similitudinem promittebatur: in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur, post ascensum Christi *per sacramentum memoriae* celebratur. Aug. c. Faust. 20, 18. 21. Doch erwähnt auch Augustin, daß das Abendmahl als ein Opfer für Verstorbene dargebracht werde (serm. 172, 2), und thut durch solche irrige Anbequemung an den Volksaberglauben der Reinheit seiner Darstellung Eintrag, obgleich er nur solche Verstorbene des Nutzens davon theilhaftig werden läßt, qui ita vixerint ante mortem, ut possint eis haec utilia esse post mortem.

Die spiritualistische Auffassung des Abendmahls findet sich nur bei wenigen, einzelnen KVV., und außer den an sich nicht ganz klaren Worten des Concils von Constantinopel 754 findet sich kein Document, daß sie in der Kirche je zur Geltung gelangt sei. Im Volke wenigstens faßte die concretere Ansicht, wie sie auch die Ansicht der Mehrzahl unter den KVV. ist, viel schneller Wurzel, und selbst in ihrer crassesten Gestalt wurde sie in das christliche Bewußtsein aufgenommen und durch Symbole und Concilienbeschlüsse fixirt.

7) Lehre von den letzten Dingen. Den Weltuntergang dachte man sich als durch Feuer erfolgend; nach ihm tritt die Welterneuerung ein. Lact. 7, 16. 24—26. Juvenc. h. e. 1, 13 sqq. Prud. cathem. 11. Hieron. ad Avit. Epiph. 64, 32. Greg. Naz. or. 20. Joh. Dam. 2, 6. Aug. de civ. Dei 18, 23. 20, 16 sqq. Philastr. haer. 80 (restauranda, non pereunda annunciat dominus elementa). Dieses Feuer hat zugleich eine die auf Erden durch Taufe, Buße und Leiden noch nicht hinlänglich geläuterten Seelen reinigende Kraft. Greg. Nyss. cat. 35 (ἀναγκαίως τῷ πυρὶ καθαρίζεται). Greg. Naz. or. 26. 40 (πῦρ ἀναλωτικόν). Cyr. Hier. cat. 15, 9 (πῦρ δοκιμαστικὸν τῶν ἀνθρώπων vor dem Weltgerichte). *Augustin* de civ. dei 20, 25. 21, 13. 24. (poenae quaedam purgatoriae) enchir. ad Laurent. 68 (1 Cor. 3, 12 bezieht sich theils auf die Leiden im Leben, theils auf eine Läuterung nach dem Tode für den, der es noch nicht dahin gebracht, daß ihm Christus Alles ist. Je mehr oder weniger der gläubige Mensch schon auf Erden geläutert ist, desto schneller oder langsamer gelangt er zum ewigen Leben. Doch ist es (wie in den Clementinen) ein Vorrecht der Gläubigen, daß sie nach solcher Läuterung zum Leben gelangen). Die Lehre bildete (nach Träumen und phantastischen Visionen) Gregor der Große zur Lehre vom Fegfeuer (ignis purgatorius) aus. — Für die Sünder sind die Höllenstrafen (nach Hieronymus) doppelte: algoris und frigoris (ad Mth. 10, 28). Die Antiocheuer und Origenisten erklärten sich gegen die Ewigkeit derselben, eine Lehre, die in den origenistischen Streitig-

keiten als ketzerisch verdammt ward. Greg. Naz. or. 40. Theodor von Mopsuestia hält sie, wie die Sünde selbst, nur für einen Uebergangspunkt. Schon Diodor von Tarsus meint, die Höllenstrafen müßten den Sünden adäquat sein, und auf zeitliches Vergehen könne nicht ewige Qual stehen. Doch bestimmt er nicht, ob auch die gefallenen Geister in die Wiederbringung eingeschlossen seien (περὶ οἰκονομίας nach Luc. 12, 47. Mth. 5, 26.). Auch Dionysius Areopagita stimmt für die Apocatastasis div. nom. 8. Am entschiedensten Gregor von Nyssa (in den Schriften über die Seele, über die Unsterblichkeit, über den frühen Tod der Kinder, λογ. κατ. 8. 35.). Die Begriffe Hölle, Belohnung und Strafe sind unadäquate Bezeichnungen für das Gestörtsein oder Vorhandensein eines guten Verhältnisses zu Gott; sind die Seelen freie, selbstbewußte Gefäße der göttlichen Gnade, so sind sie selig, im Gegentheil unselig. Alle Strafen sind von Gott nur aus Liebe zur Heilung und Besserung angeordnet (ἰατρεία und θεραπεία), Läuterungsmittel, um die Seelen zur Gemeinschaft mit Gott zu führen. Doch will er diese Lehre nur den συνετωτέροις mitgetheilt wissen. Gegen die Apocatastase scheint Macarius zu sein (de lib. ment. 25). Bestimmt erklärt sich aus sittlichen Gründen Chrysostomus dagegen (in 1 Thess. hom. 8. 2 Thess. hom. 3.).

Die Occidentalen sind behutsamer: Boethius spielt auf eine Möglichkeit einzelner Läuterungsstrafen an (supplicia animarum alia poenali acerbitate, alia vero purgatoria clementia exerceri *puto*. de cons. phil. 4, 4. ähnlich Prudent. perist. 6, 98.). Augustin zweifelt an der Materialität der Hölle, de civ. dei 21, 9 und giebt eine Möglichkeit der Endlichkeit der Höllenstrafen, wenigstens einer jeweiligen Milderung zu. enchir. 112. de civ. dei 21, 23. in Ps. 105; so auch Gregor M. dial. 1, 12. Pelagius war aus sittlichen Gründen gegen Fegfeuer, wie gegen die Endlichkeit der Höllenstrafen. Die Gläubigen genießen des Anschauens Gottes, das sich Einige sinnlich dachten. Juvenc. I, 465. Aug. de civ. dei 22, 29. Es giebt für sie verschiedene Grade der Seligkeit, namentlich unterschied man Paradies und Himmel. Cyr. Hier. 14, 26. Beda h. e. Angl. 5, 13.

Die Lehre von der Auferstehung des Leibes war allgemeines Kirchendogma Lact. 7, 23. Aug. de civ. dei 22, 28; selbst im Heidenthume wollte man sie nachweisen. Epiph. ancor. 86. Ueber die Natur des Auferstehungsleibes sprechen Aug. de fide et symb. 10. retractt. 1, 17. enchir. 89 sqq. de civ. dei 22, 14. Greg. M. Mor. 14, 29. Greg. Naz. or. 38. 42. Am meisten beschäftigten sich die Mystiker mit dieser Lehre; nach Macarius wird der Leib in der Auferstehung πνεῦμα und so der himmlischen Güter theilhaftig, und zwar auf ziemlich sinnliche Weise, er wird sie sehen und gleichsam betasten (de char. 15); alle Glieder stehen auf, aber alle in veränderter, verherrlichter Gestalt, wie eine Nadel im Feuer dieselbe bleibt, und doch die Farbe ändert. Auch die Individualität der Einzelnen ist bleibend (hom. 15, 10). Nur die Sünde und der Unterschied des Geschlechts und Standes schwindet (hom. 34, 2). Die Leiber leuchten in himmlischem Glanze, dessen Typus das leuchtende Antlitz Mosis und die Verklärung Christi ist (de elev. ment. 1), nämlich das innere Feuer des himmlischen Geistes, das die Gläubigen schon auf Erden im Verborgenen in sich trägen, bricht dann hervor, und durchläutert, wie auf Erden schon den Geist, nach der Auferstehung auch den Körper mit geistiger Klarheit (hom. 11, 1. 32, 2); dadurch werden sie fähig, in den Himmel emporgehoben zu werden. — Die Lehre von der Auferstehung des Leibes hing mit der von dem 1000jährigen Reiche zusammen; einzelne nahmen eine doppelte Verklärung an, die erste, welche den Leib für das 1000jährige Reich,

die zweite, welche ihn für das himmlische Dasein geschickt macht; für das erstere wird dann der Leib jedenfalls in seiner Identität und Integrität aufstehen. Tert. apol. 48. Method. Symp. 129. Lactant. 7, 26. epit. 72.

Zwischen dem Tode und dem himmlischen Leben nehmen die Meisten einen Zwischenzustand an, ähnlich dem Scheol (namentlich gegen die Gnostiker, welche die Seelen vergöttlicht ins Pleroma gelangen ließen. Iren. 5, 31. Tert. de an. 55. c. Marc. 3, 24. Clem. Al. Strom. 2, 6.) Aug. enchir. 109. de civ. dei 12, 9. ep. 164. de pecc. mer. et rem. 1, 28. Ambr. de Abr. 2, 11. Aug. de lib. arb. 3, 23. Die Lehre war wichtig wegen der Höllenfahrt. Chrys. in Ebr. hom. 28. Andere erklärten den Hades nicht für einen Ort, sondern für einen geistigen Zustand. Greg. Nyss. de an. et res. opp. III, 210. Claud. Mam. de statu an. 3, 9. Hiermit hing die Lehre von den Gebeten für Verstorbene zusammen. Cyr. Hier. cat. 23, 9. Aug. enchir. 110. Chrys. in 1 Cor. hom. 41. in Phil. 3. Joh. Dam. opp. I, p. 583. Auch glaubte man hin und wieder, die Seelen der Verstorbenen umschwebten gern die verlassenen Leiber; namentlich sei dies für die unreinen eine Strafe. (Conc. Illib. c. 34. — Dagegen Cyr. Hier. in Joh. 12, 26 und Vigilantius.)

---

# Anhang.

## §. 88.

### Dogmatische Differenzen zwischen Rom und Constantinopel.

Der Trennung zwischen dem Orient und Occident, die sich in dieser Periode vorbereitete, liegen hauptsächlich kirchlich-politische Ursachen zu Grunde; doch finden sich auch einige Lehrdifferenzen, wiewol keine bedeutenden.

Bei weitem die wichtigste ist die vom Ausgang des heiligen Geistes. Die ältere Kirche dachte sich, schon wegen des herrschenden Subordinatianismus, das Dasein des Geistes durch den Sohn vermittelt (spiritum non aliunde puto quam *a patre per filium*. Tert. adv. Prax. 4. Ebenso Origenes, Arius u. s. w. Auch die sabellianisirende Richtung war damit einverstanden, weil sie es zum Beweise benutzte, daß zwischen Gott und dem Logos kein persönlicher Unterschied sein könne, da der heilige Geist von Beiden zugleich ausgehe (so Marcellus nach Eus. de theol. eccl. 1, 17. 3, 4. c. Marc. 2, 2). Die Arianer argumentirten gegen die Katholiker, daß wenn der heilige Geist auch von Gott gezeugt sei, man zwei Söhne habe (cf. Athan. ep. ad Serap. 4, 1. Greg. Naz. or. 30, 7); folglich müsse er ein Geschöpf sein. Deshalb premiren die antiarianischen Kirchenlehrer, daß der Geist von Gott ausgehe (ausgehen eine mittlere Daseinsform zwischen geschaffen- und gezeugtwerden), und deshalb ihm gleich wesentlich sei, cf. Greg. Naz. or. 31, 7. 9. Basil. de Spir. Sto. 18. ep. 125. c. Eunom. II, p. 270 sq. Dabei läugneten sie nicht, daß auch der Sohn Antheil habe an dem Dasein des Geistes (Basil. de Spir. Sto. 17. Greg. Nyss. quod non sint tres dii tom. III. p. 27. Athan. ep. ad Serap.

1, 25). Doch legen ſie den Nachdruck darauf, daß der Geiſt ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρός hervorgehe. Der Vater iſt die ἀρχή, der Sohn der δημιουργός, das πνεῦμα das τελειωτικὸν τῶν πάντων (Greg. Nyss. de bapt. Christi tom. III. μία ἀρχὴ, δημιουργοῦσα δι' υἱοῦ καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι. Athan. ep. ad Serap. 1, 24. Basil. de Spir. Sto. 16), mithin der Geiſt ſein Daſein ebenſo von der μία ἀρχή ableitend, wie der Sohn; wiewol durch Vermittlung des alles vermittelnden Sohnes. Auch dem Cyrill war es nothwendig zur völligen Einheit Gottes und des Logos, daß dem letzteren nichts Göttliches abgehe, daß er folglich auch Theil am Ausgange des Geiſtes habe. (Anath. c. Nest. 9.) Allein Theodoret und die Antiochener mit ihm verwarfen es als blasphemiſch, daß der Geiſt ſein Daſein durch den Sohn habe, wenn er auch dieſelbe Natur, als mit ihm aus der Subſtanz des Vaters ausgegangen, habe. (Theodoret. reprob. XII. anath. Cyr. tom. V. p. 44. Theod. Mops. in Actis Syn. Ephes. Mansi VI. p. 1347.) Das antiarianiſche ökumeniſche Concil von Conſtantinopel 381 nahm daher in ſein Symbol nur auf: ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύον.

Im Abendlande gab die Theorie des Auguſtin den Anſtoß zu weiterer Unterſuchung (cf. p. 292); er ließ den Geiſt ex patre filioque ausgehen, doch principaliter ex patre. Als der König Reccared auf der Synode von Toledo 589 vom Arianismus zum Katholizismus übertrat, nahm man die Formel filioque nach patre in das conſtantinopolitaniſche Symbol auf (procedens a patre filioque), und mehrere ſpaniſche Synoden beſtätigten den Zuſatz. Die Griechen nahmen zwar daran Anſtoß, doch kam es noch nicht zum Streite; eine Verhandlung über dieſen Punct fand zu Gentilly 767 zwiſchen Griechen und Lateinern Statt; wir wiſſen darüber nichts Näheres. Paulinus von Aquileja mit einer Synode von Friaul (forum Julii) 791 billigte den Zuſatz (spiritus ex patre filioque procedens intemporaliter et inseparabiliter); Alcuin vertheidigte die Lehre in einem eignen Werke (lib. de processu Spir. Sti. ad Car. M.), mißbilligte aber den Zuſatz zum Symbole; auch Theodulph von Orleans ſchrieb darüber eine Schrift (de spir. Sto. lib.). Die lat. Mönche auf dem Oelberge geriethen darüber in Streit mit einem Griechen, Johannes, und beriefen ſich auf die abendländiſche Kirche und Leo III. Karl der Große ließ die Sache auf der Synode zu Aachen 809 unterſuchen, und den Zuſatz zum Symbole feierlich gutheißen. Leo III., dem er die Acten zuſtellte, billigte die Lehre, verwarf aber den Zuſatz zum Symbole, weil man an öffentlichen Actenſtücken ohne Noth nichts ändern dürfe. Auch ließ er das nicäniſch-conſtantinopolitaniſche Symbol ohne den Zuſatz in Erz gegraben feierlich in der Peterskirche aufhängen. Eine ſtarke Stütze fand der Zuſatz an dem athanaſianiſchen Symbol: (Spiritus Sanctus a *patre et filio* non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens).

Die griechiſche Lehre ſanktionirte Johannes Damascenus: der Geiſt geht aus dem Vater hervor, als der einen ἀρχή alles Seins; er iſt zwar der Geiſt des Sohnes, wie des Vaters, aber nicht aus dem Sohne; nur wird er durch den Sohn, in dem er ruht, der Schöpfung mitgetheilt; wie aus der Sonne Strahl und Erleuchtung unmittelbar fließt, aber die Erleuchtung zu uns erſt durch Vermittlung des Strahles gelangt (υἱοῦ τὸ πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ). Bei allen Streit- und Unionsverhandlungen zwiſchen beiden Kirchen kam ſpäter dieſer Punct zur Sprache.

Das Concilium Quinisextum oder Trullanum II. 692 beſtätigte, um das durch ſeinen Sieg im Monotheletismus ſtolz gewordene Rom etwas

zu demüthigen, außerdem noch folgende Differenzen: 1) Die Griechen nehmen 85 apostol. Canones an (die Lateiner nur 50); kirchengesetzliche Geltung haben im Orient die Concilien von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Gangra, Antiochia, Laodicea, Constantinopel 381, Ephesus, Chalcedon, Sardica, Carthago und Constantinopel 394, und die Canones des Dionysius und Petrus v. Alexandria, Gregorius Thaumaturgus, Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa und Nazianz, Amphilochius von Iconium, Timotheus von Alexandria, Cyrill von Alexandria, Gennadius von Constantinopel und Cyprian (mithin keine römische Decretalien). (can. 2.) 2) Die Griechen gestatten in rechtmäßiger Ehe zu bleiben den Diaconen und Presbytern, nur der Bischof muß seine Gattin entlassen; Ehetrennung wird den ersteren unter Androhung des Anathema verboten (c. 13). 3) Der Patriarch von Constantinopel hat den ersten Rang im Orient, wie Rom im Occident. 4) Des Sonnabends in der Quadragesimalzeit (außer am großen Sabbat) zu fasten, ist untersagt. 5) Es ist verboten, Blut von erstickten Thieren zu genießen. 6) Es ist verboten, Lammsbilder von Christo zu malen. — Papst Sergius I., obgleich seine Legaten unterzeichnet hatten, versagte dieser Synode seine Anerkennung; als ihn Kaiser Justinian deshalb bestrafen wollte, rettete ihn die Empörung der Ravennaten. Die Canones dieses Concils waren im Abendlande fast vergessen; erst in der Reformationszeit wurden sie hervorgesucht.

bis sit, an per concordiam voluntatis? Si enim vere verbum caro factum est, et nos verbum carnem cibo Dominico sumimus, quomodo non *naturaliter* manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento communicandae carnis admiscuit.) — Diese wesentliche Einwohnung Christi in uns ist für uns Quell und Bedingung des Lebens (haec vero vitae nostrae causa est, quod in nobis carnalibus *manentem per carnem Christum* habemus).

Zur Zeit Augustins muß man zur Erklärung der Gegenwart Christi im Abendmahl sich bereits des Arguments der Ubiquität des verklärten Leibes Christi vermittelst der communio idiomatum bedient haben; denn Augustin hält es für nöthig, zu Gunsten seines spiritualistischen Abendmahlsbegriffes dagegen zu sprechen: corpus suum, in quo resurrexit, intulit coelo, *quod in uno loco sit oportet* — secundum carnem, quam accepit Dei verbum impletur, quod dictum est: me non semper habebitis; nam Christo *ut homini* Deus Pater post resurrectionem dedit immortalitatem, naturam non abstulit. Perinde non est consequens, *ut quod in Deo est, sit etiam ubique ut Deus.* Cavendum enim, ne sic divinitatem adstruamus, ut auferamus veritatem carnis. Nam quando caro Domini erat in terra, certe non erat in coelo, *et nunc cum sit in coelo, non est in terra.* in Joh. tract. ad cap. 6. — Ego Domini corpus ita in coelo esse credo, ut erat in terra, quando ascendit in coelum. ep. 146. —

Einer Wandlung im Sinne des Gregor von Nyssa scheint Cäsarius v. Arles zu huldigen: Quando benedicendae verbis coelestibus creaturae sacris altaribus imponuntur, antequam invocatione sancti nominis consecrantur, substantia illic est panis et vini, post verba autem Christi corpus et sanguis Christi. Quid autem mirum est, si ea, quae verbo potuit creare, possit verbo creata convertere? (hom. 7.) Diese Wandlung geht ebenso wunderbar und augenblicklich vor sich, als die eines Weltmenschen in einen Christen durch die Taufe.

In ähnlicher Weise spricht sich Gregor der Große aus: Bonus pastor pro ovibus suis animam suam posuit, ut in sacramento nostro corpus suum et sanginem verteret, ut oves, quas redemerat, carnis suae alimento satiaret (in evv. hom. 14, 1.) — esurientem mentem per quotidianum immolationis sacrificium de carnibus Christi satiare (moral. 22, 26.)

Den grob-materiellen Begriff der Wandlung finden wir erst bei den Lehrern der folgenden Periode im Abendlande.

Auch die occidentalischen Liturgien weisen eine stufenweise Entwicklung des Dogma's nach; die ältesten (die ambrosianische in Italien, die mustarabische in Spanien) repräsentiren etwa die cyrillische Vorstellung; die späteren (das Missale Gothicum, Gallicanum vetus in Frankreich) enthalten schon die Lehre von der durch das Herabkommen des heiligen Geistes während der Consecration gewirkten Wandlung; die spätesten (die liturgia Romana in verschiedenen Bearbeitungen, besonders der gregorianischen) die bestimmte Lehre von der Verwandlung der Sacramente durch die Hand des Christum aufs Neue opfernden Priesters.

Eng mit der Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl hängt die Bestimmung desselben als eines Opfers zusammen. Auch hier bahnen Cyrillus und Chrysostomus einer späteren Verderbniß der Lehre den Weg durch überschwängliche Ausdrücke. Im Allgemeinen nennen sie das Abendmahl ein Opfer, und zwar ein fürchterliches und entsetzliches (φρικτὴ, φρικωδεστάτη

θυσία); aber immer nur in dem Sinne, daß der einmal für die Menschheit gestorbene Christus ins Gedächtniß zurückgerufen, und das Andenken an dieses Opfer gefeiert wird (*ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ — θύομεν, μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας — ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός — τράπεζα τὸν ἀμνὸν ἔχουσα* Chrys. — *θυσία τοῦ ἱλασμοῦ — ταύτην τὴν θυσίαν προσφέρομεν* Cyr.). Sie unterscheiden dasselbe als ein geistiges unblutiges Opfer (*θυσία πνευματικὴ, ἀναίμακτος*) von den blutigen Opfern des A. T., und verbinden mit dieser Bestimmung zugleich den frühern Begriff, daß die Darbringung der Elemente (oblata) und der Genuß des Abendmahls von Seiten der Christen ein Opfer der Dankbarkeit gegen Gott und Christum sei. Doch liegt in ihrer Ausdrucksweise schon der Keim eines späteren Irrthums, den wir ausgebildet bei Gregor dem Großen finden, daß nämlich das Abendmahl eine unblutige Wiederholung des blutigen Opfers Christi sei, daß Christus abermals für uns durch die Hand des Priesters geopfert werde. (Singulariter ad absolutionem nostram oblata cum lacrimis et benignitate mentis sacri altaris hostia suffragatur, quia is, qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, adhuc per hanc *in suo mysterio pro nobis iterum patitur*. in evangg. II, hom. 37. — qui licet resurgens a mortuis jam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur, tamen *in semetipso* immortaliter atque incorruptibiliter vivens, *pro nobis iterum* in hoc mysterio sacrae oblationis *immolatur*. Ejus sanguis jam non in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale pro nobis sit hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena coelestibus jungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri. Diall. 4, 28.)

---

Neben dieser concreteren Auffassung des Abendmahls läuft, ohne daß es noch zu offener Polemik gekommen wäre, eine mehr spiritualistische her, repräsentirt im Morgenlande durch den größten Theil der Origenisten, im Abendlande besonders durch Augustin und einige seiner Schüler. Sie lassen die Elemente nur als Zeichen oder Symbole des Leibes Christi gelten, wiewol als wirksame, das, was sie repräsentiren, auch auf gewisse Weise mittheilende Symbole oder Träger, Vehikel des Leibes Christi; die Verbindung zwischen den Elementen und dem Leibe Christi dachten sie sich wol nur als eine dynamische.

Athanasius. Vom Essen des Leibes im eigentlichen Sinne kann nicht die Rede sein; Christus theilt sich Jedem geistig mit (*πνευματικῶς ἀναδίδοται*); durch diese geistige Mittheilung Christi wird das Abendmahl ein Bewahrungsmittel zum ewigen Leben, indem es auch dem Leibe die Fähigkeit dazu, die *ἀφθαρσία*, mittheilt (*φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς*).

Cyrillus von Alexandria. Es bringt in uns hinein auf verborgene Weise das Leben, und ist gleichsam ein Same der Unsterblichkeit (*ἐναποκρύπτει ἐν ἡμῖν τὴν ζωὴν, καὶ ὥσπερ σπέρμα τὴν ἀθανασίαν ἐντίθησι.* ad Joh. 6, 55.

Eusebius unterscheidet ein geistiges und ein sinnliches Abendmahl. Die Christen feiern das Andenken an Christi Opfer durch die Symbole seines Lei-

des und Blutes (demonstr. ev. 1, 10). Chriſtus giebt uns nicht ſein Fleiſch und Blut ſinnlich zu genießen, ſondern ſeine Worte voll Geiſt und Leben ſind ſein Fleiſch und Blut, und füllen den, der ſie aufnimmt, mit dem ewigen Leben (theol. eccles. 3, 12). Doch ſind die Elemente nicht leere, ſondern mit dem Bezeichneten erfüllte Zeichen (σύμβολα ἀληθείας μετέχοντα. demonstr. ev. 1, 10).

Gregor von Nazianz. Das Abendmahl iſt ein Gegenbild des großen Geheimniſſes des Opfers Chriſti (τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον. or. 1.), die Elemente Symbole unſerer Erlöſung (τύποι τῆς ἐμῆς σωτηρίας. or. 17). Durch daſſelbe treten wir mit Chriſto in Gemeinſchaft, d. h. in die Gemeinſchaft ſeines Leidens und ſeiner Gottheit (δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος), indem wir uns zu ihm in den Himmel aufſchwingen (ἄνω φέρουσα μυσταγωγία). Der Logos nämlich übt auf die Menſchheit eine gewiſſe heiligende Wirkſamkeit aus; während ſeines irdiſchen Lebens war ſein Leib Träger und Vehikel dieſer, nach ſeinem Abſcheiden legt er dieſelbe vermittelſt der prieſterlichen Conſecration in Brod und Wein, die ſomit, als Träger und Vehikel derſelben, gleichſam die Stelle ſeines irdiſchen Leibes vertreten, und als ſolche ſein Leib und Blut genannt werden (ep. 240).

Auguſtin unterſcheidet das sacramentum (die äußern Zeichen) und die res sacramenti. Die Elemente ſind blos Symbole des Leibes und Blutes Chriſti (signa); wenn ſie Leib und Blut genannt werden, ſo iſt dieſes ein kühnes Bild (figurata loculio) und wir dürfen darunter nicht etwa das Verbrechen (facinus et flagitium) der Sarkophagie verſtehen, ſondern müſſen daſſelbe nach der Analogie des Glaubens auslegen. Mit dem Zeichen iſt aber die göttliche Sache (die res sacramenti) aufs Innigſte verbunden, und, während der Ungläubige die Zeichen, d. h. Brod und Wein, mit den Zähnen zermalmt, ohne Segen, tritt der Gläubige durch den Genuß in den Beſitz der herrlichen Sache; dieſe iſt nämlich das göttliche Leben Chriſti ſelbſt, die Vereinigung der Glieder unter einander und mit dem Haupte, bewirkt durch die Theilnahme an den Leiden Chriſti und durch die Erinnerung an ſein Opfer. (Qui non manet in Christo, — non edit, licet carnaliter et visibiliter dentibus premat sacramentum corporis et sanguinis Christi. in Joh. tract. 26. de trin. 3, 10, 19. 20. ep. 98. de doctr. Christ. 3. de civ. Dei 21, 25. serm. 235. 275.)

Anm. Doch ſpricht auch Auguſtin von einem verum corpus in ziemlich ſubſtantiellem Sinne; cf. de cons. evv. 3, 25. De qualicumque corpore corpus verum facit, qui de aqua verum vinum facit.

In ähnlicher Weiſe beſtimmt Leo der Große das Sacrament. Er ſpricht zwar von einer veritas corporis et sanguinis Christi inter communionis sacramenta, aber nicht von einer ſubſtantiellen, ſondern dynamiſchen: quia in illa mystica distributione spiritalis alimoniae hoc impartitur, hoc sumitur, ut accipientes *virtutem* coelestis cibi in carnem ipsius, qui caro nostra est, transeant.

Auch Fecundus von Hermiane ſagt ähnlich: non quod proprie corpus sit, sed quod in se mysterium corporis contineat. def. tr. cap. 9, 5.

Dieſer ſpiritualiſtiſchen Theorie ſcheint auch die bilderſtürmeriſche Synode zu Conſtantinopel 754 geweſen zu ſein, wenn ſie lehrt, Chriſtus habe uns nur ein ächtes Bild (τύπος καὶ ἀνάμνησις) ſeines Weſens hinterlaſſen, nämlich das heilige Abendmahl. Der Leib Chriſti im Abendmahl ſei nämlich

nur der Vorstellung nach sein Leib (*θέσει σῶμα*), indem nach der Consecration das Brod ein *θεῖον σῶμα* sei, zu unterscheiden von seinem natürlichen Leibe (*σῶμα κατὰ φύσιν*).

Auch in Betreff der Opferidee finden wir hier die schärfere Darlegung der älteren Lehre, von einer bloßen Erinnerung an das einmalige Opfer Christi, *Χριστὸς οἷόν τι θαυμάσιον θύμα καὶ σφάγιον ἐξαίρετον τῷ πατρὶ καλλιερησάμενος ὑπὲρ τῆς ἁπάντων ἡμῶν ἀπήνεγκε σωτηρίας, μνήμην καὶ ἡμῖν παραδοὺς ἀντὶ θυσίας τῷ θεῷ διηνεκῶς προσφέρειν.* (demonstr. evang. 1, 10.) — Quia Christus corpus assumtum oblaturus erat ex oculis nostris, necessarium erat, ut nobis sacramentum corporis consecraret, ut colerelur jugitar per mysterium, quod semel offerebatur in pretium, — et perennis illa victima viveret in memoria, ut semper praesens esset in gratia. Euseb. Caesar. — Christiani peracti sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi. — Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimarum similitudinem promittebatur: in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur, post ascensum Christi *per sacramentum memoriae* celebratur. Aug. c. Faust. 20, 18. 21. Doch erwähnt auch Augustin, daß das Abendmahl als ein Opfer für Verstorbene dargebracht werde (serm. 172, 2), und thut durch solche irrige Anbequemung an den Volksaberglauben der Reinheit seiner Darstellung Eintrag, obgleich er nur solche Verstorbene des Nutzens davon theilhaftig werden läßt, qui ita vixerint ante mortem, ut possint eis haec utilia esse post mortem.

Die spiritualistische Auffassung des Abendmahls findet sich nur bei wenigen, einzelnen KVV., und außer den an sich nicht ganz klaren Worten des Concils von Constantinopel 754 findet sich kein Document, daß sie in der Kirche je zur Geltung gelangt sei. Im Volke wenigstens faßte die concretere Ansicht, wie sie auch die Ansicht der Mehrzahl unter den KVV. ist, viel schneller Wurzel, und selbst in ihrer crassesten Gestalt wurde sie in das christliche Bewußtsein aufgenommen und durch Symbole und Concilienbeschlüsse fixirt.

7) Lehre von den letzten Dingen. Den Weltuntergang dachte man sich als durch Feuer erfolgend; nach ihm tritt die Welterneuerung ein. Lact. 7, 16. 24—26. Juvenc. h. e. 1, 13 sqq. Prud. cathem. 11. Hieron. ad Avit. Epiph. 64, 32. Greg. Naz. or. 20. Joh. Dam. 2, 6. Aug. de civ. Dei 18, 23. 20, 16 sqq. Philastr. haer. 80 (restauranda, non pereunda annunciat dominus elementa). Dieses Feuer hat zugleich eine die auf Erden durch Taufe, Buße und Leiden noch nicht hinlänglich geläuterten Seelen reinigende Kraft. Greg. Nyss. cat. 35 (*ἀναγκαίως τῷ πυρὶ καθαρίζεται*). Greg. Naz. or. 26. 40 (*πῦρ ἀναλωτικόν*). Cyr. Hier. cat. 15, 9 (*πῦρ δοκιμαστικὸν τῶν ἀνθρώπων* vor dem Weltgerichte). *Augustin* de civ. dei 20, 25. 21, 13. 24. (poenae quaedam purgatoriae) enchir. ad Laurent. 68 (1 Cor. 3, 12 bezieht sich theils auf die Leiden im Leben, theils auf eine Läuterung nach dem Tode für den, der es noch nicht dahin gebracht, daß ihm Christus Alles ist. Je mehr oder weniger der gläubige Mensch schon auf Erden geläutert ist, desto schneller oder langsamer gelangt er zum ewigen Leben. Doch ist es (wie in den Clementinen) ein Vorrecht der Gläubigen, daß sie nach solcher Läuterung zum Leben gelangen). Die Lehre bildete (nach Träumen und phantastischen Visionen) Gregor der Große zur Lehre vom Fegfeuer (ignis purgatorius) aus. — Für die Sünder sind die Höllenstrafen (nach Hieronymus) doppelte: algoris und frigoris (ad Mth. 10, 28). Die Antiochener und Origenisten erklärten sich gegen die Ewigkeit derselben, eine Lehre, die in den origenistischen Streitig-

keiten als ketzerisch verdammt ward. Greg. Naz. or. 40. Theodor von Mopsuestia hält sie, wie die Sünde selbst, nur für einen Uebergangspunkt. Schon Diodor von Tarsus meint, die Höllenstrafen müßten den Sünden adäquat sein, und auf zeitliches Vergehen könne nicht ewige Qual stehen. Doch bestimmt er nicht, ob auch die gefallenen Geister in die Wiederbringung eingeschlossen seien (περὶ οἰκονομίας nach Luc. 12, 47. Mth. 5, 26.). Auch Dionysius Areopagita stimmt für die Apocatastasis div. nom. 8. Am entschiedensten Gregor von Nyssa (in den Schriften über die Seele, über die Unsterblichkeit, über den frühen Tod der Kinder, λογ. κατ. 8. 35.). Die Begriffe Hölle, Belohnung und Strafe sind unadäquate Bezeichnungen für das Gestörtsein oder Vorhandensein eines guten Verhältnisses zu Gott; sind die Seelen freie, selbstbewußte Gefäße der göttlichen Gnade, so sind sie selig, im Gegentheil unselig. Alle Strafen sind von Gott nur aus Liebe zur Heilung und Besserung angeordnet (ἰατρεία und θεραπεία), Läuterungsmittel, um die Seelen zur Gemeinschaft mit Gott zu führen. Doch will er diese Lehre nur den συνετωτέροις mitgetheilt wissen. Gegen die Apocatastase scheint Macarius zu sein (de lib. ment. 25). Bestimmt erklärt sich aus sittlichen Gründen Chrysostomus dagegen (in 1 Thess. hom. 8. 2 Thess. hom. 3.).

Die Occidentalen sind behutsamer: Boethius spielt auf eine Möglichkeit einzelner Läuterungsstrafen an (supplicia animarum alia poenali acerbitate, alia vero purgatoria clementia exerceri *puto*. de cons. phil. 4, 4. ähnlich Prudent. perist. 6, 98.). Augustin zweifelt an der Materialität der Hölle, de civ. dei 21, 9 und giebt eine Möglichkeit der Endlichkeit der Höllenstrafen, wenigstens einer jeweiligen Milderung zu. enchir. 112. de civ. dei 21, 23. in Ps. 105; so auch Gregor M. dial. 1, 12. Pelagius war aus sittlichen Gründen gegen Fegfeuer, wie gegen die Endlichkeit der Höllenstrafen. Die Gläubigen genießen des Anschauens Gottes, das sich Einige sinnlich dachten. Juvenc. I, 465. Aug. de civ. dei 22, 29. Es giebt für sie verschiedene Grade der Seligkeit, namentlich unterschied man Paradies und Himmel. Cyr. Hier. 14, 26. Beda h. e. Angl. 5, 13.

Die Lehre von der Auferstehung des Leibes war allgemeines Kirchendogma Lact. 7, 23. Aug. de civ. dei 22, 28; selbst im Heidenthume wollte man sie nachweisen. Epiph. ancor. 86. Ueber die Natur des Auferstehungsleibes sprechen Aug. de fide et symb. 10. retract. 1, 17. enchir. 89 sqq. de civ. dei 22, 14. Greg. M. Mor. 14, 29. Greg. Naz. or. 38. 42. Am meisten beschäftigten sich die Mystiker mit dieser Lehre; nach Macarius wird der Leib in der Auferstehung πνεῦμα und so der himmlischen Güter theilhaftig, und zwar auf ziemlich sinnliche Weise, er wird sie sehen und gleichsam betasten (de char. 15); alle Glieder stehen auf, aber alle in veränderter, verherrlichter Gestalt, wie eine Nadel im Feuer dieselbe bleibt, und doch die Farbe ändert. Auch die Individualität der Einzelnen ist bleibend (hom. 15, 10). Nur die Sünde und der Unterschied des Geschlechts und Standes schwindet (hom. 34, 2). Die Leiber leuchten in himmlischem Glanze, dessen Typus das leuchtende Antlitz Mosis und die Verklärung Christi ist (de elev. ment. 1), nämlich das innere Feuer des himmlischen Geistes, das die Gläubigen schon auf Erden im Verborgenen in sich trägen, bricht dann hervor, und durchläutert, wie auf Erden schon den Geist, nach der Auferstehung auch den Körper mit geistiger Klarheit (hom. 11, 1. 32, 2); dadurch werden sie fähig, in den Himmel emporgehoben zu werden. — Die Lehre von der Auferstehung des Leibes hing mit der von dem 1000jährigen Reiche zusammen; einzelne nahmen eine doppelte Verklärung an, die erste, welche den Leib für das 1000jährige Reich,

die zweite, welche ihn für das himmlische Dasein geschickt macht; für das erstere wird dann der Leib jedenfalls in seiner Identität und Integrität aufstehen. Tert. apol. 48. Method. Symp. 129. Lactant. 7, 26. epit. 72.

Zwischen dem Tode und dem himmlischen Leben nehmen die Meisten einen Zwischenzustand an, ähnlich dem Scheol (namentlich gegen die Gnostiker, welche die Seelen vergöttlicht ins Pleroma gelangen ließen. Iren. 5, 31. Tert. de an. 55. c. Marc. 3, 24. Clem. Al. Strom. 2, 6.) Aug. enchir. 109. de civ. dei 12, 9. ep. 164. de pecc. mer. et rem. 1, 28. Ambr. de Abr. 2, 11. Aug. de lib. arb. 3, 23. Die Lehre war wichtig wegen der Höllenfahrt. Chrys. in Ebr. hom. 28. Andere erklärten den Hades nicht für einen Ort, sondern für einen geistigen Zustand. Greg. Nyss. de an. et res. opp. III, 210. Claud. Mam. de statu an. 3, 9. Hiermit hing die Lehre von den Gebeten für Verstorbene zusammen. Cyr. Hier. cat. 23, 9. Aug. enchir. 110. Chrys. in 1 Cor. hom. 41. in Phil. 3. Joh. Dam. opp. I, p. 583. Auch glaubte man hin und wieder, die Seelen der Verstorbenen umschwebten gern die verlassenen Leiber; namentlich sei dies für die unreinen eine Strafe. (Conc. Illib. c. 34. — Dagegen Cyr. Hier. in Joh. 12, 26 und Vigilantius.)

---

# Anhang.

## §. 88.

### Dogmatische Differenzen zwischen Rom und Constantinopel.

Der Trennung zwischen dem Orient und Occident, die sich in dieser Periode vorbereitete, liegen hauptsächlich kirchlich-politische Ursachen zu Grunde; doch finden sich auch einige Lehrdifferenzen, wiewol keine bedeutenden.

Bei weitem die wichtigste ist die vom Ausgang des heiligen Geistes. Die ältere Kirche dachte sich, schon wegen des herrschenden Subordinatianismus, das Dasein des Geistes durch den Sohn vermittelt (spiritum non aliunde puto quam *a patre per filium*. Tert. adv. Prax. 4. Ebenso Origenes, Arius u. s. w. Auch die sabellianisirende Richtung war damit einverstanden, weil sie es zum Beweise benutzte, daß zwischen Gott und dem Logos kein persönlicher Unterschied sein könne, da der heilige Geist von Beiden zugleich ausgehe (so Marcellus nach Eus. de theol. eccl. 1, 17. 3, 4. c. Marc. 2, 2). Die Arianer argumentirten gegen die Katholiker, daß wenn der heilige Geist auch von Gott gezeugt sei, man zwei Söhne habe (cf. Athan. ep. ad Serap. 4, 1. Greg. Naz. or. 30, 7); folglich müsse er ein Geschöpf sein. Deshalb premiren die antiarianischen Kirchenlehrer, daß der Geist von Gott ausgehe (ausgehen eine mittlere Daseinsform zwischen geschaffen- und gezeugtwerden), und deshalb ihm gleich wesentlich sei, cf. Greg. Naz. or. 31, 7. 9. Basil. de Spir. Sto. 18. ep. 125. c. Eunom. II, p. 270 sq. Dabei läugneten sie nicht, daß auch der Sohn Antheil habe an dem Dasein des Geistes (Basil. de Spir. Sto. 17. Greg. Nyss. quod non sint tres dii tom. III. p. 27. Athan. ep. ad Serap.

1, 25). Doch legen ſie den Nachdruck darauf, daß der Geiſt ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρός hervorgehe. Der Vater iſt die ἀρχή, der Sohn der δημιουργός, das πνεῦμα das τελειωτικὸν τῶν πάντων (Greg. Nyss. de bapt. Christi tom. III. μία ἀρχή, δημιουργοῦσα δι' υἱοῦ καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι. Athan. ep. ad Serap. 1, 24. Basil. de Spir. Sto. 16), mithin der Geiſt ſein Daſein ebenſo von der μία ἀρχή ableitend, wie der Sohn; wiewol durch Vermittlung des alles vermittelnden Sohnes. Auch dem Cyrill war es nothwendig zur völligen Einheit Gottes und des Logos, daß dem letzteren nichts Göttliches abgehe, daß er folglich auch Theil am Ausgange des Geiſtes habe. (Anath. c. Nest. 9.) Allein Theodoret und die Antiochener mit ihm verwarfen es als blasphemiſch, daß der Geiſt ſein Daſein durch den Sohn habe, wenn er auch dieſelbe Natur, als mit ihm aus der Subſtanz des Vaters ausgegangen, habe. (Theodoret. reprob. XII. anath. Cyr. tom. V. p. 44. Theod. Mops. in Actis Syn. Ephes. Mansi VI. p. 1347.) Das antiarianiſche ökumeniſche Concil von Conſtantinopel 381 nahm daher in ſein Symbol nur auf: ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύον.

Im Abendlande gab die Theorie des Auguſtin den Anſtoß zu weiterer Unterſuchung (cf. p. 292); er ließ den Geiſt ex patre filioque ausgehen, doch principaliter ex patre. Als der König Reccared auf der Synode von Toledo 589 vom Arianismus zum Katholizismus übertrat, nahm man die Formel filioque nach patre in das conſtantinopolitaniſche Symbol auf (procedens a patre filioque), und mehrere ſpaniſche Synoden beſtätigten den Zuſatz. Die Griechen nahmen zwar daran Anſtoß, doch kam es noch nicht zum Streite; eine Verhandlung über dieſen Punct fand zu Gentilly 767 zwiſchen Griechen und Lateinern Statt; wir wiſſen darüber nichts Näheres. Paulinus von Aquileja mit einer Synode von Friaul (forum Julii) 791 billigte den Zuſatz (spiritus ex patre filioque procedens intemporaliter et inseparabiliter); Alcuin vertheidigte die Lehre in einem eignen Werke (lib. de processu Spir. Sti. ad Car. M.), mißbilligte aber den Zuſatz zum Symbole; auch Theodulph von Orleans ſchrieb darüber eine Schrift (de spir. Sto. lib.). Die lat. Mönche auf dem Oelberge geriethen darüber in Streit mit einem Griechen, Johannes, und beriefen ſich auf die abendländiſche Kirche und Leo III. Karl der Große ließ die Sache auf der Synode zu Aachen 809 unterſuchen, und den Zuſatz zum Symbole feierlich gutheißen. Leo III., dem er die Acten zuſtellte, billigte die Lehre, verwarf aber den Zuſatz zum Symbole, weil man an öffentlichen Actenſtücken ohne Noth nichts ändern dürfe. Auch ließ er das nicäniſch-conſtantinopolitaniſche Symbol ohne den Zuſatz in Erz gegraben feierlich in der Peterskirche aufhängen. Eine ſtarke Stütze fand der Zuſatz an dem athanaſianiſchen Symbol: (Spiritus Sanctus a *patre et filio* non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens).

Die griechiſche Lehre ſanktionirte Johannes Damascenus: der Geiſt geht aus dem Vater hervor, als der einen ἀρχή alles Seins; er iſt zwar der Geiſt des Sohnes, wie des Vaters, aber nicht aus dem Sohne; nur wird er durch den Sohn, in dem er ruht, der Schöpfung mitgetheilt; wie aus der Sonne Strahl und Erleuchtung unmittelbar fließt, aber die Erleuchtung zu uns erſt durch Vermittlung des Strahles gelangt (υἱοῦ τὸ πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον· μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ). Bei allen Streit- und Unionsverhandlungen zwiſchen beiden Kirchen kam ſpäter dieſer Punct zur Sprache.

Das Concilium Quinisextum oder Trullanum II. 692 beſtätigte, um das durch ſeinen Sieg im Monotheletismus ſtolz gewordene Rom etwas

zu demüthigen, außerdem noch folgende Differenzen: 1) Die Griechen nehmen 85 apostol. Canones an (die Lateiner nur 50); kirchengesetzliche Geltung haben im Orient die Concilien von Nicäa, Ancyra, Neocäsarea, Gangra, Antiochia, Laodicea, Constantinopel 381, Ephesus, Chalcedon, Sardica, Carthago und Constantinopel 394, und die Canones des Dionysius und Petrus v. Alexandria, Gregorius Thaumaturgus, Athanasius, Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa und Nazianz, Amphilochius von Iconium, Timotheus von Alexandria, Cyrill von Alexandria, Gennadius von Constantinopel und Cyprian (mithin keine römische Decretalien). (can. 2.) 2) Die Griechen gestatten in rechtmäßiger Ehe zu bleiben den Diaconen und Presbytern, nur der Bischof muß seine Gattin entlassen; Ehetrennung wird den ersteren unter Androhung des Anathema verboten (c. 13). 3) Der Patriarch von Constantinopel hat den ersten Rang im Orient, wie Rom im Occident. 4) Des Sonnabends in der Quadragesimalzeit (außer am großen Sabbat) zu fasten, ist untersagt. 5) Es ist verboten, Blut von erstickten Thieren zu genießen. 6) Es ist verboten, Lammsbilder von Christo zu malen. — Papst Sergius I., obgleich seine Legaten unterzeichnet hatten, versagte dieser Synode seine Anerkennung; als ihn Kaiser Justinian deshalb bestrafen wollte, rettete ihn die Empörung der Ravennaten. Die Canones dieses Concils waren im Abendlande fast vergessen; erst in der Reformationszeit wurden sie hervorgesucht.

Druck von C. P. Melzer in Leipzig.

# Lehrbuch

der

# christlichen Kirchengeschichte

mit

besonderer Berücksichtigung der dogmatischen Entwicklung

von

**W. Bruno Lindner,**

Doctor der Philosophie und ausserordentlichem Professor der Theologie, Frühprediger zu St. Pauli in Leipzig, Mitgliede der historisch-theologischen und deutschen Gesellschaft zu Leipzig, der statistischen zu Berlin, der oberlausitzer Gesellschaft der Wissenschaften zu Görlitz.

## Zweite Abtheilung.

Geschichte der Kirche der mittleren Zeit.

Leipzig, 1849.

Bei E. B. Schwickert.

Der

hochwürdigen

theologischen Facultät

zu

Erlangen

gewidmet.

# II. Zeitalter.

## Die mittlere Kirchengeschichte. 9—15. Jahrhundert.

## Periode I.

### Die Kirche unter dem Papstthum 800—1300.

### Abschnitt I.

#### Aeußere Geschichte der Kirche.

### Cap. I.

#### Ausbreitung des Christenthums in Europa.

### §. 89.

### Einleitendes.

Der eigentliche Schauplatz der Entwicklung des Christenthums bleiben die bereits christlich gewordenen Länder Süd- und Westeuropa's; hier ist auch der Mittelpunkt der Mission. Das Morgenland tritt mehr und mehr in den Hintergrund; seine blühendsten christlichen Striche, Vorder- und Mittelasien, waren dem Islam anheim gefallen, (im Occident selbst Nordafrica und Spanien,) und mächtig drohend reißt dieser ein Stück nach dem andern von den christlichen Ländern ab. Im Occident wird Islam und Heidenthum an die äußersten Spitzen des Nord- und Südostens zurückgedrängt. Gewöhnlich geht der Christianisirung eines Landes dessen politische Eroberung voraus; die Missionen tragen beinahe das dem Islam entlehnte Gepräge bewaffneter Züge. Klöster und Kastelle bezeichnen, als die festen Mittelpuncte der neuen Gestaltung, den Fortschritt des Christenthums. Nur langsam überwindet das Christenthum den zähen Widerstand der germanischen und slavischen Volksreligionen, meist werden die Völker nicht aus Ueberzeugung, sondern durch ihre Fürsten gezwungen, oder diesen blind nachfolgend Christen, ihre Anhänglichkeit an den vaterländischen Glauben und Cultus erlosch nicht sogleich, und vermischte meist alte heidnische Formen und Lehren mit dem neu überkommenen Christenthume *). Häufig entstand auch aus dem Umstande, daß die Völker mit dem väterlichen Glauben ihre nationale Unabhängigkeit einbüßten, fanatischer Haß gegen die Eindringlinge, Priester wie Colonen. —

*) Noch im 11. Jahrh. finden sich Spuren altgermanischen Aberglaubens in der wormser Diöcese, die eine der frühesten christl. Stiftungen war (s. *Burchardi* Wormat. decret. libr. 19 (ed. Colon. 1548) p. 192, 194, 198.).

Die deutschen Kaiser namentlich gingen immer darauf aus, ihre politische Macht über die benachbarten Länder (Scandinavien, Slavien, Böhmen, Polen, Ungarn) mittelst des Metropolitanverbandes (Hamburg für Scandinavien, Mainz für Slavien und Böhmen, Magdeburg für Polen, Passau für Ungarn) zu erweitern und zu begründen. Rom dagegen hatte stets im Auge, die verschiedenen christianisirten Länder frei und unabhängig in die christliche Staatenfamilie einzuführen, und ihnen deshalb auch ein eignes Metropolitansystem zu schaffen; eifrig unterstützt wurden die Päpste in diesem Bestreben durch die Mönchsorden von Clugny und Camaldoli. Uebrigens treten alle europäische Nationen erst durch den Sieg des Christenthums aus ihrer Unbedeutendheit und aus dem Dunkel der Sage heraus in eine welthistorische Bedeutung und in die Klarheit der Geschichte.

Der Umstand, daß die Missionen einen politischen Zweck mit dem kirchlichen verbanden, war Schuld, daß sich auch viele Unberufene, Weltlich-gesinnte, ja sogar Abentheurer, in den Missionsdienst drängten, und daß man bei Absendung von Glaubensboten oft mehr auf diplomatische Gewandtheit und Partheieifer sah, als auf gründliche Erweckung und christlichen Liebeseifer.

Nichts desto weniger waren die eigentlichen Missionare, die das Gefahrvolle der Arbeit auf sich nahmen, meist wahrhaft fromme, geistig bedeutende Männer, die zu den Zierden der christlichen Kirche gehören. In die schon begründete Kirche dagegen drängen sich später Stellenjäger und geistliche Abentheurer ein, und machen der Mission einen schlechten Namen.

Die griechische Kirche nimmt an dem Missionswerke wenig Theil, außer den östlichen Slaven macht sie keine Eroberung; unter den westlichen ist ihr Einfluß sehr vorübergehend, und weicht bald dem mit größerer Energie und wirksamerer Concentration auftretenden römischen Bekehrungseifer.

## §. 90.

## Missionen unter den germanischen Völkern.

A. Spanien. Das Christenthum war in der vorigen Periode durch den Islam an die äußerste Spitze gedrängt; schon Karl der Große entriß letzterem einen Theil des Landes durch Eroberung der spanischen Mark bis an den Ebro; zugleich bahnte er eine weitere Eroberung dadurch an, daß er unter dem christlichen Clerus des saracenischen Spaniens sich eine Parthei bildete (cf. p. 222 B.); sie wirkte später fort, und gegen Ende der Herrschaft Karls flüchteten viele tausend Spanier, um dem saracenischen Drucke zu entgehen, nach Frankreich, wo ihnen Ludwig der Fromme Wohnsitze anweisen lies (cf. Capit. 815 und 817. Baluz. I, 549. 569.).

In dem muhammedanischen Theile war den Christen (Mustaraba, Mozarabes) freie Religionsübung ohne Störung von Seiten der Behörden gewährt; durch Ehen und gemeinschaftliche Bildung näherten sich Christen und Saracenen; erstere wurden zu Staatsämtern und Gesandtschaften verwendet, besonders Gelehrte und Mönche; es hatte sich sogar eine Art Mittelding zwischen Christenthum und Islam gebildet, wenigstens ein Christenthum, das sich mit dem Islam zurechtzusetzen wußte, ohne ihn zu beleidigen, und oft mit Verläugnung des wesentlich Christlichen. Christen fochten in den Heeren der saracenischen Fürsten gegen die christlichen Asturier, die sich unter Alphons dem Keuschen 791—842 sehr auszubreiten anfingen, und deren Enthusiasmus besonders seit der Entdeckung der Reliquien des Apostels Jacobus zu Compostella (zw. 790 und 814) aufs Höchste stieg. Doch zahlten die Christen eine hohe Kopfsteuer, und der Ueber-

tritt zum Christenthume war bei Todesstrafe untersagt, und zog, wenn er doch statt fand, meist Aufläufe und Verfolgungen von Seiten des fanatischen Volkes nach sich. Gegen diese oft sehr laxe Vermittlung bildete sich eine Reaction der streng-kirchlichen Parthei unter Eulogius von Cordova und Peter Alvarus; zu ihr gehörte ein großer Theil der Geistlichkeit, besonders thätig war ein Abt Samson. Sie zogen sich von den Gemäßigten zurück, gaben den Muhammedanern durch Beschimpfung des Propheten Anlaß, ja forderten sie heraus, die christlichen Geistlichen und Ceremonien tumultuarisch anzugreifen, um eine allgemeine Verfolgung hervorzurufen, selbst die Märtyrerkrone zu verdienen, und eine christliche Einmischung zu provociren. Bald fielen christliche Märtyrer, z. B. ein Mönch Perfectus, Isaac und Johannes, Flora und Maria (christliche Jungfrauen). In den letzten Jahren Abderrhamans II. (822—852) brach die Bewegung aus; dieser war gegen die Christen durchaus nicht fanatisch; da die Wirren wuchsen, ersuchte er die Geistlichkeit, sie beizulegen. Erzbischof Recafried von Sevilla nebst der gemäßigten Parthei erließ ein Verbot, das auf die Lästerung des Propheten oder eines Saracenen Geißelstrafe setzte. Eulogius nebst mehrern andern wurde eingekerkert, aber bald wieder freigelassen; eine Synode zu Cordova 852 setzte fest, daß kein Christ den Märtyrertod suchen solle, nahm den Gemeindegliedern einen Eid ab, Muhammed nicht zu lästern, und bestimmte kirchliche und bürgerliche Strafen gegen die Uebertreter. Muhammed, s. 852, verwies die Christen aus den Staatsämtern, und verfolgte sie, so daß eine Menge abfielen; Eulogius, eben zum Erzbischof von Toledo gewählt, ward hingerichtet. Kurz vor dem Tode des Petrus Alvarus um 860 flammte der Fanatismus noch einmal heftig auf, als sich der Bischof Hostegis von Malaga zum Werkzeug saracenischen Finanzdrucks hergab, und sich zugleich eine Parthei bildete, die eine dogmatische Ausgleichung des Christenthums mit dem Muhammedanismus anbahnte durch Läugnung wesentlich christlicher Puncte, z. B. der wirklichen Menschwerdung Christi. Abt Samson trat dieser Parthei politisch und wissenschaftlich entgegen; auf der Synode zu Cordova 863 überstimmt, fand er an einem großen Theile des Clerus Vertheidiger, mußte aber vor der Rache des Hostegis flüchten. Gegen 870 legte sich der Streit, und Samson kehrte zurück.

*Eulogius* memoriale Sanctorum — apologeticus pro martyribus (um 853) — exhortatio ad martyrium — epistolae (*Schottus* Hispania illustrata tom. IV. — Bibl. PP. Lugd. tom. XV. — Bibl. PP. Tolet. tom. II. — *Petri Alvari* opera (*Florez* España sagrada tom. XI.) — *Samsonis* apologeticus (ibid.). *Alvari* vita Eulogii (Bolland ad XI. Mart.)

Spaniens Verbindung mit dem römischen Stuhle war lange unterbrochen; durch Otto's I. von Deutschland Vermittlung, der mit dem Chalifen Abderrhaman (912—61) Gesandtschaften wechselte (von deutscher Seite ging der Benedictinermönch Joh. von Görz 955 nach Spanien [Vita Johannis Gorziensis Perz IV.]) traten die mozarabischen Christen mit Rom in Verkehr; unter Papst Johann XII. erschien eine Gesandtschaft Erzbischof Julians von Cordova. Die freien christlichen Spanier näherten sich erst später Rom; Markgraf Borel von Barcellona kam um 967 selbst nach Rom und holte sich das Pallium für seinen Erzbischof von Vich, Johann XIII. gab es ihm 971. — Seit 1022 bewirkten die in Spanien thätigen Cluniacenser einen Anschluß an Rom, der seit Sancho III. von Navarra, der den Titel spanischer Kaiser führt (1003—35) und unter dessen Sohne Ferdinand I. und Enkel Alphons VI. wirklich ins Leben trat.

B. Skandinavien. Die Religion der nord-germanischen Völkerschaften

war ihren Grundzügen nach die allgemein-germanische, eine Art Dualismus. Das gute Prinzip Odin mit seinen 12 Asen hat seinen Sitz in Godheim oder Walhalla; von dort aus regiert er, sich verschiedenartig offenbarend, die Welt, Manheim; — ihm gegenüber steht das böse Prinzip Hela, mit seinem Sitze Jotunheim. Die Asen erscheinen als Könige in irdischer Gestalt. Odin, Njord, Thor u. s. w., auch weibliche, z. B. Freia; überhaupt fließt die Götter- und Königssage zusammen, ein Beweis, daß die nordischen Götter wol ursprünglich berühmte Helden waren. Auf ihr irdisches Wirken wird das ganze gesellschaftliche Leben mit seinen Einrichtungen zurückgeführt. Der Weltlauf endigt mit dem Untergang Aller, auch der Götter, der sogenannten Götterdämmerung. Die Tapfern setzten in Walhalla ihr irdisches, kriegerisches Leben fort, und helfen einst, wiewol vergebens, den Asen gegen den großen Wolf, der alles vernichtet, kämpfen.

Unter den bekehrten Sachsen gründete Abt Adalhardt von Corbeja in Frankreich unter Ludwig dem Frommen 822 das Kloster Neu-Corbeja, und dies wurde einer der Hauptsitze, aus welchem gelehrte und fromme Mönche als Missionare den Norden durchzogen. — Einen zweiten Hauptsitz für die nordische Mission gründete Ludwig der Fromme, nämlich das Bisthum Hamburg 831; der Bischof von Hamburg war immer zugleich Leiter der nordischen Mission, meist selbst thätiger Missionar. (Anschar † 865 — Rimbert † 888 — Adalgar † 918 — Unni † 936.) Zu seinem Unterhalt und zu Missionszwecken gab ihm der Kaiser das reiche Kloster Turholt (Thoroult), außerdem erhob er Hamburg zur Metropole: Anschar ging selbst nach Rom, um die päpstliche Bestätigung einzuholen; Gregor IV. ertheilte ihm das Pallium, und ernannte ihn zu seinem Legaten im Norden; seinem Sprengel sollten die nördlichen Germanen (Scandinavier) und Slaven bilden; das Bisthum Verden, in dessen Gebiete Hamburg lag, ward entschädigt.

Nach dem Vertrage von Verdun entzog Karl der Kahle dem (deutschen) Bisthum die Abtei Turholt; dadurch gerieth Anschar in solche Armuth, daß er Zuflucht beim Bischof Leuterich von Bremen suchen mußte, und als ihn dieser aus erbärmlichem Neid abwies, ärmlich auf dem Gute einer adlichen Witwe zu Ramslo lebte. Nach Leuterichs Tode aber vereinigte Ludwig der Deutsche die beiden Bisthümer Hamburg-Bremen, und half durch diese reiche Zugabe dem Mangel ab. Dawider erhob der Erzbischof Günther von Cöln bittere Klage, da Bremen zu seiner Diöces gehörte, und ihm so ein Suffragan entzogen ward. Allein Ludwig dem Deutschen verbot schon die Staatsklugheit, einen seiner Stühle (Bremen) unter fremdem Metropolitanverbande (Cöln gehörte zu Lothringen unter Lothar) zu lassen. Auf einem Reichstage zu Worms 857 unterhandelten Ludwig und Lothar über die Sache; da Günther nicht nachgab, übertrug man die Entscheidung dem Papst Nicolaus I., der Anschars erzbischöfliche Würde bestätigte, und den Metropolitanverband zwischen Cöln und Bremen aufhob; Anschar blieb päpstlicher Legat für den Norden, Hamburg-Bremen, als dritter deutscher Metropolitanstuhl (nebst Mainz und Salzburg) für ewige Zeiten vereinigt.

Im 11. Jahrhundert wurde Hamburg so bedeutend, daß der ehrgeizige Erzbischof Adalbert (s. 1045) daran denken konnte, eine Art nordisches Papstthum mit Hülfe Kaiser Heinrich III. zu gründen, nachdem er vom Papst Benedict IX. 1046 die Bestätigung des nordischen Patriarchats und das Pallium erhalten; sein Sprengel sollte 12 deutsche Bisthümer, und die Kirchen von England, Schweden und Dänemark umfassen. Natürlich hatte Heinrich III. dabei zugleich den Plan, mittelst dieser kirchlichen Einrichtung alle diese Länder

politisch zu unterwerfen. Allein Rom durchkreuzte diese Pläne; Cöln erneute auf Roms Aufforderung alsbald seine alten Ansprüche auf Bremen; in Schweden mußte Adalberts Bischof Adalward dem päpstlich geweihten Bischof Oswald weichen; und erst ein späterer, durch einen Thronwechsel erhobener Fürst, Stinkil, erkannte aus politischen Gründen Hamburgs Patriarchat wieder an.

*Adami Bremensis* (um 1080) historia eccl. praesertim Bremensis lib. IV. — de situ Daniae et reliquarum, quae trans Daniam jacent, regionum natura, moribus et religione. (ed. Lindenbrog Lugd. Bat. 1595. 4 u. öfter.)

*Saxo Grammaticus* (um 1200) hist. Dan. lib. XVI. ed. Stephani 1644.

*Ericus Olai* (um 1450) historia Suecorum. — *Tormodi Torfaei* hist. Norveg. — *Claudius Oernjälm* historiae Sueonum Gothorumque eccles. lib. IV. Stockh. 1689. 4. — *Finnur Ioenson* (Bischof von Island) hist. eccl. Islandiae. Hafn. 1772. 75. 3. Bd. 4. — *Erich Pontoppidanus* annales eccl. Dan. diplom. Koppenh. 1741—53, 4. Bd. 4. — Münter, Kgsch. von Dän. u. Norw. Leipz. 1823.

*Snorro Sturleson* († 1241) Heimskringla. ed. G. Schöning. Hafn. 1773. 8.

*Kristnisaga* s. hist. relig. Christ. in Islandiam introductae. Hafn. 1773. 8.

*Vita Sti Anscharii* auct. Rimberto, Bolland. Febr. tom. I. p. 559. — C. Ch. Kruse St. Anschar. Alt. 1823. — H. Reuterdahl Ansgarius, od. der Anfang des Christenthums in Schweden, übers. v. Meyerhoff. Berl. 1837. — H. A. Daniel der heil. Ansgar, das Ideal eines Glaubensboten. Halle 1842. — G. H. Klippel Lebensbeschr. des Erzb. Ansgar, kritisch bearbeitet. Bremen 1845. — *T. C. Kraft* Narratio de Ansgario. Hamb. 1840.

*Vita Sti Rimberti* (Perz II, 765).

1) Dänemark. Eine Mission zu Karls des Gr. Zeit unter dem Priester Heridak hatte keinen Erfolg; erst dann konnte etwas gewirkt werden, als 822 der durch Erbstreitigkeiten vertriebene dänische Fürst Harald Klak in Jütland bei Ludwig dem Frommen Hülfe suchte. Bei dieser Unterhandlung wurde auch eine christliche Mission beschlossen, und Bischof Ebbo von Rheims dazu ausersehen und von Paschalis I. berechtigt; er wirkte eine Zeitlang, wie es scheint, ohne besondern Erfolg in der Gegend von Itzehoe, mit einem gewissen Halitgar, späterem Bischof von Cambrai. König Harald selbst mit seiner Gemahlin ließ sich 826 in Ingelheim am Hofe Ludwigs taufen, und nahm einige Mönche als Missionare mit. Unter diesen ragt Anschar hervor, ein von Alt- nach Neucorbei übergesiedelter frommer Mönch, von Jugend auf durch den eigenen Trieb seines Herzens, wie durch Träume und Gesichte zur Missionsthätigkeit hingezogen, der Winfried des Nordens; an ihn schloß sich Autbert an, ein Mönch aus vornehmem Geschlechte. Vom Kaiser ausgestattet, fuhren sie den Rhein hinab nach Holland; Harald unterstützte sie, und bald gewann die Mission an Ausdehnung und Erfolg. Anschar kaufte Knaben, und bildete sie zu Volkslehrern. Harald, als Christ seinem Volke verhaßt, wurde 828 vertrieben, und auch Anschar mußte auf das fränkische Gebiet flüchten. 829 ging er nach Schweden, kehrte aber 831 zurück, und erhielt von Ludwig das Bisthum Hamburg, mit dem Titel eines Bischofs von Nordalbingien. Leider aber ward die Stadt 837 von den Normannen niedergebrannt; und zu gleicher Zeit bestieg in Dänemark ein fanatischer Christenfeind, Horik (Erich) den Thron. Die dänische Mission mußte einstweilen aufgegeben werden, außer daß Anschar dänische und norwegische Knaben kaufte und sie im Kloster Turholt unterrichten ließ, bis ihm Karl der Kahle auch dieses entzog. Endlich gewann Anschar durch Geschenke und geleistete Dienste von Horik die

Erlaubniß, eine christliche Kirche zu gründen, und wählte dazu den Grenz- und Handelsort Hadeby (Heithaby) oder Sliaswich (Schleswig). Aber schon 854 fiel Horik im Kriege und sein Nachfolger Horik II. unter der Leitung des den Christen feindselig gesinnten Jarl Hovi, vertrieb die Missionare und schloß die Kirche. Nach Hovi's Sturz 856 wurde der König milder; Anschar durfte zurückkehren, Schleswig erhielt eine Kirche mit Glocken, und eine zweite Missionskirche wurde zu Ripen in Jütland gegründet. Anschar † 865; sein Schüler und Nachfolger Rimbert setzte die dänische Mission eifrig fort; um diese Zeit eroberten die Dänen das christliche England, und kamen dadurch mit dem Christenthume in näheren Verkehr. Alles ging glücklich, bis nach 900 Gorm (Gurm) an die Regierung kam, der gegen die christliche Kirche wüthete und die Mission völlig zerstörte. Ein Krieg mit Heinrich I. von Deutschland (834) zwang ihn, das Christenthum zu dulden; Schleswig fiel als nördliche Reichsmark an Deutschland, und Heinrich siedelte eine sächsische Colonie daselbst an. Diese günstige Lage benutzte Erzbischof Unni von Hamburg zu verdoppelter Thätigkeit; Gorm selbst blieb christenfeindlich, allein sein Sohn Harald Blaatand wurde durch den Einfluß seiner Mutter, einer christlichen Prinzessin, für das Christenthum gewonnen. Seine 50jährige Regierung seit 941 gewährte dem Christenthume viele Vortheile; in Folge eines günstigen Friedens zwischen Harald und Otto I. von Deutschland 947 konnte Erzbischof Adaldag von Hamburg 948 3 Bischöfe für Dänemark (Schleswig, Ripen, Aarhus) und 3 für die Inseln Seeland, Skonen und Schweden ordiniren; die 3 dänischen Bischöfe erschienen, als dem deutschen Metropolitanverband zugehörig, 948 auf der von Otto berufenen Synode zu Ingelheim. Einen zweiten Feldzug gegen Dänemark machte Otto 965, in Folge dessen sich Harald taufen ließ. Unter den dänischen Bischöfen zeichnete sich Bischof Liafdag von Ripen durch seinen Eifer aus. Allein 991 erregte Haralds Sohn Sweno mit Hülfe der heidnischen Parthei einen Aufstand; Harald wurde vertrieben, die christliche Mission zerstört. Erst sein Sohn Kanut der Große s. 1014, bewogen durch seine christliche Gemahlin, eine englische Prinzessin Emma, ward für das Christenthum gewonnen, und vollendete den Sieg der christlichen Kirche in Dänemark, obgleich diese nur sehr allmählig die Rohheit und den Aberglauben des Volkes überwand.

Auch eine Colonie der Dänen und Normänner, die 911 unter Herzog Rollo oder Robert die Normandie in Frankreich eroberte, trat zur christlichen Kirche über, und half durch ihre stete Verbindung mit dem Mutterlande dem Christenthum auch dort Einfluß gewinnen.

2) Schweden. Die erste Kunde vom Christenthum erhielten die Schweden wahrscheinlich durch christliche Gefangene, die sie auf ihren Raubzügen heimschleppten, oder durch reisende Kaufleute; ein damaliger Haupthandelsplatz des Nordens war Dorstede in Holland, das auch von heidnischen Kaufleuten besucht ward. Bei Gelegenheit einer Gesandtschaft an Ludwig den Frommen 829 baten einige dieser Kaufleute um christliche Priester, und Anschar mit einem Mönch Witmar aus Corbei trat mit ihnen die Reise an. Von Seeräubern unterwegs überfallen und geplündert, landeten sie in sehr dürftigen Umständen bei Birka (Bjorka) am Mälarsee, nicht weit von der alten Hauptstadt Sigtuna. König Bjorn ertheilte ihnen Erlaubniß, das Evangelium zu predigen; von besonderer Wichtigkeit war aber die Bekehrung des einflußreichen Jarl Herigar, der auf seinem Gebiete eine christliche Kirche anlegte. Später sandte der 835 nach Deutschland zurückgekehrte Anschar einen Mönch Gauzbert als Bischof nach Schweden, der bis 845 mit Erfolg wirkte, aber in diesem Jahre durch

einen heidnischen Aufstand verjagt ward. Obgleich viel heimliche Christen sich in Schweden erhielten, lag die Mission doch bis 851, da wagte ein Priester Ardgar sich dorthin und wurde von Herigar mit Freuden aufgenommen. Nach Herigars Tode 852 zog er sich aus Liebe zum beschaulichen Leben in sein Kloster zurück. Anschar suchte vergeblich Gauzbert zur Wiederaufnahme der Mission zu bewegen; er entschloß sich deshalb selbst wieder nach Schweden zu gehen, begleitet vom Priester Erimbert, zugleich durch einen diplomatischen Auftrag von Seiten Ludwigs des Frommen unter den Schutz des Völkerrechts gestellt. Er fand eine ungünstige Stimmung; doch bewog er den König Olaf durch Geschenke und freundliche Behandlung, auf einer Volksversammlung den Beschluß auszuwirken, daß das Christenthum gepredigt werden dürfe, nachdem die Befragung des heidnischen Looses günstig ausgefallen war. Anschar ließ nun Erimbert zurück, er selbst begab sich 854 nach Hamburg und sendete von dort Ragenbert und Rimbert, zwei Mönche aus Corbei, dem Erimbert zu Hülfe. König Olaf erbaute den Christen eine Kirche, und Viele, besonders unter den Kaufleuten, bekehrten sich; manche wurden wenigstens halbe Christen, indem sie Christum unter ihre Götter aufnahmen. Unter König Inge Olaffon kam Bischof Unni von Hamburg nach Schweden, und starb zu Birka 936. Auch Bischof Liafdag von Ripen und ein Bischof Odinkar werden als Missionare in Schweden erwähnt. Der erste schwedische König, der sich ganz und offen für's Christenthum erklärte, war Olaf Skautkonung 1000—1024; er zog aber, um dem deutschen Einflusse zu begegnen, englische Geistliche in sein Reich, z. B. Sigfrid, Grimkil u. A., und gründete das erste christliche Bisthum Skara in Westgothland, das er dem englischen Priester Thurgot verlieh. Einzelne Reactionen des Heidenthums führten zwar zu Blutvergießen, waren aber vorübergehend. Das Christenthum wuchs unter der milden Regierung des Königs Jacob Amund (um 1050), und seines Stiefbruders Emund Gamul, s. 1051, der Schweden dem deutschen Einflusse zu entziehen suchte, und mit Hülfe des Papstes dem Erzbischof Adalbert von Hamburg-Bremen den Metropolitanverband kündete, indem er sein Reich unmittelbar unter den Papst stellte. Stinkil 1059—66 mit deutscher Hülfe auf den Thron erhoben, stellte das alte Verhältniß wieder her. Unter diesem war ein durch Gebet zum Christengott von Blindheit geheilter, und dadurch bekehrter heidnischer Götzenpriester aus Upsala besonders thätig; doch hatten noch später Erzbischof Adalward und Bischof Egino von Skonen mit dem Heidenthume zu kämpfen, dessen Mittelpunct das alte Nationalheiligthum zu Upsala war. König Inge verbot endlich 1075 allen Götzendienst gesetzlich, zerstörte das Nationalheiligthum, schlug eine Empörung der Heiden blutig nieder, und vollendete den Sieg des Christenthums.

3) Norwegen. Die Normannen im engern Sinne, d. h. die Norweger hatten auf ihren Wikingerzügen die beste Gelegenheit, mit christlichen Ländern in Berührung zu kommen, und indem sie häufig bei christlichen Fürsten, z. B. in Constantinopel, Dienste nahmen, wurden sie zur Annahme des Christenthums bewogen. Der erste, der in Norwegen selbst das Christenthum einzuführen versuchte, war Prinz Hakon, der am Hofe des englischen Königs Adalstan eine christliche Erziehung genossen hatte, nach 900. Er mußte zwar nach seiner Thronbesteigung, um die fanatischen Heiden nicht gegen sich aufzubringen, sein Christenthum geheim halten, als er aber durch kluges Zögern seine Macht verstärkt hatte, stellte er 945 auf einer Volksversammlung den Antrag, das Christenthum öffentlich einzuführen. Damals verhinderte es die heidnische Parthei, und er wurde sogar gezwungen, selbst die heidnischen Ceremonien mitzufeiern;

als er aber 960 in einer Schlacht blieb, erwachte in aller Kraft die Liebe seines Volkes, und machte dieses dem Christenthum geneigt. 967 eroberte der dänische König Harald Norwegen, und suchte das Heidenthum mit Gewalt zu vernichten; sein Statthalter Hakon empörte sich mit heidnischer Hülfe gegen ihn, und zerstörte die christlichen Stiftungen. Seine Tyrannei verschaffte dem christlichen Heerführer Olaf Tryggweson Gelegenheit, ihn 995 zu stürzen. Olaf, auf seinen Zügen zum Christenthum bekehrt und in England getauft, stellte aufs Neue in einer Volksversammlung den Antrag, die Nation solle das einzige eines freien Mannes würdige Joch, das Christi, auf sich nehmen, und setzte die Einführung des Christenthums durch. Das Heidenthum ward mit Gewalt unterdrückt, die Götzentempel wurden zerstört. Olaf blieb 1000 gegen die vereinigten Dänen und Schweden, die Norwegen unterjochten und die Einführung des Christenthums gewaltsam fortsetzten; der schwedische Bischof Grimkild organisirte die norwegische Kirche. 1017 befreite Olaf der Dicke sein Vaterland; er war in England getauft und brachte englische Priester mit. Noch gewaltsamer, als sein Vorfahr, verfuhr er gegen das Heidenthum, auf welches er Todesstrafe setzte. Die dadurch gewirkte Erbitterung erleichterte dem König Kanut von Dänemark die Eroberung Norwegens; Olaf blieb 1033 gegen ihn in einer Schlacht, und erhielt den Beinamen des Heiligen. Kanut vollendete die Herrschaft des Christenthums; die Normannen entsagten durch seinen Einfluß dem Seeräuberleben, und eigneten sich die Zufriedenheit und Genügsamkeit an, die das Volk noch jetzt auszeichnet.

Die erste Botschaft von dem Christenthume kam nach Island vielleicht durch irische Mönche; etwas vor 900 ließ sich dort eine normännische Colonie nieder, die der Sage nach schon christliche Priester und Einrichtungen antraf. Ein isländischer Seeräuber, Thorwald, nahm um 980 einen sächsischen Priester Friedrich mit nach Island, der nicht ohne Erfolg predigte, indem Thorwald seine Predigt mit den Waffen unterstützte, und einen guten Theil der Isländer bewog, sich vom Götzendienste loszusagen, ohne jedoch förmlich das Christenthum anzunehmen. 986 kehrten sie nach Norwegen zurück. König Olaf Tryggweson sendete 996 einen bekehrten Isländer, den Laien Stefner, als Missionar nach Island, der aber durch unzeitigen Eifer das Volk aufregte, und 997 weichen mußte. Auch ein kriegerischer, ungeistlicher Priester Thangbrand, von Olaf gesandt, wirkte nur schädlich, und kehrte 999 zu Olaf zurück, der durch seine Nachrichten von der Halsstarrigkeit der Isländer in Wuth gesetzt, schon zu Gewaltmaßregeln greifen wollte. Glücklicherweise verhinderten dies zwei, wegen des christlichen Bekenntnisses verbannte Isländer, Gissur und Hiallti, die selbst um 1000 die Mission daselbst übernahmen, und durch weise Milde es bewirkten, daß auf einer Volksversammlung die ganze Insel das Christenthum öffentlich einführte, und dem Heidenthume nur Privatgottesdienst gestattete; ein christliches Gesetzbuch war die erste Frucht ihres Wirkens. Anfangs predigten daselbst nur Priester und Bischöfe ohne Sprengel; Gissurs Sohn, Isleif, aber, der zu Erfurt studirt hatte, wurde 1056 erster Bischof der Insel mit dem Sitze Skalholt; das zweite Bisthum wurde 1107 zu Holum gestiftet. Die Bischöfe, meist aus den vornehmsten Familien stammend, leiteten vermöge einer patriarchalisch-aristokratischen Verfassung die ganze Insel, und die Einwohner zeichneten sich durch ein einfaches, frommes Leben schon damals, wie noch jetzt, vortheilhaft aus.

Auf ähnliche Weise kam unter den beiden norwegischen Olafs das Christenthum auf die Orcaden- und Faröer-Inseln, wo vielleicht schon früher irische Mönche gewirkt hatten. Einen der mächtigsten Inselfürsten, Sigmund

Bresterſön, ließ Olaf Tryggweſon zu ſich kommen, und bewog ihn zur Annahme des Chriſtenthums. Dieſer erbaute eine Kirche, und ein großer Theil des Volkes fiel ihm, ſeiner Macht und Tapferkeit wegen, zu. Eine heidniſche Reaction unter dem Fürſten Thrand ſpaltete eine Zeitlang die Bevölkerung, bis Olaf der Heilige den Sieg des Chriſtenthums entſchied.

Unter Olaf Tryggweſon kam das Chriſtenthum auch auf das damals entdeckte Grönland, durch den Isländer Leif um 999; 1055 weihte Erzbiſchof Adalbert von Hamburg einen gewiſſen Albert zum Biſchof von Grönland, und dieſes Land wurde durch eine Bulle Victors II. zum Sprengel von Hamburg geſchlagen. 1059 ſoll ein ſächſiſcher Prieſter Jon (oder Johann) auf den benachbarten Küſten von Amerika das Chriſtenthum verkündigt und daſelbſt den Märtyrertod erlitten haben. Im 15. Jahrh. wurde Grönland durch furchtbare Eismaſſen und den in Europa wüthenden ſchwarzen Tod vom Verkehr mit der civiliſirten Welt losgeriſſen.

## §. 91.

## Miſſionen unter den ſlaviſchen Völkern.

Die ſlaviſche Völkerfamilie zerfällt in verſchiedene Zweige, welche unter verſchiedenen Benennungen die Länder des heutigen Rußland, Oeſterreich, Preußen, Ungarn, Polen und Deutſchland bis an die Elbe beſitzen. Südöſtlich an den Grenzen des oſtrömiſchen Reichs ſaßen die Bulgaren, im alten Dacien, und zwiſchen Donau und Hämus; weiter weſtlich die Mähren und Böhmen; in der heutigen Krim die Chazaren; im alten Pannonien die Ungarn; nordöſtlich von dieſen die Polen; öſtlich von dieſen die Ruſſen im alten Scythien. Die Slaven, welche in Deutſchland wohnten, hießen Wenden oder Sorben, ihre Hauptſtämme waren die Lauſitzer (Lusitii, von Lusa, Sümpf), zwiſchen Oder und Saale; die Milcener auf dem rechten, die Dalemincier auf dem linken Elbufer, am Ausfluſſe der Elbe die Obotriten (zu denen die Polaben im heutigen Lauenburgiſchen und die Wagrier in Holſtein gehörten); im heutigen Brandenburgiſchen die Heveller, an der Küſte der Oſtſee die Pommern.

Die Religion der Slaven iſt im Allgemeinen Dualismus, Bogh, das Göttliche ſich theilend in Belbogh, das gute und Czernebogh, das böſe Prinzip; daneben Naturverehrung (Perun, Gott des Donners, Schiwa, Lebensgöttin [=Iſis], Swantewit, der Sonnengott, Radegaſt der Kriegsgott). Nebſt dieſen wurden eine Maſſe Untergottheiten verehrt, böſe und gute Geiſter und Kobolde in allen Naturerzeugniſſen und Erſcheinungen. Der Gottesdienſt geſchah hier und da in Tempeln, gewöhnlich auf Bergen, in Hainen, an Flüſſen, er beſtand in Opfercultus, auch blutigen und ſelbſt Menſchenopfern, Wahrſagerei ꝛc.; ihre Prieſter hatten großen Einfluß. Das künftige Leben erſchien ihnen als Fortſetzung des irdiſchen.

Unter den öſtlichen Slaven wirkten zum Theil auch griechiſche Miſſionare; doch wurde das Werk vollendet und der griechiſche Einfluß vernichtet von ſpätern deutſchen Sendboten; beſonders die Biſchofsſitze von Hamburg, Magdeburg, Paſſau, Salzburg waren Mittelpuncte dieſer Miſſion.

*Helmoldi* Chronicon Slavorum, Leibnitz scriptt. Brunsv. II.

*Presbyteri Diocletis* (um 1160) regnum Slavorum bei Schwandtner scriptt. rerum Hungar. vol. III.

*Assemani* calendaria eccl. univ. vol. III.

1) Die slav. Grenzvölker des griech. Reichs. Bulgaren. Diese, ursprünglich ein tatarischer Stamm, aus dem Innern Asiens kommend, hatten das Donauufer bis an den Hämus besetzt, Sitte und Sprache der Slaven angenommen, und ängstigten die Byzantiner durch stete Einfälle und Räubereien. Auf solchen Zügen schleppten sie häufig christliche Geistliche und Laien als Gefangne mit sich, und erhielten von ihnen die erste Kenntniß des Christenthums. Ein 873 von ihnen gefangener Bischof von Adrianopel bildete schon eine kleine christliche Gemeinde, erlitt aber später mit vielen Christen den Märtyrertod. Später versuchte dies ein gefangner Mönch, Constantin Kyparas, aber, wie es scheint, ohne großen Erfolg. Die schwachen Kaiser nach den Bilderstreitigkeiten verzweifelten daran, die kühnen Barbaren mit dem Schwerte zu bändigen, und der gelehrte und eifrige Patriarch Photius machte einen glücklichen Versuch, das Volk durch das Christenthum unschädlich zu machen und wo möglich zu unterjochen. Eine Schwester des Bulgarenfürsten Bogoris war unter der Kaiserin Theodora um 860 als Geißel oder Gefangene in Constantinopel; sie wurde für das Christenthum gewonnen und getauft, und bearbeitete nun auch ihren Bruder, aber lange vergebens, bis eine Hungersnoth ihn empfänglicher machte. Ein griech. Mönch Methodius schreckte ihn durch ein Gemälde des jüngsten Gerichts, um 863 oder 64 ließ er sich taufen und nahm den Namen Michael an. Wider den Rath des Patriarchen Photius wollte er nun auch sein Volk zwingen, sich taufen zu lassen; eine Empörung dämpfte er mit blutiger Strenge. Bald aber merkte er, daß sein Uebertritt auch politische Bedeutung habe, und daß er durch kirchliche Machinationen leicht unter Constantinopels Joch kommen könne. Er benutzte die Entrüstung seiner Landsleute gegen einen Betrüger, der sich für einen griech. Priester ausgab und die christlichen Bulgaren täuschte, aber entlarvt ward, und beschloß, sich kirchlich dem Occident zu nähern; eine Gesandtschaft an Papst Nicolaus I. 865 bat um Glaubensboten; desgleichen eine spätere 866 an Ludwig den Deutschen. Nicolaus, damals mit Photius im harten Kampfe, ging begierig darauf ein, dem Gegner, der die Beute schon sicher zu haben meinte, eine reiche Provinz zu entziehen. Nicolaus sandte die Bischöfe Paulus von Piombino und Formosus von Ostia in die Bulgarei, mit Bibeln und weisen, ächt christlichen Reformationsrathschlägen; die griech. Priester wurden vertrieben. Natürlich bot Constantinopel alles auf, seinen Einfluß wieder zu gewinnen; ein aus Mähren vertriebener Schüler des Methodius, Clemens, begab sich in die Bulgarei und erlangte durch sein kluges Benehmen viel Einfluß; er predigte in slavischer Sprache, gab leicht faßliche, volksthümliche Homilien heraus, ließ sich die Cultur des Landes und Volkes angelegen sein, führte namentlich Kenntniß des edleren Obstbaums und des Propfens bei ihnen ein, und weckte den Kunstsinn durch schöne Kirchen und Gemälde. Der Hauptsitz seiner Thätigkeit war das Kloster zu Achrida, später ward das Bisthum Drembitza (oder Belitza) gegründet; Clemens † 916. Kaiser Basilius Macedo gelang es 1019, den griechischen Einfluß zu befestigen, einen griech. Erzbischof und griechische Bischöfe wählen zu lassen.

*Photii* epp. 1. 2. *Nicolai I.* ep. ad Bogorim. Mansi V. p. 401 sqq.

In eben dieser Zeit gewannen zwei griech. Mönche, Konstantin oder Kyrillos, mit dem Zunamen ὁ φιλόσοφος (d. h. der Gelehrte oder Mönch) und sein Bruder Methodius (beide die Apostel der Slaven genannt) einen großen Theil der die Krim bewohnenden Chazaren; ein Theil derselben jedoch blieb Heiden, ein anderer trat zum Muhammedanismus über, ein anderer zum Judenthum.

Im 6. Jahrh. hatten slavische Stämme Hellas und den Peloponnes erobert; 200 Jahre später drang ein neuer Zug slav. Eroberer ein, welche die Eingebornen fast ganz ausrotteten; sie führten daselbst den slav. Götzendienst ein und rissen das Land auch aus der politischen Abhängigkeit von Constantinopel. Die Kaiserin Irene ließ die Provinz zunächst durch ihre Heere wieder erobern; Basilius Macedo vollendete die Besitznahme, und zugleich wurden die Ueberwundenen durch Mönche und Cleriker bekehrt. Unter Basilius war das Christenthum bereits wieder herrschend; zugleich wurden die letzten Reste althellenischen Götzendienstes, die noch unter den Spartanern bestanden, abgeschafft; eine Menge Klöster wurden gegründet, namentlich die berühmte Mönchscolonie auf dem Berge Athos.

2) Die Slaven zwischen dem griechischen und germanischen Gebiete.

a) Mähren. Das südl. Mähren (Pannonia Savia), von der Raab an, hatte der Nähe Constantinopels wegen, um dessen pollt. Einfluß nicht zu mächtig werden zu lassen, ein Interesse, sich an Deutschland anzuschließen; wir finden in der That, daß schon im 9. Jahrh. hier in der Gegend des Plattensees (Mosburg, das heutige Salawar) eine blühende deutsche Mission unter Aufsicht des Erzbischofs Arno von Salzburg bestand, dem Alcuin in einigen Briefen treffliche Rathschläge hinsichtlich der Heidenbekehrung ertheilt (Alc. epp. 30. 31. 72.). Ein großer Theil des Volkes unter den Fürsten Privinna und Chozil (830—60) huldigte dem Christenthum; ein anderer war heidnisch geblieben. Arno ernannte für die Slaven einen besondern episcopus regionarius; Adelwin hob um 860 diese Stelle wieder auf und nahm die Gegenden unter seine unmittelbare Aufsicht.

Die nördlichen Mähren, schon von Karl dem Großen unterjocht, hatten aus denselben Gründen eine Hinneigung zu Ostrom; Anfang des 9. Jahrh. herrschte der deutsche Einfluß vor, so daß Papst Eugen II. es schon unternehmen konnte, die dortige Mission zu organisiren; er stellte sie unter Aufsicht des Erzbischofs Wurolf von Passau-Lorch, dem er den Titel eines päpstlichen Vicars für die Kirchen von Hunnien, Avarien, Mähren ertheilte; das ganze große Gebiet theilte er in 4 Sprengel: Faviana (Wien), Speculum Juliense (Olmütz?), Neitra und Vetuarium. (Eugen. II. bulla, Mansi XIV. 412.) Ludwig der Deutsche ernannte 846 Radislav (Raslices) zum Herzoge von Mähren; allein schon 855 suchte dieser das deutsche Joch abzuschütteln, indem er sich um Hülfe an die Bulgaren und an Constantinopel wandte, und von letzterem auch kirchlichen Beistand sich erbat. Alsbald begaben sich Methodius und Cyrillus zu ihm; ersterer lernte die Sprache der Slaven, predigte in ihr, erfand ein Alphabeth, übersetzte die Bibel und entwarf eine slavische Liturgie. Ludwig der Deutsche überzog den Herzog mit Krieg, konnte aber anfangs, außer daß er ihm das Gebiet fürchterlich verheerte, nichts Entscheidendes ausrichten; erst 864 zwangen ihn die deutschen Waffen zur Unterwerfung; alsbald erneuten Passau und Salzburg ihre Metropolitananansprüche und verklagten Methodius und Cyrillus in Rom bei Nicolaus I.; auch diese wandten sich nach Rom um Schutz und wurden von Nicolaus persönlich dorthin beschieden; als sie nach Rom kamen, war Nicolaus todt, und sie unterhandelten mit Hadrian II. Dieser ernannte, gemäß der päpstlichen Politik, den kirchlichen wie politischen Eroberungsgelüsten Deutschlands entgegenzutreten, Methodius zum unabhängigen Erzbischof von Mähren, wofür er

dem römischen Hofe Treue schwören mußte. Cyrill blieb in Rom zurück und verschwindet seitdem aus der Geschichte.

Um 870 wurde Radislav durch seinen Sohn Swatopluck (Sventibold) mit deutscher Hülfe gestürzt; der deutsche Einfluß kam oben auf und mit ihm erneuten sich die Ansprüche Passaus und Salzburgs. Die deutschen Erzbischöfe verklagten Methodius beim Papst Johann VIII. wegen des slavischen Gottesdienstes. Johann beschied den Methodius aufs Neue nach Rom und verständigte sich mit ihm dahin, daß der slavische Gottesdienst und die slavische Predigt gestattet sein, doch das Evangelium aus Achtung gegen Rom und zum Zeichen der Abhängigkeit der slav. Kirche von ihm erst lateinisch, dann slavisch verlesen werden solle; selbst die griechische Formel hinsichtlich des Ausgangs des heiligen Geistes im Symbol sah der Papst ihm nach. Methodius schwur den Metropolitaneid, dafür bestätigte ihn Johann als Erzbischof des slav. Pannoniens und nahm diese Provinz in besondern päpstlichen Schutz (Joh. VIII. epp. 194. 195. 268. Mansi XVII. 132. 133. 199.); eine sehr kluge Maßregel, denn Methodius, um einen Halt gegen die deutschen Bischöfe zu haben, mußte treu am römischen Stuhle halten. Doch hatte er von dem deutschen Einflusse viel zu leiden; so daß er eine Zeit lang sich in das Gebiet des benachbarten Häuptlings Chozil begab, und, um zu zeigen, daß er kein verächtlicher Gegner sei, hier den vom Erzbischof Adelwin von Salzburg eingesetzten Priester Richbald vertrieb und den lateinischen Ritus abschaffte. Eine Klage Salzburgs 879 in Rom war die Folge; Methodius begab sich 881 aufs Neue selbst dorthin, begleitet von einem Gesandten Swatoplucks, Wichin; der Papst ernannte diesen zum Bischof von Neitra und forderte Swatopluck auf, noch einen dritten Bischof vorzuschlagen, damit Mähren auch in der Beziehung von Deutschland unabhängig sei, daß es seine Suffraganbischöfe selbst weihen könne; Methodius ward als Erzbischof von Mähren bestätigt und alle ihm Widerstrebende mit dem Banne belegt. Wichin, der, wie es scheint, selbst nach der Metropolitangewalt strebte, ließ sich aus Neid gegen Methodius zum Werkzeug des deutschen Einflusses brauchen und verweigerte diesem den Gehorsam; auch Swatopluck mußte seinen Erzbischof fallen lassen; über die letzten Jahre des Methodius ist nichts bekannt; er muß um 900 gestorben sein. Eine Partheiung der slavischen und deutschen Anhänger war die Folge. Der slavische Nachfolger des Methodius, Gorasd, mußte mit seinem Schüler Clemens zu den Bulgaren flüchten. Rom unterstützte Swatopluck und seinen Sohn Moimar in Aufrechthaltung der Unabhängigkeit der slav. Kirche, und ernannte einen Erzbischof Johannes; auch dieser hatte stets mit den deutschen Ansprüchen zu kämpfen. Um 908 finden wir energische Klagen an Johann IX. in Briefen des Erzbischofs Hatto von Mainz (Mansi XVIII. 203) und Theotmar v. Salzburg (ibid. 205). Um dieselbe Zeit wurde die politische Existenz des mähr. Reiches vernichtet and dasselbe zerstückelt; damit war natürlich auch die Kirche aufgelöst. Die slav. Sprache erhielt sich noch eine Zeit lang beim Gottesdienste, allein auf der Synode von Salona (um 1070) erklärte der päpstliche Legat Maynard den Methodius für einen Ketzer und schaffte den slav. Ritus ab.

b) Böhmen. Das Land war eine Zeit lang von Mähren abhängig; am mährischen Hofe lernte Herzog Borziwoi das Christenthum kennen und ließ sich taufen (870—80, nach andern 894). Seine Söhne Wratislav I. und Spitihnew I. konnten das Heidenthum nicht völlig bewältigen; sie gründeten einige Kirchen, z. B. in Prag. Bei Wratislavs Tode 925 waren seine Söhne Wenzeslav und Boleslav noch unmündig; um die Vormundschaft stritten sich die Großmutter Drahomira mit Hülfe der heidnischen

Parthei und die Mutter Ludmilla mit Hülfe der Geistlichen und der Deutschen. Ludmilla ward 927 ermordet; alsbald zog Heinrich I. von Deutschland herbei und unterwarf Böhmen dem deutschen Reiche; das Herzogthum übertrug er dem nun mündig gewordenen Wenzeslav, der dem sächsischen Hause treu blieb und das Christenthum beförderte; Böhmen wurde zum Sprengel von Regensburg geschlagen; mit dessen Bischof Tuto stand Wenzeslav eben in Unterhandlung, als ihn sein Bruder Boleslav mit Hülfe der heidnischen Parthei ermordete, 836. Boleslav, mit dem Zunamen der Grausame, brach sogleich mit Deutschland, verjagte die deutschen Priester und zerstörte die christlichen Anstalten. Otto I. besiegte ihn 950 und zwang ihn zur Wiederherstellung der christlichen Stiftungen; Wenzeslav ward feierlich beigesetzt und sammt seiner Mutter Ludmilla als Märtyrer verehrt. Sein Nachfolger Boleslav II. der Milde seit 967 förderte das Christenthum; unter ihm erhielt die böhmische Kirche in Prag ein eignes Bisthum, mit Beistimmung Papst Johanns XIII., unter der Bedingung nicht slavonischen, sondern lateinischen Gottesdienstes. Regensburg mußte sich 972 fügen und ward entschädigt; der Sachse Diethmar, der das Slavische verstand, wurde erster Bischof; Papst Benedict VI. und Kaiser Otto I. bestätigten den Stuhl Prag, doch setzte letzterer es durch, daß er der Metropole Mainz untergeordnet ward. Seit 983 machte sich Bischof Adalbert um die Veredlung und Bildung des Volkes sehr verdient; er war zwar selbst Slave, aber, durch die Umstände genöthigt, Vertreter des deutschen Einflusses; deshalb hatte er von der nationalböhmischen Parthei viel zu leiden, und je nachdem der deutsche Einfluß siegte oder unterlag, wurde Adalbert vertrieben und wieder eingesetzt. Er selbst, wahrscheinlich der Rolle eines deutschen Aufpassers müde, weigerte sich jedesmal zurückzukehren; zuletzt gab er in der That sein Bisthum auf, und fand den Märtyrertod unter den Preußen 997. Erst nach 1083 gelang es dem Bischof Severus Ehegesetze und Heilighaltung der Festtage einzuführen. Eine Zeitlang hielt sich noch hier und da slavischer Gottesdienst, wurde aber später als ketzerisch verboten.

c) Polen. Dorthin kam das Christenthum von Böhmen aus, während dieses unter deutscher Herrschaft stand; Herzog Mjesco (Miecislav) heirathete 966 die böhmische Prinzessin Dombrowka und ließ sich taufen; den heidnischen Gottesdienst unterdrückte er mit Gewalt und schlug mit deutscher Hülfe seine Gegner, die sich mit den Heiden wider ihn verschworen, nieder. Nachdem er sein Volk christianisirt, errichtete er das Bisthum Posen, als Suffraganstuhl des Erzbisthums Magdeburg. Boleslav Chrobry erlangte es im Jahre 1000 mit Hülfe Papst Sylvesters II., daß Kaiser Otto III. Polen aus dem Reichsverbande entließ, worauf in Gnesen ein eigner Metropolitanstuhl errichtet ward. Wahrscheinlich leistete Boleslav dem Papst dafür einen jährlichen Zins. Unter seinem Sohne Miecislav stellte Kaiser Heinrich III. die deutsche Herrschaft in Polen wieder her; nach dessen Tode 1034 zerfiel das große polnische Reich; der deutsche Einfluß ward ganz vernichtet; das Heidenthum erhob sein Haupt, die Bischöfe und Geistlichen wurden verjagt; die polnische Kirche lag lange Zeit wüste, doch ging das Christenthum nicht ganz unter.

d) Ungarn. Pannonien war schon 504 durch Papst Symmachus dem Stuhle zu Lorch (Lauriacum) kirchl. untergeordnet worden; die barbar. Eroberung des Landes unterbrach dieses Verhältniß; Lorch ward zerstört und nach Passau verlegt. — Durch Handelsverbindungen mit dem griechischen Reiche wurden die südlichen Ungarn im 10. Jahrh. mit dem Christenthum wieder befreundet; um 950 sollen sich zwei ungarische (?) Fürsten, Bolosudes und

Gylas zu Constantinopel haben taufen lassen; letzterer nahm einen Mönch Hierotheus als Missionar mit, den der Patriarch Theophylactus von Constantinopel zum Bischof der Türken (Ungarn) ordinirte. (*Cedren.* hist. compend. ed. Bonn. II. 328. *Zonaras* ed. Bonn. II. 194.) — Nach der großen Niederlage der Ungarn am Lech 955 durch Otto I. trat Ungarn zu Deutschland in ein friedliches Verhältniß, es entstand ein reger Grenzverkehr, der dem Christenthum den Weg eröffnete. Alsbald machte Bischof Piligrim von Passau-Lorch, von Otto I., der 971—73 den Bischof Bruno als Gesandten nach Ungarn schickte, dazu aufgefordert, die Rechte seines Stuhles auf dieses Land geltend. Mit Bruno ging wahrscheinlich der Mönch Wolfgang von Maria-Einsiedeln dahin, dessen Einfluß, weil er nicht von ihm gesandt war, Piligrim mit Argwohn sah; er rief ihn deshalb schon 972 zurück, und verschaffte ihm zur Entschädigung das Bisthum Regensburg. An seiner Stelle sendete er eine Menge Missionare nach Ungarn, die in der Bekehrung des Volkes glücklich waren. Sogleich aber machte der Erzbischof von Salzburg ihm die ungarische Eroberung streitig; er ließ sich 973 von Papst Benedict VI. die Rechte seines Stuhls über sämmtliche Suffragane bestätigen und rechnete auch Ungarn zu seinem Sprengel; 974 erlangte aber Piligrim von Papst Benedict VII. eine Bulle (Mansi XIX. 49), die den Metropolitanverband Ungarns mit Salzburg aufhob und Passau-Lorch damit belehnte. Die beiden Bewerber stritten sich noch eine Zeitlang, bis Otto II. 977 für Salzburg entschied. Um diese Zeit scheint auch der Bischof Adalbert von Prag mit seinem Schüler Radla in Ungarn thätig gewesen zu sein; allein die Ungarn empörten sich unter Herzog Geysa (oder Dewix) und vertrieben sämmtliche deutsche Missionare. Geysa heirathete die Tochter des christl. Fürsten Gylas, Sarolta, und wurde dem Christenthum geneigt; er starb 997. Sein Sohn Waic heirathete Gisela, eine Verwandte Kaisers Otto III., die Tochter Herzog Heinrichs von Bayern, ließ sich taufen und nahm den Namen Stephan an. Er führte das Christenthum in seinem Lande ein und besiegte mit deutscher Hülfe seinen Mitbewerber Kupan, der mit der Heidenparthei einen Aufstand erregte; nun setzte er auf das Heidenthum Strafen, und suchte die wilden Sitten seines Volkes zu veredeln, indem er christliche Mönche und Cleriker aus Deutschland herbeizog. Auf Anrathen Sylvesters II. ernannte Otto III. Stephan zum Könige und entließ ihn damit aus dem Reichsverbande; Sylvester ertheilte ihm die Würde eines päpstlichen Vicars, mit dem Rechte, die Bisthümer in seinem Reiche zu besetzen, wofür Stephan sein Reich vom Papste zum Lehen nahm und einen jährlichen Zins entrichtete. Hierauf gründete er 10 Bisthümer und unterwarf sie der Metropole Gran; allein Sylvester, ohne Zweifel von der gewöhnlichen Politik Roms geleitet, in jedem größern Lande zwei Metropolen zu errichten, um eine durch die andere in Schach zu halten, ertheilte dem Bischof Anastasius oder Astricus von Colocza gleichfalls das Pallium und ernannte ihn zum Metropoliten Ungarns. 1003 eroberte Stephan Siebenbürgen und einen Theil der Wallachei, und führte auch hier das Christenthum ein; unter ihm hatte der Mönch Günther von Altaich, ein geborner thüringischer Graf, großen Einfluß, der zugleich ein Vertrauter Kaiser Heinrichs II. war. Stephan, der Gründer des ungar. Reichs, erhielt den ehrenden Beinamen des Heiligen; er starb 1038. Unter den folgenden Königen Andreas u. Bela, die in Kronstreitigkeiten verwickelt waren, versuchten die Heiden 1045 und 1060 Empörungen, wurden aber überwältigt.

e) Rußland. Dieses Land, das unter der normännischen Dynastie der Waräger stand, die mit Rurik ins Land gekommen war, wurde von Constan-

tinopel aus bekehrt, nachdem es durch Grenzkriege mit Ostrom das Christenthum kennen gelernt. Schon Photius erwähnt in einem Briefe 866 Missionsversuche unter den Russen. Die ersten wirksamen Anstalten trafen Kaiser Basilius Macedo und sein Patriarch Ignatius; bei einem Friedensschluß mit den russischen Fürsten Igor und Basilius 945 werden bereits christliche russische Soldaten erwähnt, und eine Kirche des heiligen Elias zu Kiew als Hauptsitz des Christenthums. Die russische Großfürstin Olga nahm 955 in Constantinopel den christlichen Glauben und den Namen Helena an; 959 wendete sie sich an Otto I. von Deutschland und bat um deutsche Missionare, unstreitig um den byzantischen Einfluß nicht zu mächtig werden zu lassen. Der später zum Erzbischof von Magdeburg erhobene Adalbert wurde abgesandt, und scheint eine Zeitlang, aber ohne nachhaltigen Erfolg, unter den Russen gewirkt zu haben. (*Regino* contin. ad ann. 959. Perz I. p. 624. Es ist durchaus kein Grund zur Vermuthung, daß dort statt Russi Rugi, Einwohner Rügens, zu lesen sei.) Olga's Enkel Wladimir ließ sich 980 taufen, nachdem er die altchristliche Handelsstadt Cherson oder Kerssan am Dnjepr erobert hatte; er nahm den Namen Wassily (Basilius) an, erzwang die Einführung des Christenthums, indem er die Götzenbilder zerstörte und sein Volk haufenweise im Dnjepr taufen ließ, errichtete Schulen und führte das cyrillische Alphabeth und dessen Bibelübersetzung ein. (*Zonaras* 16, 25. — *Theophan* contin. ed. Bonn. p. 342. — *Constantini* opp. ed. Bonn. I, p. 594.) Nach Wladimirs Tode 1019 folgte eine Periode gräßlicher Verwirrung; 12 seiner Söhne stritten um das Reich, bis Jaroslav dasselbe wieder vereinigte 1036—54. Er stellte das Christenthum wieder her, stiftete Klöster, Kirchen und Schulen, und ließ gute griechische theologische Schriften ins Slavische übersetzen. Als 1051 Theopemptus, Erzbischof von Kiew, ein geborner Byzantiner und treuer Anhänger des Patriarchen von Constantinopel starb, rief Jaroslav die Bischöfe seines Reichs zusammen, und zwang sie, einen gebornen Russen Hilarion zu wählen, ohne denselben in Constantinopel weihen zu lassen; so ward die russische Kirche unabhängig. Sein Sohn Isaeslav 1054—1077 setzte sein Werk fort; das Höhlenkloster Petschera zu Kiew, eine mönchische Colonie, ähnlich der des Berges Athos, wurde die Pflanzstätte der russischen Literatur und die Schule der russischen Geistlichkeit; aus ihr ging auch der erste russische Historiograph Nestor um 1173 hervor.

*Vita Constantini* c. translatione St. Clementis. Bolland. Mart. II, p. 19. (um 900.)
*Vita SS. Cyrilli et Methodii*, Bolland. Mart. II, p. 22.
*Vita Clementis* griech. ed. Pampereus. Wien 1802. (12—13. Jahrh.)
*Vita St. Ludmillae et St. Wenceslai* auct. Christ. de Scala. Bolland. Sept. V, p. 254. VII, 826. (um 1150.)
*Liber* de conversione Bojoariorum et Carentanorum (Freher. rer. Bohem. scriptt. p. 15.)
*Cosmas Pragensis* Chronicon. (Mencken I.)
*Gumperd* vita St. Wenceslai (um 970. Perz IV.)
*Bruno* vita St. Adalberti. (Perz IV.)
*Nestoris Chronicon.*
*Joh. de Thwrocz* Chronicon Hungar. (Schwandtner rerum Hungar. scriptt. I.)
*Othlo* vita Wolfgangi. (Perz IV.)
*Hartwig* vita St. Stephani. (Schwandtner I.)
*Stredowsky* sacra Moraviae hist.
Dobrowsky Cyrill. und Methodius, der Slaven Apostel. Prag 1823. — Mährische

Legende von Cyrill und Methodius. Prag 1826. — Palacky Geschichte von Böhmen. — Röpell Gesch. Polens. — Strahl russ. Kirchengeschichte. — Karamsin Geschichte des russ. Reichs. — *Fejer* codex diplom. Hungar. — Mailath Gesch. der Magyaren.

### 3. Die Slaven im germanischen Gebiete.

a) Die Wenden und Sorben an der Elbe, Saale und Havel. Einer Sage nach (Helmold chr. Sl. 1, 6.) wären bei diesen schon unter Kaiser Ludwig II. im 9. Jahrh. Mönche aus Corbei thätig gewesen. Bis 950 finden wir einzelne, ziemlich unfruchtbare Bemühungen der deutschen Grenzbischöfe; um dieses Jahr begab sich Boso, Mönch von St. Emmeran in Regensburg, unter sie, predigte slavisch und bekehrte Viele. Allein gereizt durch die steten Unterdrückungsversuche der Deutschen empörten sich die Wenden häufig, namentlich während der Ungarnkriege, und schüttelten mit dem politischen auch das kirchliche Joch ab. Heinrich I. und Otto I. besiegten sie in vielen Feldzügen und Schlachten; letzterer stiftete zu ihrer Bekehrung in den festen Grenzcastellen, die er anlegte, zugleich Bisthümer: 946 Havelberg, 949 Brandenburg zum Metropolitanverband von Mainz, 948 Olden- oder Altenburg unter dem mächtigen Wendenstamme der Obotriten, zu dem von Hamburg-Bremen geschlagen. 967 bestätigte Johann XVII. auf der Synode von Ravenna die Gründung von Havelberg und Brandenburg, und zugleich billigte er den Plan, eine eigne slavische Kirche mit der Metropole Magdeburg zu organisiren; Havelberg und Brandenburg sollten dieser zugewiesen, und die neuen Bisthümer Meißen, Merseburg, Zeitz gegründet werden. (Mansi XVIII, 509). Allein die Bischöfe von Halberstadt, zu dessen Gebiet Magdeburg gehörte, und Mainz widerstanden so hartnäckig, daß erst nach beider Tode, 968, die neue Organisation ins Leben trat. Auch Posen wurde dem Erzbisthum Magdeburg untergeordnet. Der erste Erzbischof ward Adalbert, ein Franke aus Trier, der in Rußland ohne großen Erfolg missionirt hatte; Boso erhielt das Bisthum Merseburg. Neue Bedrückungen von Seiten der Deutschen verursachten den großen Wendenaufstand unter Mistiwoi (Mistui) 983, in welchem alle christliche Stiftungen zerstört wurden. Dessen Sohn, Mistiwoi oder Uto, scheint unter sächsischer Oberhoheit gestanden zu haben; er übergab seinen Sohn Gottschalk den Sachsen, wahrscheinlich als Geißel, und wollte eine Verwandte des sächsischen Herzogs Bernhard heirathen; allein ein Aufstand der lausitzer Wenden verjagte ihn; die sämmtlichen Slaven standen nach Otto's II. Niederlage bei Squillace gegen die Sachsen unter den Waffen. Mistiwoi ward 1030 ermordet. Sein Sohn Gottschalk entkam der sächsischen Aufsicht und stellte sich an die Spitze seiner Landsleute, mit denen er verheerende Einfälle in Norddeutschland machte. Von den Sachsen gefangen, ward er mild behandelt, und lebte eine Zeitlang in England. 1035 erscheint er aufs Neue als Schwiegersohn des Königs Sveno von Dänemark und als eifriger Christ; seit 1047 huldigten ihm fast alle wendischen Stämme und er stiftete ein großes christliches slavisches Reich; in Verbindung mit dem Erzbischof Adalbert von Bremen rief er Geistliche und Missionare herbei, predigte selbst, schuf eine slavische Liturgie, und gründete Kirchen und Klöster zu Lübeck, Oldenburg, Ratzeburg, Lenzen, Mecklenburg. Unter der Masse herbeiziehender Missionare waren leider nur wenige tüchtige; das Bekehrungswerk ging sehr langsam; noch Ende des 11. Jahrh. war im Erzbisthum Hamburg-Bremen der slavische Götzendienst sehr mächtig, und Bischof Unwan konnte ihn nicht bewältigen (Ad. Brem. h. e. 2, 46). — 1066 gelang es den Heiden,

wieder die Oberhand zu gewinnen; Gottschalk wurde nebst einem seiner thätigsten Missionare, Eppo, auf den Götzenaltären geschlachtet, die meisten Christen wurden ermordet, und aufs Neue die germanischen Grenzprovinzen furchtbar verheert. Unter Kruko 1066—1105 herrschte das Heidenthum. Gottschalks Sohn, Heinrich, besiegte diesen mit Hülfe christlicher Fürsten, und stiftete ein zweites, umfassendes christliches Wendenreich; er starb 1121. Mit dem Tode seines Sohnes Knut 1131 zerfiel auch dieses wieder. Die christlichen Fürsten, namentlich Albrecht der Bär von Brandenburg und Heinrich der Löwe von Sachsen unterjochten nach und nach die sämmtlichen Wendenstämme; der tapfere Obotritenfürst Nielot, an der Spitze der heidnischen Parthei, wehrte sich verzweifelnd, erlag aber nach langem Kampfe; in die entvölkerten Gegenden drangen deutsche Colonisten ein, welche die Wenden zu Knechten und Leibeignen (Sclave = Slave) machten und die Herrschaft des Christenthums befestigten. — Als Glaubensboten wirkten unter den Elbeslaven Bischof Benno von Meißen, gest. 1106; und unter den nördlichen Stämmen Vicelin, gebildet zu Paderborn und Paris, von Adalbert von Bremen zu König Heinrich gesendet. Ihm gelang es durch liebevolle Belehrung Viele zu gewinnen; s. 1126 lies er sich auf dem bremischen Grenzdorfe Faldera (heute Neumünster) nieder, und gründete dort im Kloster Seegeberg eine Art Seminar für wendische Missionare. Von Kaiser Lothar II. unterstützt, aber oft durch Einfälle der Heiden gestört, wirkte er eifrig fort, und mit ihm der Abt Dittmar vom Kloster Högelsdorf. Erzbischof Hartwig von Bremen ernannte den Vicelin 1148 zum Bischof von Oldenburg, doch hemmte dies, wegen schwieriger Lehensverhältnisse mit Herzog Heinrich dem Löwen, eher seine Thätigkeit. Er starb 1154. Vicelins Nachfolger, Gerold, fand, als er 1156 aus Italien, wohin er, um mit päpstlicher Hülfe die Lehensverhältnisse seines Bisthums zu ordnen, gezogen war, zurückkehrte, Oldenburg zerstört. Durch kluge Ueberredung und das Versprechen, den Slaven gleiche Rechte mit den Sachsen zu verschaffen, gewann er die ersten für das Christenthum; auf einer Zusammenkunft zu Oldenburg zeigte sich auch Heinrich der Löwe geneigt, auf sein Lehensrecht gegen einen jährlichen Zins zu verzichten; allein der Druck des Herzogs lies keine recht gesegnete Wirksamkeit aufkommen.

*Erectio* eccles. Magdeb. (Meibom. rer. germ. scriptt. I. — F. C. Kruse St. Vicelin. — Wiggers Kgsch. von Mecklenburg. — Spieker Kirchen- und Reformationsgesch. der Mark Brandenburg.

b) Preußen. Die ersten Glaubensboten, Bischof Adalbert von Prag in der Gegend von Danzig, 997, und der Mönch Bruno 1009 wurden Märtyrer, ohne etwas wirken zu können. Bruno, mit dem Beinamen Bonifacius, aus einem gräflichen Geschlechte von Querfurt, Hofkaplan Ottos III., wurde von Sylvester nicht nur zum episcopus regionarius, sondern, um die zu hoffende preußische Kirche auch gleich von Deutschland unabhängig, unmittelbar unter Rom zu stellen, wider den kirchlichen Gebrauch zum Erzbischof ernannt und mit dem Pallium von Rom entlassen. Er nebst 18 Gefährten wurde 1009 ermordet. Erst 1207 wagte es ein Abt, Gottfried vom Kloster Lukina in Polen, mit dem Mönche Philipp, dort zu predigen; er bekehrte mehrere Volkshäupter. Mehr wirkte seit 1210 ein Mönch Christian aus dem Kloster Oliva bei Danzig, von Innocenz III. abgeordnet; die preußische Mission ward unter die Aufsicht des Bisthums Gnesen gestellt; Christian zum ersten preußischen Bischof ordinirt 1215. Durch die Unterjochungsversuche der Herzöge von Polen und Pommern gereizt, empörte sich das Volk, und konnte

erst 1283 nach langen Kriegen durch die vereinigten Ritterorden der Schwertbrüder und Deutschritter besiegt werden. Papst Innocenz IV. theilte 1243 Preußen in 4 Bisthümer, Culm, Pomesanien, Ermeland und Samland. Alsbald wollte Hamburg-Bremen die Herrschaft über diese an sich ziehen, allein Gregor IX. ertheilte den Rittern das Recht des Patronats und der Bischofswahl, und nahm die Provinz unter unmittelbare römische Aufsicht. Friedrich II. erklärte die Preußen für reichsfreie Leute; die Christen unter ihnen erhielten Erb- und Heimathsrecht und abgesonderten Gerichtsstand durch den päpstlichen Legaten 1249. Nun drang das Christenthum durch und schlug feste Wurzeln.

*Petri de Dusburg* (um 1336) Chron. Prussiae, ed. Hartknoch. Jen. 1679. 4.

c) Pommern. Die polnischen Herzöge suchten diese wendische Nation von sich abhängig zu machen, und zugleich zu christianisiren; seit 997. Die ersten Versuche hatten so gut wie keinen Erfolg. Um 1000 gründete Herzog Boleslav ein Bisthum zu Colberg, das aber bald wieder einging. Erst 1121 gelang es Boleslav III., den pommerschen Herzog Wratislav abhängig zu machen; und 8000 Pommern in die Grenzplätze seines Landes in christliche Nachbarschaft zu versetzen. Er entwarf auch einen Plan, das Volk im Ganzen zu bekehren, aber alle polnischen Missionare, die er sandte, wurden Märtyrer; Mönche waren überhaupt wenig geeignet, weil das reiche, lebensfrohe Volk für ihre Heiligkeit und Ascese keinen Sinn hatte und sie verachtete. So erging es einem spanischen Bischof Bernhard, der nicht viel wirkte, und endlich wegen Zerstörung einer heidnischen Bildsäule aus dem Lande geschafft wurde. — Mehr wirkte Bischof Otto von Bamberg, ein Günstling Herzogs Wladislav von Polen und Kaiser Heinrichs IV. von Deutschland, der ihm das Bisthum Bamberg verlieh. Hier machte er sich durch seinen Eifer um den Religionsunterricht und sein faßliches deutsches Predigen sehr beliebt. Seine Sparsamkeit setzte ihn in Besitz großer Summen, und als ihn Herzog Boleslav von Polen aufforderte, die Mission unter den Pommern zu unternehmen, zog er, von Papst Honorius II. geweiht, 1124 dorthin mit großer bischöflicher Pracht, um auf das sinnliche Volk Eindruck zu machen, obgleich er für seine Person ascetische Einfachheit sehr liebte. Er nahm reiche Geschenke mit, und sein ehrwürdiges Wesen, seine Liebe, sein Eifer, seine begeisterte Predigt, seine Freudigkeit in Todesgefahr machten den Herzog Wratislav dem Christenthum geneigt; er gestattete die Anlegung von Kirchen in Cammin, Stettin, Wollin, Clodona, Colberg, und die Errichtung eines Bisthums zu Julin, dessen erster Bischof ein polnischer Priester, Adalbert, ward. — 1128 machte Otto eine zweite Missionsreise, reich mit Geschenken und mit Getreide versehen; auf dieser gründete er eine Kirche zu Demmin, und bewog auf dem Landtage zu Usedom die pommerschen Stände, das Christenthum zu dulden. Ferner gewann er die wichtigen Städte Wollin und Gützkow und das wieder abgefallene Stettin. Eine Landung auf Rügen mußte er aufgeben. Ein großer Uebelstand war der Mangel an Unterrichtsbüchern in der Volkessprache, an Geistlichen, die diese verstanden, und besonders der Umstand, daß sich viele Deutsche herbeidrängten, die die Wenden verachteten und eine Spannung zwischen den Nationalitäten herbeiführten. Rügen, der Hauptsitz des nordischen Götzendienstes, wurde 1168 vom König Waldemar von Dänemark unterjocht; er und sein kriegerischer Bischof Absalom von Roeskilde bekehrten das Volk auf eine ziemlich äußerliche Weise; dänische Geistliche vollendeten die Christianisirung.

*Vita B. Ottonis* lib. III. (Canis. loctt. antt. III, 2, 35.)

*Andreae* (abb. Bamb.) de vita Sti Ottonis libri IV. ed. Val. Jaschius. Colb. 1681.
*Busch* Memoria Ottonis etc. Jenae 1628. 4.
Kanngießer Bekehrungsgesch. der Pommern zum Christenthum. Greifsw. 1824. 8.
Estrup Absalom, Bischof v. Roeskilde ꝛc. übers. v. Mohnike. (Illgen Zeitschr. für hist. Theol. 1832. 1. St.)

d) Letten und Liſen. Die däniſchen Könige machten die erſten Verſuche, das Chriſtenthum gewaltſam unter den Liſen einzuführen; ſie ſcheiterten an dem Haſſe des Volkes gegen ſeine Unterdrücker. Zunächſt kam dieſes durch Handelsverbindungen in friedlichen Verkehr mit chriſtlichen Völkern; bremiſche Kaufleute ließen ſich ſeit 1158 mit ihm in Verbindungen ein; ihre Schiffe beſuchten häufig die Düna, und dort erhielten ſie die Erlaubniß, Handelsniederlaſſungen zu gründen. Ein ehrwürdiger Prieſter, Meinhard, aus dem von Vicelin gegründeten Kloſter Seegeberg ſchloß ſich in hohem Alter 1186 an eine ſolche Handelsexpedition an, und erhielt vom Fürſten Wladimir v. Plozk Erlaubniß, den Liſen zu predigen; er erbaute die erſte Kirche zu Yrküll bei Riga, wo bereits eine däniſche Burg und Colonie ſtand. Auch gelang es ihm, das Vertrauen des Volkes zu erwerben, namentlich als er deſſen kriegeriſche Unternehmungen gegen die heidniſchen Letten leitete, und ihnen die Schanz- und Befeſtigungskunſt lehrte; er erbaute ſelbſt zwei Feſtungen zu Yrküll und Holm. Viele, ſelbſt Angeſehene, ließen ſich taufen; Erzbiſchof Hartwig von Bremen ordinirte Meinhard 1188 zum Biſchofe der Liſen, und ſandte ihm einen Ciſtercienſermönch, Theoderich, zu Hülfe, der ſich als Miſſionar zu Thoreida niederließ. Die Bekehrung des Volkes war aber nicht nachhaltig; beide kamen häufig in Lebensgefahr; Meinhard † 1196. Sein Nachfolger war Berthold, Abt des Ciſtercienſerkloſters zu Loccum; er kam freundlich und mit der Abſicht, nur durch das Wort zu wirken; allein, als ihm die Heiden heimlich nachſtellten, verlor er die chriſtliche Geduld und kehrte mit einem Kreuzheer, das Papſt Cöleſtin III. zuſammengerufen, nach Livland zurück. Die Liſen wurden 1198 geſchlagen, Berthold ſelbſt aber blieb in der Schlacht; chriſtliche Prieſter wurden dem Volke aufgedrungen; ſobald aber das Kreuzheer das Land verlaſſen hatte, fielen die Liſen wieder ab, tödteten die Chriſten und zerſtörten die Kirchen. Ein neues Kreuzheer führte der neue Biſchof Albrecht von Apelbern, Canonicus aus Bremen, herbei; nach erfochtenem Siege erbaute er 1200 die Stadt Riga, befeſtigte ſie, und verlegte zu größerer Sicherheit dorthin das Bisthum. Da er aber ſtets Krieger halten mußte, gründete er den ordo fratrum militiae Christi, (Gladiferi, Schwerdtbrüder) 1202. Unter ihm hatte eine geſegnete Wirkſamkeit im Volke der Mönch Sigfrid, Prieſter zu Holm, † 1202. Mit Hülfe der Schwerdtbrüder beruhigte der Biſchof durch einen 20jährigen Krieg ſein Land, und eroberte Eſthland und Semgallen, wo er das Bisthum Dorpat ſtiftete; 1230 unterwarf ſich Curland aus Furcht; ein Prieſter Hildebrand zu Thoreida erwarb ſich das Vertrauen des Volkes der Liſen, und bewog ſie, das Fauſtrecht abzuſchaffen und eine geordnete Verfaſſung anzunehmen. Um die Heiden zu gewinnen, ließ der Biſchof oft heilige Schauſpiele aufführen; um 1200 bekehrten ſich auch die Letten in Litthauen. — Ein Legat des Papſtes Honorius III., Biſchof Wilhelm von Modena, inſpicirte und ordnete 1224 die neue Kirche.

*Henrici Letti* (13. Jahrh.) Origg. Livon. sacr. et civil. ed. Gruber. Fr. et Lips. 1740. fol.

# Cap. II.

## Ausbreitung des Christenthums außerhalb Europas.

### §. 92.

### Asien.

Am günstigsten für die Missionsthätigkeit in Asien war die Lage der Nestorianer im östlichen Asien, wo ihre Gemeinden weit zerstreut waren; sie kannten nicht nur Sitte und Sprache, sondern wurden auch von den Fürsten Asiens begünstigt. Bis ins 9. Jahrh. hatten sie noch blühende Schulen zur Bildung ihrer Geistlichen, die später freilich, und mit ihnen die theologische Bildung, erloschen. In ganz Asien streiften nestorianische Geistliche umher, auch an den Fürstenhöfen, aber es fehlte ihnen aller Gehalt, sie waren meist missionirende Abentheurer; sie hielten es für hinlänglich, die Leute äußerlich zu christlichen Ceremonien zu bekehren. Ueber ihren Erfolg machten sie meist viel Lärm ohne hinlänglichen Grund. Im 12. Jahrh. verbreitete sich im Occident eine Sage, es sei den Nestorianern gelungen, einen mächtigen asiatischen Fürsten zu bekehren, der den Namen Johannes führe und als Priesterkönig über ein großes christliches Reich herrsche. Jedenfalls ist darunter die Landschaft Kerait in der Tatarei, nördlich von Sina, mit der Hauptstadt Karakorum gemeint. Bekehrt durch nestorianische Kaufleute, soll sich deren Fürst an den nestorianischen Patriarchen Ebed-Jesu in Maru gewendet haben, der ihm Diaconen und Kirchengeräthe schickte, und ihn zum Presbyter ordinirte. Die Mönche und Geistlichen aus dem Morgenlande (so der Bischof von Gabula, der 1145 als Gesandter zu Papst Eugen II. kam) fabelten viel von seiner Macht; Gesandte dieses Fürsten erschienen sogar in Rom, um Verhandlungen mit dem Papste anzuknüpfen (unter Alexander III.), es ist aber nicht sicher, ob sie nicht Abentheurer waren. Unter dem dritten Nachfolger des Johannes machte Dschenchiskhan dem Reiche ein Ende, 1202.

*Assemani* bibl. orient. III, 2, p. 484. (Brief des Ebed-Jesu an einen nestorian. Katholikus Mariš) — *Baron.* ad ann. 1177.

Die Mongolen selbst hatten keinen Glauben, als den an ein göttlich Wesen; daher konnten sich Viele von ihnen zum Christenthum bekennen, ohne gestört zu werden; nestorianische Priester, die unter ihnen herumstreiften, konnten Einiges wirken, und selbst mongolische Fürsten scheinen Christen geworden zu sein, namentlich wenn ihre politische Stellung dem Muhammedanismus gegenüber einen Anschluß an das Christenthum, das durch die Kreuzzüge ihnen nahe gerückt war, räthlich machte. Als die mongolischen Heere unter Octaikhan den Osten Europas überschwemmten, sandte Papst Innocenz IV. eine Gesandtschaft an diesen 1245 (4 Dominicaner und 3 Franziskaner), um ihn von Angriffen auf die christlichen Völker abzumahnen und zum Christenthum einzuladen. (An der Spitze der Gesandtschaft stand ein Mönch Ascelin. Einer der Gesandten, Simon von St. Quentin, lieferte einen Bericht; in Vincentius Bellovac. spec. histor. 31, 40; ein anderer Bericht von dem Franziskaner Joh. de Plano Carpini ib. 31. [ed. d'Avezac Paris 1838]). Da sich diese den Gebräuchen der Mongolen nicht fügten, konnten sie nichts wirken, und wurden höhnend abgewiesen. Octai's Nachfolger, Gajuk, war den Christen nicht ungünstig, er soll selbst dem Christenthume nahe gestanden haben. Die

Kreuzzüge führten mannichfache Berührungen mit den Mongolen herbei; Ludwig IX. von Frankreich, der von der Geneigtheit ihrer Fürsten zum Christenthume gehört hatte, sandte 1253 eine Gesandtschaft mit Geschenken an sie, bei welcher sich der fromme Franziskaner Wilhelm v. Rubruquis (Ruisbroek) befand. Dieser traf viele Nestorianer, selbst in Hofämtern beim Fürsten Sartach, und viele Mongolen, die christliche Gebräuche mitmachten, aber bei Fürsten und Volk große Unwissenheit. Er hielt 1253 eine vom Khan angestellte Disputation mit den Götzendienern und Muhammedanern; konnte aber, da sie auf die Hauptsache nie eingingen, nichts ausrichten. In Persien, das seit 1258 ein eigenes mongolisches Reich bildete, hielt sich der Nestorianismus, und wurde unter Khan Hulagu, der eine Nestorianerin zur Frau hatte, und seinen Nachfolgern, die viel in Berührung mit Byzanz und den europäischen Fürsten kamen, sogar begünstigt. Als aber der Papst, diese Gunst benutzend, abendländische Mönche dahin sandte, ward die Eifersucht der Nestorianer und Muhammedaner rege, und es kam zu blutigen Verfolgungen. Im 14. Jahrh. siegte der Islam daselbst über das Christenthum. Im mongolischen Hauptreiche Sina setzte sich der Lamaismus mit seiner Hierarchie fest; doch ehrte dessen Stifter Cublaikhan alle Religionen, besonders auch das Christenthum. Er sandte selbst Gesandte an den Papst und bat um wohlunterrichtete Leute. Gregor X. sandte ihm 1274 2 Dominicaner, welchen der 16jährige Marco Polo aus Venedig sich beigesellte. Ende des 13. und 14. Jahrh. wirkte daselbst mit Erfolg, von Nicolaus V. gesandt, der Franziskaner Johannes de Monte Corvino, der 1291 von Persien nach Ostindien ging und bis China vordrang, wo er sich in Cambalu (Peking) niederließ. Anfangs allein, später mit europäischen Gehülfen, gründete er eine Gemeinde von 6—7000 Christen; der Papst Clemens V. ernannte ihn 1305 zu seinem Legaten und zum Erzbischof von Cambalu.

Relation des voyages en Tartarie de Fr. Guillaume *de Rubruquis*; ed. Bergeron. Par. 1634. 3. Bd. 8.

*Marco Polo* de regionibus orientalibus libr. III. Colon. 1671. 4.

*Mosheim* hist. eccl. Tartarorum.

## §. 93.

## Africa.

Obgleich die Kreuzzüge überhaupt den Verkehr zwischen Europa und Africa beförderten, so doch nicht den christlichen; im Gegentheil setzte sich Religionshaß immer fester, und das lasterhafte Leben vieler Kreuzfahrer schadete dem Christenthume und hinderte dessen Verbreitung. Einen Missionsversuch in Africa machte Franciscus von Assisi, als Ludwig IX. von Frankreich 1219 Damiette belagerte; allein ohne Erfolg. Eine merkwürdige Erscheinung ist Raimundus Lullus, geb. auf Majorka 1236, nach einem ziemlich leichtsinnigen Jugendleben plötzlich erweckt und zum glühendsten Eifer für die Ausbreitung des Christenthums angespornt. Zunächst beschäftigte ihn der Gedanke einer ars major oder generalis: er wollte die Wahrheiten des Christenthums auf wissenschaftlichem Wege Allen so einleuchtend machen, daß kein Zweifel daran bestehen könnte. Darüber schrieb er mehrere Werke, und um ihre Kraft an den Muhammedanern zu erproben, übersetzte er sie ins Arabische. König Jacob von Majorka und Minorka gründete auf seine Bitten ein Kloster, worin immer 13 Franziskaner Arabisch lernen sollten, um als Missionare unter die Araber

zu gehen. 1291 oder 92 begab er sich selbst nach Tunis, und versammelte die muhammedanischen Gelehrten, um mit ihnen zu disputiren und sie zu bekehren. Er ward eingekerkert und entkam mit Mühe dem Tode. Als er den Papst nicht für die Mission begeistern konnte, versuchte er sein Heil mit den Juden und Muhammedanern auf Majorka, dann begab er sich nach Cypern, um die schismatischen griechischen Partheien zur Orthodoxie vermöge seiner ars major zu bekehren. 1306—7 ging er wieder nach Africa in die Stadt Bugia, wurde aber alsbald deportirt. Nachdem er noch in Pisa versucht hatte, einen Ritterorden zur Bekämpfung der Saracenen zu stiften, ging er 1314 wieder nach Africa, und wurde 1315 in Bugia gesteinigt.

*Jac. a Vitriaco* hist. occident. c. 32.

*Vita Raym. Lulli*, Bolland. Juni V, 661.

## Anhang.

### §. 94.

### Die Juden.

Im Abendlande hatten die Juden viel von dem Fanatismus und der Habsucht der Christen zu leiden; durch Grausamkeiten gegen die Christen, die man ihnen aufbürdete, suchte man das Volk gegen sie aufzuregen, und zu Hunderten wurden sie oft in großen Städten verfolgt und gemordet, ohne daß die Bessergesinnten wagten, sich ihrer anzunehmen, weil man alsbald auf Bestechung von Seiten der Juden schloß. Selbst Bernhard von Clairvaux konnte, als er 1146 den Kreuzzug predigte, nicht hindern, daß die Kreuzfahrer, von einem Mönche Rudolf fanatisirt, zunächst die Juden würgten. Die Päpste nahmen sich zuweilen der Juden an, so Gregor VII. und Innocenz III. 1199 in einer eignen Verordnung, ihrer zu schonen; die Päpste sorgten auch für die zum Christenthum Uebertretenden. Als die Juden 1236 in Frankreich verfolgt wurden, schützte sie Gregor IX., und Innocenz IV. verlieh 1248 den deutschen Juden einen Schutzbrief. Ein Hauptanstoß für die Juden war die Heiligen- und Bilderverehrung. Einzelne fromme Geistliche und Mönche, z. B. ein Prämonstratensermönch Hermann, ließen sich in Streit mit ihnen ein, aber selten ließ es der rohe und unzeitige Eifer der Laien zu ruhiger Auseinandersetzung kommen.

*Gisleberti* (um 1100 Abt von Westminster) disputatio Judaei c. Christiano de fide Christiana (opp. Anselmi Cantuar. ed. Gerberon. p. 512).

*Bernhardi* Claraev. ep. 363. — Innoc. III. epp. II, 234. 302.

*Raynaldi* ann. ad ann. 1236 §. 48. ad ann. 1248 §. 84.

*Vita Hermanni* ed. Carpzov (hinter Raimundi Martini Pugio fidei).

# Abschnitt II.

Organisation der Kirche im Innern, wie dem Staate gegenüber.

## Cap. I.

Geschichte des Papstthums.

### §. 95.

### Form und Idee des Papstthums.

Nachdem die christliche Kirche in der vorigen Periode sich hauptsächlich hinsichtlich des Dogma's festgesetzt, und nach Innen sich geordnet hatte, tritt in dieser Periode ihre Thätigkeit nach Außen, besonders in Betreff der Verfassung und des Verhältnisses zum weltlichen Staate, in den Vordergrund. Durch die Vollendung ihrer Verfassung und die Concentration der kirchlichen Gewalt im Papstthume nahm sie im Mittelalter die bedeutende Stellung ein, die ihr nicht nur in religiöser Hinsicht, sondern auch in Gestaltung der staatlichen Verhältnisse einen so mächtigen, tief eingreifenden Einfluß verlieh. Alles hing für sie ab von der Verwirklichung der Idee, nach welcher die Kirche als ein eng gegliederter Organismus unter einem alles zusammenhaltenden Haupte stand; dann erst, wenn diese gelungen war, konnte sie von der weltlichen Macht sich unabhängig machen, und als Organ für die Um- und Weiterbildung aller menschlichen Verhältnisse darstellen. Ja durch ihre wohlgeordnete, enggegliederte Einigung gelang es ihr sogar, sich über die weltliche Macht zu erheben, und die erste Stimme in allen Verwicklungen der kirchlichen und weltlichen Politik zu behaupten.

Einen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung des Papstthums hatte die allmählige Trennung des Orients vom Occidente, welche in dieser Periode zu Stande kam; zwar entzog diese einen bedeutenden Theil der Christenheit der Oberherrschaft Roms, aber sie gab auch den Päpsten Gelegenheit, ihre ganze ungetheilte Thätigkeit dem Occident zuzuwenden, und im Abendlande die Idee einer theokratisch-monarchischen Verfassung zu verwirklichen, während die orientalische Kirche unter dem Drucke der Cäsareopapie zu keiner lebenskräftigen Entfaltung gedieh. Mächtig fördernd war in dieser Beziehung für Rom seine Unabhängigkeit von Byzanz, sein Anschluß an das Frankenreich, und später an das jugendlich aufstrebende, eine Weltmonarchie beabsichtigende Deutschland. Zwei große Kämpfe gestalteten sich sonach in unserer Periode; die Landeshierarchie, repräsentirt durch die Metropoliten, strebte sowol ihre Unabhängigkeit vom Staate als vom Papstthume, von ersterem in kirchlichen, von letzterem in politischen Angelegenheiten aufrecht zu erhalten; sie wurde gegen den Staat vom römischen Hofe, gegen den Papst von der weltlichen Macht unterstützt; unterlag aber, als Rom und die weltlichen Monarchen sich zu ihrer Unterdrückung einigten, zuletzt den verbundenen Gegnern; gegen Ende der Periode hat sowol Rom seinen kirchlichen Concentrationsplan mit Beseitigung der kirchlichen Mittelbehörden des Metropolitan- und Bischofsstandes, als der Staat seinen weltlichen mit Beseitigung der kirchlichen und weltlichen Vasallenmacht durchgesetzt. Roms Absichten und Ansprüchen arbeiteten die Fürsten selbst in

die Hände; theils durch ihre Uneinigkeit der geschlossenen Phalanx der römischen Kirche gegenüber, theils dadurch, daß sie die Papstmacht zu ihren Zwecken zu benutzen suchten, ohne zu bedenken, daß die Concessionen, die sie derselben machen mußten, zu ihrem eignen Nachtheile ausschlagen konnten und mußten; dazu kam die Schwäche einzelner Kaiser und Könige zu Zeiten, wo energische, thatkräftige Päpste auf Roms Stuhle saßen, die mit gewandter, zuweilen auch schlauer Politik alle Blößen des Gegners benutzten; solche Schwächlinge schadeten der Fürstenmacht weit mehr, als einzelne Zeiten der Schwäche und Verdorbenheit dem Papstthume, weil man sich vielmehr daran gewöhnt hatte, in Betreff des letzteren die Person vom Amte zu scheiden, als in Betreff des Fürstenthums, und weil selbst die schlechtern Päpste den nach Unabhängigkeit ringenden Völkern und Nationalitäten ihren Beistand angedeihen ließen. Denn die Politik Roms war im Allgemeinen bis auf Innocenz IV. eine gesunde, zweck- und zeitgemäße. Sie wollten zwar ein Kaiserthum als Repräsentation der weltlichen Gewalt und der Einheit der christlichen Völker; aber daneben möglichste Freiheit nnd Unabhängigkeit der einzelnen Nationalitäten; eine christliche Staatenfamilie mit einem Oberhaupte, das aber in die innern Angelegenheiten der einzelnen Völkerschaften nicht tyrannisch eingreifen konnte, sie widersetzten sich daher der Vereinigung national verschiedener Stämme unter einem Fürsten. In kirchlicher Beziehung sollte jede Nationalität unmittelbar unter Rom stehen, die Vermittlung eine kräftige Landeshierarchie übernehmen, und kein Land einem fremden Metropolitanverbande unterthan sein. Erst seit die Päpste die Gewalt der Landeshierarchie zu brechen suchten, und ihren Einfluß an die Stelle eines nationalkirchlichen schoben, sinkt ihre Macht von Jahre zu Jahre, und tritt Haß gegen die römische Kirche überwiegend hervor. So lange Rom bei einer besonnenen Politik verharrte, hatte es in kirchlichen Dingen die Landeshierarchie größtentheils auf seiner Seite, namentlich in den neugewonnenen christlichen Kirchen, während der Clerus der altchristlichen Länder, der sich mit Rom in Betreff des Alterthums messen konnte, z. B. Italiens, Frankreichs und Griechenlands, einen größern Unabhängigkeitssinn bewies, und oft mit Rom bittere Kämpfe führte. Sobald aber Rom sich zum Werkzeug einer, die Macht anderer Nationalitäten verletzenden, Nationalpolitik hergab, finden wir den Clerus der bedrohten Länder stets auf der gegenrömischen Seite.

Durch seinen Anschluß an das Frankenreich gewann Rom zunächst gleiche Rechte mit den übrigen Landesbischöfen, und den anerkannten Rang des ersten Metropoliten des römischen Kaiserthums. Wie die übrigen Kirchen erhielt es Landbesitz, und zwar größeren, als alle anderen; der fränkische Thron behielt sich aber ausdrücklich die Oberherrschaft vor, und führte neben der fränkischen Krone auch den Titel eines Königs von Italien und eines römischen Kaisers. Als solcher übte der Kaiser alle Lehensrechte in Rom aus, setzte den Papst in seinen Landbesitz ein, verlieh ihm die Würde und Rechte eines römischen Patricius, und belehnte ihn mit den Einkünften und der niedern Gerichtsbarkeit; auch behielt sich die Krone ausdrücklich das Recht vor, die jedesmalige Wahl und Ordination eines Papstes zu prüfen und zu bestätigen. Der Papst mußte den Vasalleneid leisten, seine Beamten und das Volk den Unterthaneneid; die Krone übte das Recht der Gesetzgebung und der höhern Gerichtsbarkeit durch missi dominici, und entschied durch ihre Capitularia kirchliche wie weltliche Rechtsfälle im römischen Gebiet, wie in allen andern Sprengeln; selbst über den Papst setzten die Kaiser entscheidende Gerichtshöfe nieder. Noch galt als Einigungspunct der von einander unabhängigen, unter einander gleichen Metropolen des Reichs die öcumenische Synode, die selbst gegen den Papst entscheiden

konnte; sowie durch diese die Einheit der Verfassung, so war die Einheit der Lehre durch die kirchliche Tradition hinlänglich sicher gestellt; die Bischöfe, selbst mächtige Reichsstände, die bei streitigen Fragen ein Gewicht in die Wagschale legten, fühlten das Bedürfniß eines sie schützenden und zusammenhaltenden Hauptes nicht. Doch war es bereits Sitte, in Fällen, in welchen die vorhandenen Gesetze nicht zureichten oder Zweifel über deren Auslegung war, sich an Rom zu wenden, aber nicht als entscheidende Richterin, sondern als Bewahrerin der apostolischen Tradition im Occidente. Auch hielt man sich durchaus an Roms Entscheidungen nicht gebunden; es war Einholung eines Raths, nicht eines Richterspruchs; Roms Erlasse unterlagen so gut, wie die der übrigen Landesbischöfe der kaiserlichen Sanction.

Die Trennung des Reichs Karls des Großen kam Rom sehr zu statten; es wurde dadurch der Landeshierarchie entnommen, und über die Hierarchie der einzelnen Länder als das gemeinsame Kirchenhaupt hinausgerückt; die einzelnen Fürsten, deren jeder nach der Oberherrschaft strebte, suchten an Rom einen Verbündeten, und man gewöhnte sich daran, die Kaiserwürde von der römischen Sanction abhängig zu machen; die Krönung, welche Karl der Große und Ludwig der Fromme vom Papste als Vasallenpflicht forderten und fordern konnten, ward ein Vorrecht des römischen Stuhls, eine Wohlthat, um die die Fürsten buhlten; sein Ausspruch galt als entscheidend, indem es nur dem von ihm anerkannten die Kaiserkrönung zu ertheilen pflegte; das, was anfangs nur höhere Sanction eines als bestehend anerkannten Rechts war, erhielt den Character einer feudalen Uebertragung, mit welcher das Recht erst begann. Diese Trennung in Nationalitäten wußten die Päpste auch trefflich zu benutzen, indem sie die eine als Gegengewicht gegen die andern brauchten, und dahin strebten, Italien in ein von Frankreich, wie Deutschland unabhängiges Reich unter päpstlicher Hoheit zu verwandeln; sie widersetzten sich daher stets, und stets mit Erfolg der Wiederherstellung eines Kaiserthums im Sinne Karls des Großen. So wurde das Papstthum aus einem Vasallen der Krone ein Rival, eine berechtigte Macht, mit der die Krone Verträge schloß, und die für ihre Anerkennung Bedingungen setzen konnte. Uebrigens war es für jene Zeit ein Glück, daß die Kirche in ihren Vertretern solche Macht und solches Ansehen genoß; denn gegen die Rohheit und Tyrannei, wie gegen die unersättliche Herrschsucht und Kriegslust mächtiger Fürsten, war kaum ein anderer Zügel gegeben, als die Macht der Kirche, der Vertreterin der Sitte, des Gesetzes, der Zucht, des Friedens, der Freiheit (— das eine der zwei von Gott geordneten Schwerdter —). So lange Rom als solche handelte, war sein Glücksstern stets im Steigen, und seine Bischöfe konnten selbst den gewaltigsten Gegnern durch die Macht ihres Wortes und durch ihren Einfluß aufs Volk entgegentreten, und siegten selbst im Erliegen.

Auch in kirchlicher Beziehung gestand man Rom immer allgemeiner den Ehrenvorzug des Primats zu; keine Kirche wagte, sich ihm gleich zu stellen, nicht allein um des apostolisch-petrinischen Ursprungs willen (wiewol diesen Grund die Päpste vor allen geltend machen), sondern auch wegen seiner höheren theologischen und kirchlichen Bildung. Nicolaus I., der den Zerfall des karoling. Weltreichs zuerst mit Glück für das Papstthum ausbeutete, spricht die Forderungen, zu denen er sich damals berechtigt glaubte, am klarsten und bündigsten aus in der in Sachen Rothads von Soissons erlassenen epistola ad universos episcopos Galliae. (Mansi XV. p. 693.) Eine christliche Kirche, deren Hirt und Hoherpriester Christus, dessen Stellvertreter, seit seiner Himmelfahrt von ihm selbst eingesetzt, die Apostel, nach ihnen, kraft des Erb-

rechts, die Priester. Wie Petrus unter den Aposteln, so ist bei Gleichheit der Würde der Bischof von Rom der Erste unter den Bischöfen; alle Gerichte über Bischöfe, alle causae majores gehören vor seinen Richterstuhl; alle Decrete des päpstlichen Stuhls sind verpflichtend, namentlich auch die in der pseudisidorischen Sammlung aufgenommenen der vorconstantinischen Päpste, die ausdrücklich als ächt anerkannt werden.

Neben diesen allgemeinen Zugeständnissen bildete sich aber noch eine römische Parthei, die Roms Interessen ausschließlich vertrat; die Vorstellung, daß der heilige Petrus der claviger oder janitor regni coelorum sei, war ihrer Sache sehr förderlich; ihre Idee ging dahin, mit Beseitigung der Metropolitangewalt Rom Alles in die Hände zu spielen; jeder Bischof in seinem Sprengel unabhängig, nur an Rom als oberste Richterin, als letzte Instanz, als Repräsentantin der kirchlichen Einheit, gewiesen; sie war in Deutschland und Frankreich ziemlich mächtig, und sprach ihre Grundsätze in der Sammlung des Pseudisidor aus. Durch sie kamen die sardicensischen Beschlüsse zu immer größerer Geltung, und durften zuletzt in keiner Gesetzessammlung fehlen. Man fing an, die Metropolitangewalt von dem Empfange des Palliums abzuleiten. Einer älteren Sitte gemäß ertheilte der Patriarch seinem Metropoliten seine Einwilligung, wenn dieser gegenwärtig war, per manuum impositionem; war er abwesend, per pallii dationem. (Cf. Conc. Constant. oecum. VIII. 869. c. 17.) Dieses Patriarchalverhältniß trug der Papst, als universalis episcopus mit Machtvollkommenheit (plenitudo potestatis), und somit Quelle aller kirchlichen Macht, auf alle abendländischen (u. möglichst selbst morgenländischen) Bischöfe über; für diese Gabe mußten Geschenke entrichtet werden; die Kosten beliefen sich bald so hoch, daß König Kanut v. Dänemark bei seiner Anwesenheit in Rom 1029 sich darüber beklagen mußte (quod mei archiepiscopi in tantum angariabantur immensitate pecuniae, quae ab eis expetebatur, cum pro pallio accipiendo secundum morem apostolicam sedem peterent). Sehr bald kam nämlich die Sitte auf, daß die Erzbischöfe das Pallium persönlich in Rom holen mußten, eine gute Gelegenheit, sie zuvörderst durch Eide und Verträge an das römische Interesse zu binden. Schon zur Zeit des Bonifacius nahmen auf sein Drängen, da er die fränkische Kirche reorganisirte, die ostfränkischen Metropoliten von Rom das Pallium, 748. Nicolaus I. spricht es in einem Briefe an den Bulgarenfürsten Bogoris als röm. Recht bestimmt aus, für Frankreich Johann VIII. 878. Seit Gregor VII. war mit Empfang des Palliums der sogenannte Metropolitaneid verbunden; der Empfänger verpflichtete sich, auf jeder Synode, vor die ihn der Papst citiren würde, zu erscheinen; Alles, was ihm dieser mündlich oder schriftlich mittheilen würde, geheim zu halten, die Legaten ehrenvoll aufzunehmen und mit Allem zu versorgen, und dem Papste im Nothfalle mit gewaffneter Hand beizustehen. Zuerst leistete diesen 1079 ein Patriarch von Aquileja. Die spätern Päpste suchten, im Einverständnisse mit der römischen Parthei, die Metropolitanmacht zu brechen; in Frankreich gelang ihnen dieses trotz Hinkmars v. Rheims kraftvollem Widerstande; in Deutschland dagegen erhielt sich dieselbe, und die Päpste mußten sich begnügen, durch Creirung neuer Metropolitanstühle, zu der sie stets bereitwillig die Hand boten, das Gebiet der bestehenden möglichst zu beschneiden und ihnen in den Legaten ein Gegengewicht zu schaffen. — Das Abendland war kein passender Boden für eine absolute Monarchie; wie sich in den Territorien der einzelnen Fürsten die Stände, in denen der Könige die größeren fürstlichen und kirchlichen Vasallen, in den Bisthümern die Domstifte den Fürsten und Bischöfen gegenüber nicht nur zu behaupten, sondern

immer mehr Rechte und Freiheiten zu erlangen wußten; so entging auch das Papstthum dem constitutionellen Geiste des Occidents nicht; die Cardinäle, nachdem sie einmal die Papstwahl in ihre Gewalt gebracht, suchten sich durch Concordate einen immer wachsenden Einfluß zu sichern, so daß wir gegen Ende der Periode mehrere Päpste bemüht finden, die Fesseln, die ihnen diese Camarilla anlegte, zu sprengen.

Die Rechte, welche die Päpste nach und nach durch kluge Politik und die Gunst der Umstände, zu beanspruchen wagten und größtentheils auch durchsetzten, waren:

1) Das Recht der kirchl. Gesetzgebung; die Synoden wurden immer mehr auf eine nur berathende Thätigkeit beschränkt, und seit Innocenz III. wurden ihre Beschlüsse, selbst wenn der Papst abwesend war, im Namen des Papstes gefaßt und veröffentlicht. Um die päpstlichen Decrete wirksamer zu machen, erfand man die Lehre von der päpstl. Infallibilität auf Grund von Luc. 22, 32; doch sollte nach der Theorie der Papst am Dogma nichts ändern können. Gregor VII. sprach zuerst das allgemeine Gesetzgebungsrecht an.

2) Das alleinige Dispensationsrecht, welches der Papst in seiner Eigenschaft als vicarius Dei oder Christi (so wurde das anfängliche vicarius Petri erweitert) beanspruchte. Das Dispensationsrecht umfaßt nicht nur eine *venia canonis infracti*, d. h. eine nach begangener Sünde erfolgende Lossprechung, sondern sogar eine *venia canonis infringendi*, d. h. eine vor der zu begehenden That eintretende Lösung vom Gesetze und von der auf dessen Uebertretung stehenden Strafe. Die Päpste, als Träger und Quell aller gesetzgebenden Macht, waren über das Gesetz erhaben; selbst von biblischen und apostolischen Verpflichtungen konnten sie lossprechen; daher führten sie seit Innocenz IV. in ihren Bullen die berüchtigte Formel *non obstante*, d. h. mit Aufhebung jedes entgegenstehenden (öffentlichen oder privaten weltlichen oder kirchlichen) Rechts für diesen Fall.

3) Das Recht, alle kirchlichen Stellen zu besetzen. Im 12. Jahrhundert hatten die Päpste das Recht, besonders verdiente Männer bittweise zu erledigten Pfründen zu empfehlen (preces, precistae); Hadrian II. begann mit Empfehlungsbriefen; bei Alexander III. klingen diese schon ziemlich befehlend; — seit Innocenz III werden daraus mandata, dieser Papst ernannte bereits eigene Executoren; — endlich beförderten die Päpste durch Decretalien mit der Formel non obstante (d. h. mit Beseitigung aller Patronatsrechte und Ansprüche), ihre Günstlinge zu den einträglichsten Stellen, und zwar oft ganz unwürdige Personen, meist Italiener, die ihre Stelle durch gemiethete vicarii vertreten ließen, und die Einkünfte in Italien verzehrten. Zuweilen benutzten namentlich die bessern Päpste dieses Recht, um gelehrten Männern Subsistenzmittel zu verschaffen; in allen Fällen war es ein treffliches Mittel, die Päpste in den Stand zu setzen, ihre Parthei in jedem Lande nach Bedürfniß zu vermehren. — Clemens IV. erklärte, dem Papste stehe die plenaria dispositio über alle kirchlichen Pfründen zu, nicht nur bei wirklich vacanten Stellen (in curia vacantia), sondern auch für künftig erst eintretende Vacanzen (Expectanzen). — Seit Gregor VII. 1080 sprechen die Päpste die Befugniß an, alle Bischofswahlen zu bestätigen; später, alle selbst zu ernennen; seit 1093 wird die Formel: dei gratia episcopus abgeändert in: dei et apostolicae sedis gratia ep. — Damit hing das Recht zusammen, die Bischöfe nach Willkühr zu ver- und abzusetzen, ferner das sogenannte *jus devolutionis*, wonach schlechte Patrone das Recht, Stellen zu vergeben, verwirkten, und dieses auf Rom überging, namentlich im Fall zu langer Verzögerung der Neubesetzung; Innocenz III.

bestimmte 1215, daß jeder Stuhl, der über 3 Monate vacant sei, vom Papste besetzt werden solle. —

4) Das Appellationsrecht, d. h. das Recht, aus allen Diöcesen Berufungen von der Entscheidung des Bischofs auf die päpstliche anzunehmen und in letzter Instanz das Urtheil zu sprechen. Da in Rom häufig Bestechlichkeit und Partheilichkeit herrschte, so war dies ein sehr gefährliches Recht; solche, die von ihrem Bischofe mit Recht bestraft waren, fanden oft in römischer Willkühr einen Anwalt. Freimüthige Männer, wie Hildebert von Mans 1129 und Bernhard von Clairvaux, rügten dies, und bessere Päpste, wie z. B. der für das Wohl der Kirche ernstlich besorgte Innocenz III., beschränkten es dahin (cons. lat. IV. 1215.), daß Entscheidungen der Localkirchenbehörde, wenn sie nicht die gesetzliche Form verletzten, durch keine Appellation ungültig gemacht werden könnten.

5) Das allgemeine Absolutionsrecht. Von jeher pflegten einzelne Bischöfe schwere Verbrecher selbst nach Rom zu weisen, oder in schwierigen Fällen sich beim Papste Raths zu erholen. Daraus bildeten die Päpste nach und nach eine Anzahl casus Papae reservati, zuerst Innocenz II. 1131: bald wuchs deren Zahl ins Ungeheure.

6) Das allgemeine Canonisationsrecht. Ursprünglich hatte jeder Bischof in seiner Diöcese das Recht, die Verehrung eines Heiligen einzuführen; Papst Johann XV. nahm die erste authentisch-päpstliche Canonisation vor, die ebendeshalb, weil vom universalis episcopus ausgehend, für die ganze Kirche gültig sein sollte; für diese sollten nur die Päpste canonisiren können. Der erste päpstliche Heilige war Bischof Ulrich von Augsburg, canonisirt 993. — 1153 vernichtete Alexander III. das Canonisationsrecht der Bischöfe gänzlich, und nahm es nur für Rom in Anspruch; Innocenz III. dehnte es 1215 (conc. lat. IV.) auch auf die Reliquien aus.

7) Das Recht die Kirchen zu besteuern. Besonders häufig angewandt seit dem 13. Jahrh. unter dem Vorwande von Kreuzzügen und Kriegen gegen kirchenfeindliche Fürsten oder Häretiker. Die Päpste traten die kirchlichen Steuern auch häufig an Fürsten ab; außer den ordentlichen weltlichen und kirchlichen Abgaben gab es auch accidentielle Geschäftsgebühren bei der Curie. Die drückendste Steuer, außer der für das Pallium, waren die sogenannten Annaten: der zu einer Pfründe Ernannte mußte die Einkünfte des ersten Jahres in die päpstliche Kammer zahlen, gewöhnlich vorausbezahlen; durch diese liefen ungeheure Summen in Rom ein.

8) Das Recht, allein Concilien zu berufen und ihre Beschlüsse zu bestätigen. Die Provinzialsynoden hatten nur bedingte, die päpstlichen unbedingte allgemeine Gültigkeit; doch heißen nur 7 im eminenten Sinne öcumenisch, 4 Lateransynoden 1123 unter Calixt II., 1129 unter Innocenz II., 1179 unter Alexander III., 1215 unter Innocenz III., 3 in Frankreich, 1245 zu Lyon unter Innocenz IV., 1274 ebendaselbst unter Gregor X., 1311 zu Vienne unter Clemens V.; obwol die Päpste vielen andern Synoden persönlich beiwohnten und alljährlich am Osterfeste eine Lateransynode zu halten pflegten; wo möglich pflegten sie auch die Provinzialsynoden mit Legaten zu beschicken oder einen Kirchenfürsten zu ihrem Vicar auf denselben zu ernennen. Wie man im Orient 3 Classen von Synoden der Gültigkeit nach hatte, nämlich a) gewöhnl. Provinzialsynoden, b) Versammlungen der σύνοδος ἐνδημοῦσα zu Constantinopel; c) öcumen. Synoden; so auch im Occident a) Provinzialsynoden, b) Lateransynoden, c) öcumen. Synoden.

Gegen die meisten dieser Rechte, namentlich das Besteuerungsrecht, das

Absolutions- und das Appellationsrecht, wurde zwar in einzelnen Fällen protestirt, doch wurden sie in dieser Periode zu ziemlich allgemeiner Anerkennung, selbst von Seiten der weltlichen Gewalt und des Clerus gebracht; mit Ausnahme des jus plenariae dispositionis, das zu tief in die Interessen der Individuen wie der Länder eingriff. Ueber andere Rechte dagegen, die sich die Päpste anmaßten, war fortwährender Streit. So fand namentlich zur Zeit Gregors VII. ein heftiger Schriftenwechsel zwischen der päpstlichen und kaiserlichen Parthei statt; erstere hatte ihren Sitz besonders in den Klöstern St. Blasien, Schaffhausen, Hirschau, Corbei (Bernold von St. Blasien [oder Constanz], Bernard v. Corbei, Bernhard v. Hirschau); ferner gehörten dazu Gebhard, Erzbischof von Salzburg, Anselm, Bischof von Lucca, Bonizo, Bischof von Sutri. Die kaiserliche Parthei hatte ihre Hauptkämpfer in Wenrich, Scholasticus zu Trier, Sigebert von Gemblours, Waltram von Naumburg, Wido v. Osnabrück. Die letztere läugnete, die päpstliche verfocht a) das Recht des Papstes, die kirchlichen Amtsverrichtungen verheiratheter Priester für ungültig zu erklären, und namentlich das Volk vom Gehorsam gegen solche und von der Pflicht, bei ihnen die Sacramente zu empfangen und die Beichte zu leisten, zu entbinden (das Sacrament, behaupteten die Kaiserlichen sehr richtig, leide nicht unter der Unwürdigkeit des administrirenden Liturgen); — b) das Recht des Papstes, die von Gebannten ertheilten kirchlichen Weihen und Sacramente für ungültig zu erklären; c) das Recht des Papstes, die Investitur der Aebte und Bischöfe dem Könige streitig zu machen (über den Investiturstreit wird später weitläufiger die Rede sein), die Kaiserlichen nahmen sogar das Recht des Kaisers in Betreff der Investitur des Papstes in Anspruch; — d) das Recht des Papstes, den Kaiser abzusetzen, zu bannen und seine Unterthanen ihres Eides zu entbinden, welches selbst die päpstliche Parthei nicht unbedingt zu vertreten wagte. (Die Frage, ob der Kaiser das Recht habe, einen Papst abzusetzen, wird von den Päpstlichen natürlich verneint; die Kaiserlichen lassen sich auf die Prinzipienfrage nicht ein, sie halten sich an das Factische, daß Gregor seine Absetzung durch seine Ungerechtigkeiten und Uebergriffe verdient habe.) — Ueber den seit der Hohenstaufenzeit eintretenden Kampf zwischen den Canonisten, Lehrern des päpstlich-canonischen, und Legisten, Lehrern des römisch-kaiserl. Rechts, wird im § 102 über das Kirchenrecht gehandelt werden; er berührt weniger einzelne Rechte, als die Grundanschauung und die Prinzipien selbst.

Diese Rechte übten die Päpste theils in Person aus, indem sie die Länder bereisten, wiewol seltener, theils, und zwar häufiger, durch ihre Legaten (Nuntii, Missi, nachgebildet den missis dominicis, seit die Päpste das früher den Kaisern zugestandene Recht allgemeiner Gesetzgebung und Rechtspflege in Anspruch nahmen); seit Leo IX. wurden diese mit unbeschränkter Vollmacht ausgestattet, seit Gregor VII. stehend und dauernd. Gesandte für einzelne Geschäfte hießen Delegati; sie hatten Gewalt über alle Bischöfe, Stellen und Beneficien, und wurden oft, selbst von bessern Fürsten, auch wo sie irrten, unterstützt. Sie hatten das Recht, ihren Unterhalt (procuratio) von den Kirchen zu fordern, und da ihnen die Summen zu bestimmen überlassen blieb, artete es oft in die gröbsten Erpressungen aus. Bessere Legaten konnten allerdings viel Gutes stiften, z. B. ein Bernhard von Clairvaux, allein oft waren sie eine Plage für das Land ihrer Mission. Daher riethen selbst eifrige Anhänger dem Papste, lieber aus den Landesgeistlichen einen zum stehenden Legaten oder Vicare zu ernennen, der den Vortheil habe, das Land zu kennen und hinlänglich besoldet sei, es nicht aussaugen zu müssen; so z. B. Ivo v. Chartres. Die Päpste thaten dies auch, namentlich in entlegneren Ländern, oder

um einen einflußreichen Prälaten an ihr Interesse zu fesseln, sehr häufig; sie übertrugen das päpstliche Vicariat sogar dem Landesfürsten, wenn sie seinen Ansprüchen nicht widerstehen konnten und doch vom Prinzip nicht weichen wollten. — Ein Land, das sich weigerte, den Legaten aufzunehmen, ward als rebellisch betrachtet und mit dem Interdicte belegt. — Die laufenden Geschäfte besorgte die ungeheuer zahlreiche römische Curie, die in ihrem finanziellen Theile Rota Romana genannt ward; sie stand im Rufe der größten Habsucht und Bestechlichkeit, und war ein Spott der Besseren. Sie bestand aus dem berathenden Collegium der Cardinäle und dem geschäftsführenden, untergeordneten Personale.

Was den römischen Landbesitz anbelangt, so war er für Rom nicht unwesentlich; nicht nur war er ein Mittel, Rom über die Landeshierarchie der einzelnen Fürstenthümer zu erheben, sondern auch ein Mittelpunkt für die Realisirung der monarchischen Bestrebungen der Päpste, wo diese zuerst Eingang fanden, von wo aus sie sich verbreiteten. Die kleinere Hälfte bestand aus den in altchristlicher Zeit der römischen Kirche gemachten Schenkungen, dem sogenannten *patrimonium Petri;* dieses ward auf's Neue bestätigt und erweitert durch Schenkungen Pipins und Karls des Großen; die Schenkungsurkunde ist verloren. Das römische Gebiet umfaßte das den Alpen östliche Küstenland von Comacchio bis Ancona, kleine Parzellen um Rom, im Herzogthum Benevent und in Tuscien; der heutige Kirchenstaat ist größer. Diese Erwerbung suchte die römische Parthei durch eine erdichtete Schenkungsurkunde, Ende des 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts auf eine Schenkung Constantius des Großen zurückzuführen. Dieser habe Rom verlassen und sich nach Byzanz gewendet, um dem von Gott selbst eingesetzten Oberhaupte zu weichen. Bei Privatschriftstellern erscheint diese Urkunde im 9. Jahrh.; im öffentlichen Gebrauche erst seit 1054 im Streite mit Constantinopel. Ihre Erdichtung ist außer allem Zweifel.

Quellen für die politische Geschichte des Papstthums im Mittelalter sind die sämmtlichen Annalen und Chroniken, meist von Mönchen geschrieben; man findet sie in folgenden großen Sammelwerken:

*Perz* — *Freher* — *Pistorius* — *Schilter* — *Meibom* — *Mencken* — *Reuber* — *Urstisius* — *Lindenbrog* scriptores rerum Germanicarum — —. *Pez* scriptores rerum Austriacarum — *Leibnitz* script. rer. Brunsvicensium — *Goldast* scriptt. rer. Alemannicarum — *Oefele* scriptt. rer. Boicarum — *Eccard* corpus historicum — *Pelzel* et *Dombrowski* scriptt. rer. Bohemicarum — *Schwandtner* scriptt. rer. Hungaricarum — *du Chesne* scriptt. rer. Francicarum — *Bouquet* recueil des historiens de France — *Savile* scriptt. rer. Anglicarum — *Martene* et *Durand* vett. scriptt. et monumm. collectio amplissima — *Florez* España sagrada — *d'Achery* spicilegium seu collectio vett. aliquot scriptt. — *Baluzii* Miscellanea — *Canisii* antiqq. lectionum tom. I—VI. — *Muratori* antiquitates Italiae — *Labbé* biblioth. nova manuscriptt. — *Acta Sanctorum* od. Bollandisten — *Mabillon* Acta Sanctorum Ordinis Benedictini — *Ughelli* Italia sacra. — (Wir werden diese Werke mit den Namen ihrer Herausgeber ohne weitere Bemerkung citiren.)

Außer den Chroniken und Annalen einzelner Klöster und Städte sind zu bemerken:

*Cosmae* Chron. Bohemicum ed. Dombrowski — *Simon de Keza* chron.

Hungarorum ed. Horanyi — *Aventini* annales boici ed. Gundling — *Ottonis Frisingensis* Chronicon bei Urstisius — Annales Romani, Perz V. — *Florentii* Chronicon in Matthaei Westmonasteriensis flores historiarum. — Henrici de Knighton Chronicon, ibid. — Chronicon saxonicum ed. Wilson, auch Bouquet VIII. — Hermanni Contracti Chronicon, Perz V. — Sigeberti Gemblacensis Chronicon, Perz VI., Bouquet VIII. — Remoldi Chronicon, Perz V. — Annalista Saxo, Perz VI. — *Widukind* res gestae Saxonum, Perz III. — Dietmari Chronicon, Perz III. — Chronicon Slavorum, Leibnitz II. — *Eccardi* Uraugiensis Chron., Perz VI. — *Lamberti* Schafnaburgensis chronicon. — *Ruodolfi* Fuldensis annales, Perz I. — *Hincmari* annales, Perz I. — *Reginonis* Prumiensis Chron., dazu Regino continuatus, Perz I. — *Prudentii* Trecensis annales, Perz I. — *Nithardi* annales, Perz II. — *Adonis* Chronicon, Perz II. — *Einhardi* annales, Perz I. — *Flodoardi* annales et chronicon, Perz III. —

Ferner die Lebensbeschreibungen von Fürsten: Vita Ludovici I., auct. Astronomo, Perz II. — Ejusd. auct. *Thegano* ib. — Henrici imperatoris, Leibnitz I. — Ottonis I., Perz III. — Roberti regis, auct. *Helgaldo*, Bouquet X. — Henrici II., Sancti auct. *Adelboldo*, Leibnitz I. — *Benzonis* Paneg. rythm. in imp. Henr. III. Mencken I. — *Sugerii* vita Ludovici Grossi, du Chesne IV. — Henrici IV. Urstisius. — *Waltramus* apologia pro Henr. IV., Freher I. — *Wipponis* v. Chuonradi, Pistorius III. — Panegyricus ad Henr. III., Canisius II. — Gesta Chuonradi et Heinrici, Perz V. Anonymus Weingartensis de Guelphis principibus, in Hess monumm. Guelph. — *Donizonis* v. Mathildis, Muratori V. —

Leben von Heiligen, Päpsten, Bischöfen, Mönchen ꝛc. hauptsächlich:

*Arnoldus*, libr. II., de Sto Emmerammo Perz IV. — Vita Heriberti Coloniensis auct. *Lantberto* ib. — Vita Sti Nili. Bolland. Sept. vol. VII. — Vita Meinwerci Paderborn. Leibnitz I. — *Damiani* vita Romualdi Mabillon VI. — V. Godehardi Hildesheim. Leibnitz I. — V. Ulrici Augustani, auct. *Gerhardo* Perz IV. — v. Stae Mathildis, Perz IV. — V. St. Brunonis, ib. — Sti Wolfgangi, ib. — Sti Adalberonis Mettensis, auct. *Constantino*, ib. — Sti Bernwardi Hildesh. auct. *Thangmaro*, ib. — Sti Majoli, Mabillon V. — Sti Abbonis, ib. VI. — Sti Benedicti auct. Ardone, ib. IV. — Sti Adalhardi auct. *Radberto*, ib. — Sti Walae auct. *Radberto*, ib. — Sti Leonis IX., auct. *Brunone* Signiensi, bibl. PP. Max. XX. — Sti Popponis auct. *Everhelmo*, Mabillon. VI. — Sti Richardi. abb. — Sti Victoris auct. *Hugone* Flaviniacensi, Mabillon VI. — V. Petri Damiani auct. *Joanne*, ib. — Sti Odilonis auct. *Lotsaldo*, Bolland. Januar. I. — Sti Bennonis ep. Osnabr. auct. *Norberto*, Eckard II. — Sti Dominici Loricati auct. *Damiano*, Mabillon VI. — Sti Guinizonis et Januarii auct. *Petro Diacono*, Bolland. Maj. VI. — Sti Arialdi et Herlembaldi auct. *Puricelli*, Bolland. Junii V. — Conradi archiep. Trevir. auct. *Theodorico*, bei Hontheim prodrom. hist. Trev. I. — V. Sti Adalberonis Herbipol. ep. Mabillon VI. — Altmanni Patav. Perz I. — Annonis Colon. Bolland. Dec. IV. — Anselmi Luccensis ep. Mabillon VI. — Bardonis Mogunt., ib. — Conradi Salisburg. Perz II. — St. Ezonis, Leibnitz I. — Gebhardi Salisb., Canisius VI. — Guntheri monachi, ib. II. — Halinardi Lugdun. Mabillon VI. — Sti Norberti, Bolland. Junii I. — Theodorici abb. Andag. Mabillon VI. — Guilielmi abb. Divion. Mabillon VI. — Joh. Gualberti, Mabillon VI. — *Wiberti* vita Leonis IX. Mabillon VI. — Leonis IX. auct. Brunone Astensi, Bolland. April.

19. Muratori III. — de obitu Leonis liber, Mabillon VI. — V. Hildebrandi auct. Bennone, Wolf Lectiones memorabiles I. — Leonis IX. in Borgia memorie istoriche di Benevento II. — *Hugonis*, Cluniacensis abbatis, in Marrier biblioth. Cluniac. — Lanfranci, in ejusd. opp. — Gregorii VII., auct. Paulo Bernriedensi, Mabillon VI. — Sti Burchardi Wormat. Perz IV. — Brunonis (et Anonymi) vita Adalberti Prag. Perz IV. — Alpertus de episcc. Mettens. Perz IV. — Gesta episcc. Trevirorum ed. Wyttenbach et Müller — Virdunensium, d'Achery II. — Tullensium, Martene III. — Leodiensium, auct. Aegidio Aureae Vallis. u. auct. Alexandro in Chapeaville gesta epp. Leod. tom. II. u. Martene IV. — Bremensium, Lindenbrog — Engolismensium, Labbé II. — Virdunensium auct. Laurentio de Leodio, in Calmet hist. de Lorraine tom. I. —

Gesta abbatum Lobensium, d'Achery II. — Trevirorum, Hontheim prodr. hist. Trev. I. — Vitae Paparum, Muratori III. — *Agnelli* liber pontificalis, Bouquet VII. — *Anastasii* Bibliothecarii liber pontificalis ed. Vignoli (Joh. Ciampini examen libri pontif.) Muratori III.

Geſchichtswerke, hauptſächl.: *Arnulfi*, historia Mediolanensis, Muratori IV. — *Landulphi* sen. hist. Mediol. ib. — *Landulphi* jun. hist. Mediol. ib. V. — *Gaufredi Malaterrae* hist. Sicula Muratori V. — *Villani* historia universalis, Muratori XIII. — *Wilhelmi Malmesburiensis* de Gestis Anglorum, Savile. — *Willermi*, Tyrensis archiep. hist. rerum in transmarinis partibus gestarum — Historia de bello Saxonum, Reuber — *Guilielmus Appulus*, de rebus Normann. Muratori V. — *Godefredi* Viterbiensis Pantheon, Muratori VII. — *Glabri Radulphi* historia Francica, Bouquet X. — *Bonizonis* Sutriensis liber ad amicum, Oefele II. — *Alpertus* de diversitate temporum, Eckard. I. — *Damiani*, opp. beſ. epp. u. liber gomorrhianus, Bassano 1783. — Historia Compostellana, Florez XX. — *Rubeus* historia Ravenn. b. Graevius thes. antiq. Ital. VII. — *Galvaneus de la Flamma*, Manipulus Florum, Muratori XI. — *Adami Bremensis*, Hammab. eccl. Pontiff. Perz VII. hist. Hammab. eccl., ib. — *Sigonius* de regno Italiae libr. 5. opp. II. — *Luitprandi* antapodosis Perz VII. — *Richeri* historia, Perz VII. — *Flodoardi* hist. eccl. Rhem. Bouquet VI. — *Orderici Vitalis* hist. eccl. du Chesne scriptt. Normann. — Poëma de rebus Normannorum Muratori V. — *Ademari* historiarum liber, Perz IV. — *Ermoldi Nigelli* historia Perz II. — Agobardi de divisione imperii liber etc. Gallandi XIII.

Briefe, z. B. *Einhardi* epp. du Chesne. — *Servati Lupi* epp. in ejusd. opp. — Agobardi epp. Gallandi XIII. — *Victoris* III. Papae dialogi bibl. PP. Max. XVIII. — *Damiani* epp. in ejusd. opp. *Henrici* IV. epp. — *Innocentii* III. epp. — Gregorii IX. — epp. *Ivonis* Camotensis epp. — etc.

## §. 96.

## Rom im Anſchluſſe an das Frankenreich.

### 814—882.

Die gegen ſeines Vaters Kraft gehaltene ſchwache Regierung Ludwigs des Frommen gab den Päpſten Muth, ihre Herrſchaft in Italien feſter zu gründen, und die Unabhängigkeit deſſelben, und mit ihr des römiſchen Stuhls von Frankreich anzubahnen. Leo III. dämpfte 814 eine Empörung der Römer mit Gewalt und ließ die Schuldigen hinrichten. Alsbald ertheilte Ludwig

der Fromme seinem Bruder Bernhard, König von Italien, Befehl, die Sache zu untersuchen und den Papst zu bedeuten, daß der Blutbann in Rom fränkisches Recht sei. Leo kam der Untersuchung durch eine Gesandtschaft zuvor; eine neue Empörung der Römer gegen ihn dämpfte Bernhard; Leo † 816.

Sein Nachfolger Stephan IV. wagte es, den Thron zu besteigen, ohne die fränkische Bestätigung abzuwarten; der Kaiser nöthigte ihn sogleich, den Vasalleneid zu schwören; 816 ging er selbst nach Frankreich, und krönte Ludwig zu Rheims zum Kaiser. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Stephan um die Verschwörung Bernhards gegen Ludwig, die aber mißlang, wußte, ohne jedoch daß seine Schuld klar an den Tag kam; wenigstens ist so viel gewiß, daß er mit den in Bernhards Sturz verwickelten Bischöfen in Verkehr stand, und natürlich war es, daß der Papst ein vom Kaiserthum unabhängiges Königreich Italien nach Kräften förderte. Er starb 817.

Sein Nachfolger Paschalis I. wartete ebenfalls die kaiserliche Bestätigung nicht ab, doch suchte er alsbald den Kaiser durch eine Gesandtschaft mit Geschenken und Entschuldigungen zu versöhnen. Ueberhaupt regte sich damals in Italien das Bestreben stark, das fränkische Joch abzuschütteln; diese nationalitalienische Parthei scheint die Papstwahlen hauptsächlich geleitet zu haben. Doch fürchteten sich die Päpste entweder noch vor einem offenen Bruche oder wollten es mit dem Kaiser nicht ganz verderben, um im Nothfall einen Schutz gegen die Uebergriffe der eigenen Parthei an ihm zu haben. Bis 821 sandte Paschalis noch 3 Gesandtschaften an den Kaiser (Einhardi ann. ad ann. 817. 821.); so viel ist sicher, er stand mit Ludwig stets auf gespanntem Fuße, weshalb dieser nicht nür 823 seinen Sohn Lothar und den tüchtigen Staatsmann, Abt Wala, zur Wahrnehmung der kaiserlichen Interessen nach Rom sandte, sondern dem Papste auch in dem Bischof Claudius von Turin, einem dem kaiserlichen Interesse ganz ergebenen Manne, einen unangenehmen Aufseher ganz in der Nähe zur Seite stellte. Paschalis mußte 823 den Lothar zum Kaiser krönen, und die beiden fränkischen Abgeordneten benutzten jedenfalls ihre Anwesenheit zu Rom, die fränkische Parthei daselbst, die aus einem Theil des hohen Adels bestand, zu organisiren. Kaum waren sie abgereist, ließ Paschalis zwei hohe Staatsbeamte, jedenfalls die Häupter der fränkischen Parthei, blenden und enthaupten; überhaupt suchte Paschalis seine Stütze im Volke, daher er auch dessen Wahlrechte bedeutend erweiterte, und mit seiner Hülfe den Adel in Zaum hielt. Ludwig ordnete sogleich eine scharfe Untersuchung in Rom selbst an; Paschalis mußte sich durch einen Eid vom Verdachte des Mordes reinigen, verweigerte aber die Auslieferung der Mörder (Einh. ann. ad ann. 823.). Nach diesem Meineide unternahm Ludwig vor der Hand nichts; Paschalis † 824.

Sogleich erschien Abt Wala als kaiserlicher Wahlcommissarius; unter seinem Schutze setzte der Adel gegen Volk und Clerus die Wahl Eugens II. durch (Einh. ann. ad ann. 824.); er berief die Verbannten der kaiserlichen Parthei zurück und gab ihnen ihre Güter wieder; die Beamten der früheren Päpste wurden gefangen nach Frankreich geführt, und erst später freigegeben. Alle Männer mußten dem Kaiser und dem König Lothar den Eid der Treue schwören, und sich verpflichten, keinen Papst ohne kaiserliche Bestätigung zu wählen; der Gewählte sollte vor seinem Antritte den Huldigungseid leisten. Die Gerichtspflege sollten blos fränkische Missi üben, vom Papst und Kaiser zugleich ernannt; das Wahlrecht des römischen Volkes wurde auf einen gewissen Census eingeschränkt, so daß nur Adel und Clerus wahlfähig waren (die kaiserliche Urkunde bei Mansi XV. 479. Cod. Justin. Novell. 123, 1). Eugen † 827. —

Ohne kaiserliche Mitwirkung wählte man den Diacon Valentinus, der aber schon nach 42 Tagen starb. Die Wahl seines Nachfolgers, Gregor IV., prüfte ein fränkischer Missus; er leistete den Huldigungseid (Einh. ann. ad ann. 827.). Den Zwist Kaiser Ludwigs mit seinen Söhnen benutzte Gregor, sich unabhängiger zu stellen. Er verband sich mit den Söhnen und der kirchlichen Parthei unter Agobard von Lyon und Abt Wala, die für die Aufrechthaltung des Erstgeburtsrechts in den Waffen standen; in Lothars Gefolge begab er sich selbst nach Frankreich, und erließ an die Bischöfe Ludwigs des Frommen ein Schreiben, worin er sie aufforderte, das Erbfolgegesetz aufrecht zu erhalten, widrigenfalls er mit dem Banne drohte. Diese aber antworteten ihm von Worms aus: der Papst habe in Frankreich nichts zu schaffen; banne er sie, so würden sie ihn wieder bannen; sie tituliren ihn „Bruder." Gregor scheint anfangs die Haltung durch diese unerwartete derbe Zurechtweisung verloren zu haben, erst Wala's und Agobards Zureden machte ihm Muth. Er erwiderte ihnen: die Namen Bruder und Papst widersprächen sich; dem Ansehen des Papstes müßten die Bischöfe um so mehr Folge leisten, als das Amt des allgemeinen Seelenhirten höher stehe, denn weltliches Regiment. Er läugnet, Ludwig den Huldigungseid geschworen zu haben, und schilt die Unanständigkeit, einem Papste mit dem Banne zu drohen; nach den ältesten Canones richtet der Papst Jedermann, den Papst aber Niemand. Zur Unterstützung des Papstes schrieb Agobard sein Schriftchen de comparatione utriusque regiminis, ecclesiastici et politici (Gallandi XVII.), worin er die hohen Vorrechte des römischen Stuhls hervorhebt. Der Kaiser empfing den Papst sehr kalt, doch hatte dies, da die Verschworenen siegten, keine übeln Folgen.

Gregor erlebte noch den Vergleich von Verdun 843, der dem Papstthum insofern günstig war, daß das große Reich Karls, in dem es nur eine untergeordnete Rolle gespielt hatte, zerfiel, und ein minder mächtigerer Lehnsherr, Kaiser Lothar, dem man in Frankreich und Deutschland gleich mächtige Feinde gegenüberstellen konnte, den Bestrebungen der Päpste, sich unabhängig zu machen, nur mit geringerer Kraft entgegentreten konnte. Kurz darauf starb Gregor 844.

Die Römer suchten die günstige Zeitconjunctur zu benutzen, den römischen Stuhl von Frankreich unabhängig zu machen; ohne Lothars Bestätigung abzuwarten, wählten sie den Archipresbyter Sergius II. zum Papst. Lothar sandte sogleich seinen Sohn Ludwig und den Metropoliten Drogo von Metz mit einem Heere; der Papst mußte sich verpflichten, jede Papstwahl der fränkischen Bestätigung zu unterwerfen, und Ludwig zum Könige von Italien krönen, so wie mit seinem ganzen Volke den Eid der Treue erneuern. Erzbischof Drogo, ein natürlicher Sohn Karls des Großen, wurde von Sergius zum apostolischen Vicar sämmtlicher Kirchen des Reichs Karls d. Gr., auf dessen Erneuerung Lothar hinarbeitete, ernannt (Prudent. ann. ad ann. 844. — Mansi XV. 806.) Natürlich widersprachen der Clerus Karls des Kahlen, so wie Ludwigs des Deutschen dieser Maßregel, die sie von Lothar abhängig gemacht hätte. 846 plünderten die Saracenen von Sicilien bis an die Thore Roms; während dieser Wirren † Sergius 847.

Die Römer wählten den Diacon Leo IV.; nachdem sie zwei und einen halben Monat vergebens auf die kaiserl. Bestätigung gewartet, weihten sie ihn, unter Vorbehalt derselben. Leo befestigte zunächst Rom, und zog die Vorstädte zur Stadt; er brachte eine Vereinigung mehrerer Seestädte Mittel- und Unteritaliens zu Stande, und besiegte mit ihrer Hülfe die Saracenen in der Seeschlacht bei Ostia 849. — 850 krönte er Ludwig, Lothars Sohn, zum Kaiser. Leo suchte auf alle Art sein päpstliches Ansehen auszudehnen; erwünschte

Gelegenheit, sich in die fränkischen Angelegenheiten zu mischen, gaben ihm Hinkmar's von Rheims Kämpfe mit seinen Suffraganen (s. unten).

853 kam der fünfjährige Prinz, Alfred von England, mit dem Bischof von Winchester nach Rom, und Leo ertheilte ihm auf seines Vaters Ethelwulf Wunsch die Confirmation und die königliche Salbung.

In seinen päpstlichen Briefen setzte er gegen die bisherige Sitte seinen Namen voran, und nannte die Fürsten, statt des gewöhnlichen dominus: filius. Um sich von Frankreich frei zu machen, ging er 855 ein geheimes Bündniß mit den Griechen ein; dies wurde verrathen; der Kaiser eilte selbst nach Rom, aber die Ankläger konnten nichts beweisen, und der Kaiser mußte unverrichteter Sache heimkehren. Leo † 855.

Die italienische Parthei wählte Benedict III., die kaiserliche einen von Leo exilirten Cardinalpresbyter, Anastasius, der sich mit fränkischer Hülfe Roms bemächtigte und seinen Gegner mißhandelte. Allein mit Hülfe des römischen Volkes siegte Benedict, und selbst der Kaiser mußte ihn anerkennen. Benedict setzte die Unterhandlungen mit Constantinopel fort; eine griechische Gesandtschaft vom Kaiser Michael brachte ihm prächtige Geschenke (Anastas. Ben. III. §. 33.).

Er empfing 855 einen Besuch König Ethelwulfs von England und seines Sohnes Alfred, welche kostbare Gaben in Rom niederlegten und das angelsächs. Hospital, das niedergebrannt war, aufbauten und ausstatteten. Benedict † 858.

Kaiser Ludwig II. eilte sogleich in Person nach Rom; allein schon war, ohne seine Bestätigung abzuwarten, von der nationalen Parthei Nicolaus I. gewählt, der größte Papst des 9. Jahrh. Zwischen beiden kam es zu einer gütlichen Uebereinkunft, doch traten bald Zeichen der Spannung hervor. Nicolaus demüthigte den auf kaiserliche Gunst pochenden, anmaßenden Erzbischof Johannes von Ravenna auf der Synode von Rom 861; Ravenna nämlich, ein alter Rival des römischen Stuhls, wurde oft von den Kaisern benutzt, Rom im eigenen Lande zu schaffen zu machen. — Mit Constantinopel brach Nicolaus, seiner eigenen Kraft vertrauend, die von seinen Vorgängern eingeleiteten Unterhandlungen ab, und begann einen langwierigen Streit mit dem Patriarchen Photius (cf. §. 101), in welchem Niederlagen und Triumphe wechselten. Im Abendlande trat er mit großer Kühnheit, Energie und Beharrlichkeit auf, um seinen Plan, dem Stuhle Petri alle weltlichen wie geistlichen Fürsten zu unterwerfen, durchzuführen. Zunächst aber sicherte er sich durch Wohlthätigkeit, die er im Großen betrieb, die Liebe des römischen Volkes (Anast. Nic. I. §. 10. 51.), und seine Herrschaft im Vaterlande, dann trat er energisch im Auslande auf, und sein politischer Tact, mit welchem er die glücklichen Conjuncturen benutzte, half ihm den Sieg erringen.

Lothar II. von Lothringen, schon an und für sich in übler Lage, weil seine beiden Oheime, Karl der Kahle und Ludwig der Deutsche, nach seinen Ländern Gelüsten trugen, verschlimmerte diese noch durch seine Ausschweifungen und seine Tyrannei gegen seine Gemahlin Tietberga, eine burgund. Prinzessin. Mit Hülfe seiner beiden Metropoliten, Günther von Cöln und Thietgaut von Trier, die er durch Vergünstigungen gewonnen, und des von ihnen geleiteten Clerus, suchte er sich Tietbergens zu entledigen, um seine Buhlerin Waldrada zu heirathen. 859 beschuldigte er sie des Ehebruchs mit ihrem Bruder, einem Mönche, allein Tietberga reinigte sich mittelst der Probe des siedenden Wassers, die ein Diener für sie bestand. Der Clerus wußte sie auf 2 Synoden zu Aachen 860 dahin zu bearbeiten, daß sie sich des Vergehens schuldig bekannte, und selbst die Bitte um Scheidung aussprach. Kurz

darauf aber floh sie nach Neustrien zu Karl dem Kahlen, eine Synode von Aachen 862 erklärte ihre Ehe mit Lothar für ungültig, und gestattete Lothar eine zweite Ehe, die er auch alsbald mit Waldrada einging, wobei er sie zur Königin krönen ließ. Gegen diese Ehe erklärte sich aber nicht nur die öffentliche Meinung, sondern auch Lothars Oheime (besonders Karl der Kahle), die noch außer der Unrechtmäßigkeit der Scheidung den Grund hatten, Lothars Ehe mit Tietberga zu beschützen, weil sie kinderlos war, während Waldrada mehrere Kinder geboren hatte; sie fürchteten den Verlust der reichen Erbschaft. Im Auftrage Karls des Kahlen verwarf Hinkmar von Rheims, Neustriens Metropolit, den von Lothar ernannten Bischof von Cambray, Hilduin, Bruder Günthers von Cöln, dessen Erhebung wahrscheinlich eine diesem letztern für seinen Beistand gewährte Forderung war; zugleich verfaßte Hinkmar eine Schrift gegen Lothars Ehescheidung, die er für unrechtmäßig, so wie gegen dessen zweite Ehe, die er für eine durch teuflische Zauberkünste hervorgebrachte Liebe erklärte. Tietbergas Bekenntniß, als ein erpreßtes, habe keinen Werth; Lothars Ehe könne nicht durch eine Provinzialsynode Lothringens, sondern müsse, als das Interesse sämmtlicher fränkischen Länder berührend, durch eine allgemeine Synode untersucht werden. Gegen diese drohende Intervention Neustriens suchte Lothar Schutz beim Papste, der zu gleicher Zeit von Tietberga zum Einschreiten aufgefordert ward. Nicolaus erklärte die Sache als vor sein Forum gehörend, und sandte zwei Legaten, sie zu untersuchen, unter welchen Rhodoald von Porto war, der den Papst schon einmal bei einer Gesandtschaft nach Constantinopel gegen Bestechung verrathen hatte; ohne Zweifel eine staatskluge Wahl des Papstes, um die Sache aufs Aeußerste treiben zu können. Sie sollten eine allgemeine Synode halten, und waren mit Briefen an den Clerus Frankreichs, Deutschlands und Lothringens versehen. Von Lothar bestochen, gaben sie diese nicht ab, und beriefen nur den Clerus Lothringens zu einer Synode nach Metz 863, welche, wie vorauszusehen war, die aachener Beschlüsse bestätigte; die Erzbischöfe von Cöln und Trier reisten selbst nach Rom, um durch Geld in Lothars Auftrage die Ratification zu bewirken. Allein Nicolaus erklärte die Beschlüsse für ungültig, entsetzte die beiden Erzbischöfe, und that sie mit allen Theilnehmern an der Synode, seine eignen Legaten nicht ausgeschlossen, in den Bann. Zwar wußten die beiden Erzbischöfe den Kaiser Ludwig II., Lothars Bruder, gegen den Papst zu erregen, so daß dieser mit einem Heere Rom überfiel, allein er wurde durch kirchliche Schreckmittel von Nicolaus bedenklich gemacht, und ließ die Sache fallen. Die Erzbischöfe mußten sich begnügen, eine Protestation in Rom auf dem Altare Petri niederzulegen, und wagten es im Vertrauen auf Lothars Schutz in ihren Diöcesen dem Banne zu trotzen. Lothar aber mußte sich bald fügen, weil seine beiden Oheime 865 den Vertrag von Touch gegen ihn schlossen, und mit Waffengewalt drohten. Günther und Thietgaut, durch eine römische Synode 864 entsetzt, mußten sich unterwerfen, Lothar demüthigte sich vor dem Papste, und dieser ordnete 865 den Legaten Arsenius ab, die Sache beizulegen. Der Legat verbot den Deutschen und Neustriern alle fernere Einmischung in die lotharingischen Angelegenheiten in ziemlich kecker Sprache; auf der Reichsversammlung zu Touch nahm Lothar sein Weib wieder zu sich, und übergab Waldrada dem Legaten. Dessen herrisches Auftreten aber entriß dem Papste die Frucht seines Sieges; Hinkmar von Rheims, der in dieser päpstlichen Herrschsucht für die Metropolitengewalt Gefahr ahnte, wußte die Häupter des Clerus von Lothringen, Neustrien und Deutschland zu gemeinsamer Gegenwehr zu vermögen; unter seiner Vermittlung söhnte sich Lothar durch Opfer (und wahrscheinlich

durch die Versicherung, daß Waldradas Kinder nicht erbfähig sein sollten) mit seinen beiden Oheimen aus. Waldrada entkam durch List der Aufsicht des Legaten, Tietberga ward aufs Neue mißhandelt, und bat den Papst selbst um Bewilligung der Scheidung. Nicolaus schlug es ab, wenn nicht Lothar versprechе, keine neue Ehe einzugehen. Die sämmtlichen Fürsten und die Geistlichkeit verwandten sich nachdrücklichst für die Wiedereinsetzung Günthers und Thietgauts. Zwar erließ Nicolaus drohende Schreiben an beide Gewalten, und suchte sie durch den Bann einzuschüchtern; allein die Zeiten hatten sich geändert, er stand allein, und wagte bei der herrschenden Stimmung nicht, seine Drohungen ins Werk zu setzen. Die Sache stand für ihn sehr ungünstig, als er 867 starb.

Hauptquellen: *Hincmari* opp., besonders annal. ad ann. 862 sqq. — de divortio Lotharii liber, opp. tom. I. — *Prudentii Trec.* ann. ad ann. 860 sqq. — *Baluz.* Capit. II. 203, 6. 7. (Vertrag von Toucy) — *Annal. Fuld.* ad ann. 863 sqq. — *Reginonis* Prum. Chron. ad ann. 863 sqq. — Die Acten der Synoden zu Aachen und Metz, die päpstlichen Schreiben und andere Actenstücke zum Theil bei *Baron.* ann. ad ann. 863 sqq. und *Mansi* XV.

Zwei bedeutende Kämpfe hatte Nicolaus mit Hinkmar von Rheims zu bestehen. Dieser staatskluge und kraftvolle Vertreter der Metropolitanrechte befand sich in mehr als einer Beziehung in schwieriger Lage*).

---

*) Karl der Kahle hatte 835 den Erzbischof Ebbo von Rheims wegen hochverrätherischen Einverständnisses mit Kaiser Lothar abgesetzt, und da dieser mit Hülfe Lothars seinen Stuhl wieder zu erlangen suchte, setzte Karl, um alle Ränke abzuschneiden, Hinkmar an dessen Stelle. Ebbo hatte nach seiner Absetzung, während einer kurzen Amtsverwaltung zur Zeit, da Lothar Rheims inne hatte, 840, mehrere Cleriker geweiht; auch war Ebbo's Absetzung selbst keineswegs überall als gültig anerkannt. Gegen diese Cleriker fand sich Hinkmar bewogen die Absetzung auszusprechen. Auf einer Synode zu Soissons 853 verklagten sie den Erzbischof, allein die Synode erkannte nicht nur die Rechtmäßigkeit der Absetzung Ebbo's an, sondern entschied auch gegen die Cleriker, die sie zugleich excommunicirte. Hinkmar suchte die Bestätigung dieser Beschlüsse durch Leo IV. nach; dieser aber verweigerte sie, weil kein römischer Legat zugegen gewesen sei, und forderte Hinkmar und die Cleriker vor seinen Richterstuhl zu einer Synode nach Rom. Hinkmar fand für gut, diese Aufforderung zu ignoriren; allein die Geistlichkeit Neustriens, welche in diesem Verfahren des Papstes Gefahr für ihre eigene Macht und Sicherheit sah, bestimmte den Kaiser Lothar, Hinkmars Gegner, sich für diesen beim Papste zu verwenden. Hinkmar erhielt auf Lothars Ansuchen von Leo IV. das Pallium und somit die Anerkennung der Rechtmäßigkeit seiner Wahl; von Benedict III. erhielt Hinkmar auch die Bestätigung der Beschlüsse von Soissons, hinsichtlich der Absetzung Ebbo's und der Cleriker, jedoch mit der verfänglichen Clausel: wenn sich alles so verhalte, wie Hincmar dargestellt, die eine Erneuerung der Untersuchung nicht ausschloß. In dem Schreiben bestimmte Benedict, daß kein Suffragan Hinkmars an auswärtige Richter, mit Ausnahme des päpstlichen Stuhls, appellire, oder Hinkmars Gerichtsbarkeit und Vorrechte in Zweifel ziehe; ein Beweis, daß Hinkmars Gegner zu der Parthei gehörten, welche auf Pseudisidor gestützt, die Metropolitangewalt zu brechen suchten, also zur römisch-päpstlichen Parthei. Benedicts Bestätigung war der Gegendienst dafür, daß Hinkmar für seine Anerkennung in Frankreich gearbeitet und die sardicensischen Beschlüsse anerkannt hatte. — Auch Nicolaus bestätigte die Beschlüsse von Soissons mit derselben Clausel und unter Voraussetzung pünktlichen Gehorsams gegen Rom.

Zu den Gegnern der Metropolitangewalt gehörte Bischof Rothad von Soissons, Hinkmars Suffragan, ein gewaltthätiger Mann. Auf den Grund willkührlicher Verschwendung der Kirchengüter hin setzte ihn Hinkmar auf einer Synode zu Soissons ab; als er dessen ungeachtet 862 auf einer Synode zu Pistres erschien, wies ihn Hinkmar zurück. Rothad appellirte nach Rom und schickte sich zur Reise dahin an; allein König Karl verweigerte ihm, ohne Zweifel auf Hinkmars Ansuchen, die Erlaubniß. Rothad ward vor eine Synode zu Senlis 862 citirt, und erschien, wahrscheinlich gezwungen; seine Absetzung wurde bestätigt, und er mit einer Abtei abgefunden; damit hatte er thatsächlich den Richterspruch anerkannt und auf seine Appellation verzichtet; es mußte sowol dem Könige als dem Metropoliten daran liegen, diese erste Berufung eines fränkischen Bischofs nach Rom zu hindern. Allein später, wie es scheint, auf Antrieb Lothars II., der auf Hinkmar wegen seiner Betheiligung an dem Ehestreite zürnte, nahm Rothad seine Appellation wieder auf; die Deutschen und Lothringer verwendeten sich für ihn, und Nicolaus erließ ein ziemlich scharfes Schreiben an Hinkmar (Mansi XV, 295.) mit herbem Tadel, daß er einen Bischof, der nach Rom appellirt, abgesetzt, und dem Befehle, ihn sofort wieder einzusetzen bei Strafe der Suspension. Hinkmar und seine Parthei entgegnete: eine Appellation nach Rom sei geistlichen und weltlichen Gesetzen in Frankreich entgegen; allein Nicolaus machte die sardicensischen Beschlüsse geltend und forderte, daß Rothad ungesäumt nach Rom entlassen werde und eine Gesandtschaft ihn begleite (Schr. Nicol. an die neustr. Geistlk. an Hinkmar, Rothad und Karl den Kahlen Mansi XV, p. 294 sqq.). König Karl scheute einen Bruch mit dem Papste, Hinkmar suchte zu temporisiren, und auch der Papst zog nicht die straffsten Saiten auf, damit sich Hinkmar nicht etwa mit Günther von Cöln vereinigen möchte. 864 erhielt endlich Rothad Erlaubniß zur Reise; allein Kaiser Ludwig, unstreitig nach geheimer Verabredung mit Karl, verweigerte ihm und Karls Gesandten die Durchreise durch Italien. Hinkmar fand Mittel, scheinbar auf heimlichem Wege, ein Schreiben an den Papst zu befördern, in welchem er das Recht des römischen Stuhls, Appellationen anzunehmen, anerkennt, allein nur in solchen Fällen, in welchen die Kirchengesetze nichts Bestimmtes festsetzen; der Papst möge nicht aus Mitleid mit einem sittlich verworfenen Menschen die Verfassung der Kirche antasten. Unterdeß kam Rothad selbst 864 in Rom an, und überreichte dem Papste eine Schutzschrift (Mansi XV, 861.); der Papst wartete noch 9 Monate auf eine Gesandtschaft Hinkmars, da sie aber nicht erschien, setzte er, kraft eigener Machtvollkommenheit, Rothad wieder ein, und cassirte das Urtheil der Synode zu Senlis. Er erließ zu Rothads Gunsten mehrere Schreiben, in welchen er sein System offen enthüllt (cf. p. 25.) und sich zuerst auf Pseudisidor beruft. Unstreitig hatte Rothad diese Sammlung mit nach Rom gebracht und durch ihn ist sie zuerst Nicolaus bekannt geworden; ein neuer Beweis, daß Rothad zu den Gegnern des Metropolitansystems gehörte, von denen dieser Betrug ausging (cf. §. 102), der päpstliche Legat Arsenius setzte ihn 865 wieder in sein Amt ein, und Hinkmar mußte es geschehen lassen.

Um eben diese Zeit vermittelte Hinkmar die Aussöhnung zwischen Karl, Lothar und Ludwig, weil er wohl einsah, wie gefährlich die Trennungen der Fürsten für die Kirche seien, da sie, genöthigt um die Gunst des Papstes zu buhlen, dessen Eingriffe in die Rechte und Freiheiten der Kirche gut heißen mußten, wie das Auftreten des Arsenius bewiesen hatte. Durch diesen Staatsstreich entriß er Nicolaus die Frucht des Sieges, ja diesen selbst in der lotharingischen Ehesache. Mit tiefem Grimme droht ihm Nicolaus 866 eine neue

Untersuchung hinsichtlich Ebbo's und seiner Cleriker, da er die Beschlüsse von Soissons nur mit der Clausel bestätigt: wenn sich Alles so verhalte. Er habe erkannt, daß die Absetzung der Cleriker canonisch nicht gerechtfertigt sei, Hinkmar möge sie daher wieder einsetzen; sonst solle eine neue Synode von Soissons die Sache untersuchen. Ein ähnlicher Brief erging an Karl den Kahlen; dieser erklärte sogleich seine Bereitwilligkeit, und machte dem Papst bekannt, er habe bereits einen derselben, Wulfad (ohne Zweifel das Haupt derselben) zum Bischof von Bourges ernannt. Dadurch wollte er vermuthlich den Papst von fernerem Einmischen abhalten; allein Nicolaus bestand auf erneuter Untersuchung. Die Synode trat 866 zusammen; Hinkmar erließ 2 Sendschreiben an sie, und die fränkischen Metropoliten, einsehend, daß Hinkmars Interesse ihr eignes sei, faßten den Beschluß, die Entscheidung von Soissons 853 als rechtskräftig anzuerkennen; aber die Excommunication der Cleriker aus Mitleid aufzuheben. Der Papst bestand in seinem Schreiben zwar auf der Unrechtmäßigkeit der Absetzung Ebbo's wie der Cleriker, da er aber um diese Zeit in ernsten Kampf mit Photius gerieth, Hinkmars Beistand brauchte und dieser versöhnliche Schritte that, gab er seiner Drohung keine Folge. — Dagegen trat nun in Frankreich selbst jene pseudisidorische Parthei gegen Hinkmar auf. Wulfad, dessen Erhebung auf den Stuhl von Bourges Hinkmar nicht anerkannte, erwarb die Gunst König Karls, und wärmte die Absetzung Ebbo's wieder auf. Karl der Kahle ließ wirklich Hinkmar fallen; eine Synode in Troyes 867 sollte die Sache untersuchen. Hinkmar erlitt wenigstens eine halbe Niederlage; Ebbo's Absetzung wurde zwar als rechtmäßig anerkannt, ebenso aber Wulfads Erhebung. Alsbald suchte Hinkmar den Papst auf seine Seite zu ziehen, und schrieb ihm einen sehr versöhnlichen, abbittenden Brief; ehe aber dieser in Nicolaus Hände gelangte, starb der Papst den 13. Nov. 867.

Die Acten *Mansi* XV. u. XVI. — *Hincmari* opp., bes. ann. u. *Reginonis* Chron. zu den betreffenden Jahren.

Nicolaus ist unstreitig ein großer Character; ihm lag das Wohl der Kirche, zu deren Leitung und Aufsicht er berufen sei, in der That am Herzen; um dieses zu fördern, und immer von allen Bedürfnissen und Ereignissen die nöthige authentische Kenntniß zu haben, wollte er alljährlich eine Synode in Rom berufen, zu der jedes christliche Land Abgeordnete zu senden habe. Er hat den Triumph der römischen über die griechische Kirche angebahnt, hat die abendländischen Fürsten genöthigt, sich seinem Spruche zu unterwerfen, und in den fränkischen Reichen die Metropolitangewalt untergraben. Das Hauptmittel, wodurch er solche bedeutende Erfolge durchsetzte, war die Uneinigkeit der fränkischen Fürsten, deren jeder den Papst als Bundesgenossen suchte und ihm Rechte einräumte. Weil der Papst Recht und Sitte anmaßenden, aber geistig impotenten Fürsten gegenüber vertrat, stand er hoch in der Meinung seiner Zeit; in der Wahl der Mittel war er nicht sehr bedenklich, Herrschsucht ist ihm nicht abzusprechen, und indem er die Ansprüche des Stuhles Petri übertrieb, wozu freilich eine große Versuchung in der Elendigkeit seiner Gegner und den günstigen Zeitverhältnissen lag, legte er den Grund zu späteren Verderbnissen. Ebenbürtigen Gegnern, wie Hinkmar, gegenüber zeigte er sich zuweilen perfid und kleinlich rachsüchtig. Natürlich hatte sein Nachfolger schweres Spiel, wenn er mit den von Nicolaus beleidigten und aufgeregten Fürsten und Metropoliten fertig werden wollte.

Nach Nicolaus Tode machten beide Partheien heftige Anstrengungen; die nationale unterlag, die kaiserliche wählte, unterstützt durch einen blutigen Angriff Kaiser Ludwigs II. auf Rom, Hadrian II., einen 75jährigen Greis.

Zu den Gegnern der Metropolitangewalt gehörte Bischof Rothad von Soissons, Hinkmars Suffragan, ein gewaltthätiger Mann. Auf den Grund willkührlicher Verschwendung der Kirchengüter hin setzte ihn Hinkmar auf einer Synode zu Soissons ab; als er dessen ungeachtet 862 auf einer Synode zu Pistres erschien, wies ihn Hinkmar zurück. Rothad appellirte nach Rom und schickte sich zur Reise dahin an; allein König Karl verweigerte ihm, ohne Zweifel auf Hinkmars Ansuchen, die Erlaubniß. Rothad ward vor eine Synode zu Senlis 862 citirt, und erschien, wahrscheinlich gezwungen; seine Absetzung wurde bestätigt, und er mit einer Abtei abgefunden; damit hatte er thatsächlich den Richterspruch anerkannt und auf seine Appellation verzichtet; es mußte sowol dem Könige als dem Metropoliten daran liegen, diese erste Berufung eines fränkischen Bischofs nach Rom zu hindern. Allein später, wie es scheint, auf Antrieb Lothars II., der auf Hinkmar wegen seiner Betheiligung an dem Ehestreite zürnte, nahm Rothad seine Appellation wieder auf; die Deutschen und Lothringer verwendeten sich für ihn, und Nicolaus erließ ein ziemlich scharfes Schreiben an Hinkmar (Mansi XV, 295.) mit herbem Tadel, daß er einen Bischof, der nach Rom appellirt, abgesetzt, und dem Befehle, ihn sofort wieder einzusetzen bei Strafe der Suspension. Hinkmar und seine Parthei entgegnete: eine Appellation nach Rom sei geistlichen und weltlichen Gesetzen in Frankreich entgegen; allein Nicolaus machte die sardicensischen Beschlüsse geltend und forderte, daß Rothad ungesäumt nach Rom entlassen werde und eine Gesandtschaft ihn begleite (Schr. Nicol. an die neustr. Geistlk. an Hinkmar, Rothad und Karl den Kahlen Mansi XV, p. 294 sqq.). König Karl scheute einen Bruch mit dem Papste, Hinkmar suchte zu temporisiren, und auch der Papst zog nicht die straffsten Saiten auf, damit sich Hinkmar nicht etwa mit Günther von Cöln vereinigen möchte. 864 erhielt endlich Rothad Erlaubniß zur Reise; allein Kaiser Ludwig, unstreitig nach geheimer Verabredung mit Karl, verweigerte ihm und Karls Gesandten die Durchreise durch Italien. Hinkmar fand Mittel, scheinbar auf heimlichem Wege, ein Schreiben an den Papst zu befördern, in welchem er das Recht des römischen Stuhls, Appellationen anzunehmen, anerkennt, allein nur in solchen Fällen, in welchen die Kirchengesetze nichts Bestimmtes festsetzen; der Papst möge nicht aus Mitleid mit einem sittlich verworfenen Menschen die Verfassung der Kirche antasten. Unterdeß kam Rothad selbst 864 in Rom an, und überreichte dem Papste eine Schutzschrift (Mansi XV, 861.); der Papst wartete noch 9 Monate auf eine Gesandtschaft Hinkmars, da sie aber nicht erschien, setzte er, kraft eigener Machtvollkommenheit, Rothad wieder ein, und cassirte das Urtheil der Synode zu Senlis. Er erließ zu Rothads Gunsten mehrere Schreiben, in welchen er sein System offen enthüllt (cf. p. 25.) und sich zuerst auf Pseudisidor beruft. Unstreitig hatte Rothad diese Sammlung mit nach Rom gebracht und durch ihn ist sie zuerst Nicolaus bekannt geworden; ein neuer Beweis, daß Rothad zu den Gegnern des Metropolitansystems gehörte, von denen dieser Betrug ausging (cf. §. 102), der päpstliche Legat Arsenius setzte ihn 865 wieder in sein Amt ein, und Hinkmar mußte es geschehen lassen.

Um eben diese Zeit vermittelte Hinkmar die Aussöhnung zwischen Karl, Lothar und Ludwig, weil er wohl einsah, wie gefährlich die Trennungen der Fürsten für die Kirche seien, da sie, genöthigt um die Gunst des Papstes zu buhlen, dessen Eingriffe in die Rechte und Freiheiten der Kirche gut heißen mußten, wie das Auftreten des Arsenius bewiesen hatte. Durch diesen Staatsstreich entriß er Nicolaus die Frucht des Sieges, ja diesen selbst in der lotharingischen Ehesache. Mit tiefem Grimme droht ihm Nicolaus 866 eine neue

Untersuchung hinsichtlich Ebbo's und seiner Cleriker, da er die Beschlüsse von Soissons nur mit der Clausel bestätigt: wenn sich Alles so verhalte. Er habe erkannt, daß die Absetzung der Cleriker canonisch nicht gerechtfertigt sei, Hinkmar möge sie daher wieder einsetzen; sonst solle eine neue Synode von Soissons die Sache untersuchen. Ein ähnlicher Brief erging an Karl den Kahlen; dieser erklärte sogleich seine Bereitwilligkeit, und machte dem Papst bekannt, er habe bereits einen derselben, Wulfad (ohne Zweifel das Haupt derselben) zum Bischof von Bourges ernannt. Dadurch wollte er vermuthlich den Papst von fernerem Einmischen abhalten; allein Nicolaus bestand auf erneuter Untersuchung. Die Synode trat 866 zusammen; Hinkmar erließ 2 Sendschreiben an sie, und die fränkischen Metropoliten, einsehend, daß Hinkmars Interesse ihr eignes sei, faßten den Beschluß, die Entscheidung von Soissons 853 als rechtskräftig anzuerkennen; aber die Excommunication der Cleriker aus Mitleid aufzuheben. Der Papst bestand in seinem Schreiben zwar auf der Unrechtmäßigkeit der Absetzung Ebbo's wie der Cleriker, da er aber um diese Zeit in ernsten Kampf mit Photius gerieth, Hinkmars Beistand brauchte und dieser versöhnliche Schritte that, gab er seiner Drohung keine Folge. — Dagegen trat nun in Frankreich selbst jene pseudisidorische Parthei gegen Hinkmar auf. Wulfad, dessen Erhebung auf den Stuhl von Bourges Hinkmar nicht anerkannte, erwarb die Gunst König Karls, und wärmte die Absetzung Ebbo's wieder auf. Karl der Kahle ließ wirklich Hinkmar fallen; eine Synode in Troyes 867 sollte die Sache untersuchen. Hinkmar erlitt wenigstens eine halbe Niederlage; Ebbo's Absetzung wurde zwar als rechtmäßig anerkannt, ebenso aber Wulfads Erhebung. Alsbald suchte Hinkmar den Papst auf seine Seite zu ziehen, und schrieb ihm einen sehr versöhnlichen, abbittenden Brief; ehe aber dieser in Nicolaus Hände gelangte, starb der Papst den 13. Nov. 867.

Die Acten *Mansi* XV. u. XVI. — *Hincmari* opp., bes. ann. u. *Reginonis* Chron. zu den betreffenden Jahren.

Nicolaus ist unstreitig ein großer Character; ihm lag das Wohl der Kirche, zu deren Leitung und Aufsicht er berufen sei, in der That am Herzen; um dieses zu fördern, und immer von allen Bedürfnissen und Ereignissen die nöthige authentische Kenntniß zu haben, wollte er alljährlich eine Synode in Rom berufen, zu der jedes christliche Land Abgeordnete zu senden habe. Er hat den Triumph der römischen über die griechische Kirche angebahnt, hat die abendländischen Fürsten genöthigt, sich seinem Spruche zu unterwerfen, und in den fränkischen Reichen die Metropolitangewalt untergraben. Das Hauptmittel, wodurch er solche bedeutende Erfolge durchsetzte, war die Uneinigkeit der fränkischen Fürsten, deren jeder den Papst als Bundesgenossen suchte und ihm Rechte einräumte. Weil der Papst Recht und Sitte anmaßenden, aber geistig impotenten Fürsten gegenüber vertrat, stand er hoch in der Meinung seiner Zeit; in der Wahl der Mittel war er nicht sehr bedenklich, Herrschsucht ist ihm nicht abzusprechen, und indem er die Ansprüche des Stuhles Petri übertrieb, wozu freilich eine große Versuchung in der Elendigkeit seiner Gegner und den günstigen Zeitverhältnissen lag, legte er den Grund zu späteren Verderbnissen. Ebenbürtigen Gegnern, wie Hinkmar, gegenüber zeigte er sich zuweilen perfid und kleinlich rachsüchtig. Natürlich hatte sein Nachfolger schweres Spiel, wenn er mit den von Nicolaus beleidigten und aufgeregten Fürsten und Metropoliten fertig werden wollte.

Nach Nicolaus Tode machten beide Partheien heftige Anstrengungen; die nationale unterlag, die kaiserliche wählte, unterstützt durch einen blutigen Angriff Kaiser Ludwigs II. auf Rom, Hadrian II., einen 75jährigen Greis.

Zunächst mußte er die von Nicolaus bestraften Bischöfe, z. B. Thietgaut von Trier u. A., wieder zu Ehren annehmen. Erst später gelang es ihm, namentlich mit Hülfe der abendländischen Bischöfe, sich vom kaiserlichen Einflusse freier zu machen.

Seine erste Sorge war, die obschwebenden Streitigkeiten zu beseitigen; zuerst die mit Hinkmar. Er bestätigte die Beschlüsse der Synode von Troyes und ertheilte Wulfad das Pallium; hinsichtlich der Absetzung Ebbo's und der Clerikker gebot er Stillschweigen. — König Lothar bewog seine Gemahlin, Tietberga, 867 selbst nach Rom zu reisen und auf Scheidung anzutragen. Zwar schlug ihr Hadrian dieses ab, er löste aber Waldrada vom Banne, und verbot Karl dem Kahlen und Ludwig dem Deutschen jede Feindseligkeit gegen Lothringen. Lothar selbst kam 869 nach Italien; durch Verwendung seines Bruders, Kaiser Ludwigs II., wurde er vom Papste freundlich empfangen und nebst Günther von Cöln zur Communion gelassen, nachdem er sich durch einen Meineid vom Verdachte des Ehebruchs gereinigt. Auf der Rückreise starb er.

Lothars rechtmäßiger Erbe war Kaiser Ludwig II., und der Papst erklärte sich sogleich für ihn; allein Karl der Kahle kam ihm zuvor und besetzte Lothringen, ließ sich huldigen und von Hinkmar krönen. Die römischen Gesandten kehrten unverrichteter Dinge zurück; Kaiser Ludwig war durch Krieg in Italien gehindert, sein Recht geltend zu machen. Eine briefliche Ermahnung des Papstes an Karl den Kahlen und Hinkmar 870 blieb ohne Erfolg; der Papst sprach darin die Absicht aus, selbst nach Frankreich zu kommen. Römische Gesandte erschienen in der That zu St. Denys und sprachen über Karl den Bann; allein Hinkmar erhielt den Auftrag, die päpstlichen Anmaßungen zurückzuweisen, und that dies in einer meisterhaften Staatsschrift, in welcher er, stets im Namen des Reichstags redend, dem Papste die kirchlich-politischen Grundsätze, die in Frankreich galten, ziemlich keck entgegensetzt, und ihm versteckt anräth, lieber nicht nach Frankreich zu kommen. Die päpstlichen Gesandten wiegelten noch den jungen Prinzen, Karlomann, gegen seinen Vater auf, allein, trotz Hadrians Verwendung, sprach die fränkische Geistlichkeit über diesen den Bann aus, und als der Aufstand bezwungen war, ließ Karl seinen Sohn blenden. Seinen Bruder Ludwig den Deutschen gewann Karl dadurch, daß er ihm die Hälfte Lothringens abtrat, wodurch Deutschland 2 neue Metropolen, Cöln und Trier, nebst 4 Bisthümern (Basel, Straßburg, Metz, Utrecht) erhielt. (Baluz. II, 221.)

Noch hatte Hinkmar einen vierten Strauß mit dem Papste zu bestehen: sein eigner Neffe, Hinkmar, den er zum Bischof von Laon gemacht, schlug sich zur päpstlich-pseudisidorischen Parthei, und trotzte, im Vertrauen auf päpstliche Hülfe, sowol dem Könige, als seinem Metropoliten. Karl der Kahle nahm ihm die Einkünfte seines Stuhls; Hinkmar von Rheims nahm sich seines Neffen an, und tadelte den König, daß er den Bischof vor ein weltliches Gericht beschieden, was wider alles Kirchenrecht laufe; wofür er sich (unkluger Weise) auf Pseudisidor berief. Auf einem Reichstage zu Pistres leistete Hinkmar von Laon Abbitte und erhielt seine Güter wieder. Als er aber in einer spätern Lehensangelegenheit an den Papst appellirte, und dieser sich für ihn verwandte, verweigerte ihm Karl die Erlaubniß zur Reise nach Rom, und Hinkmar von Rheims wies im Auftrage des Königs Hadrians Einmischung zurück. Als Hinkmar von Laon gegen seinen Lehensherrn Gewalt brauchte, beschied ihn der König vor sein Gericht, und als er die Vollstrecker der königlichen Haft in den Bann that, vor die Synode von Verberie 869. Aufs Neue appellirte Hinkmar von Laon nach Rom, und forderte Urlaub; er ward ihm abgeschlagen,

und er belegte seinen Sprengel mit dem Interdicte. Der König ließ ihn verhaften, und Hinkmar von Rheims hob kraft seiner Metropolitanmacht das Interdict auf. Aus seiner Haft entlassen, setzte Hinkmar seinen Kampf gegen König und Metropoliten fort; ein heftiger Schriftenwechsel, in dem der Neffe das pseudisidorische, der Oheim das fränkische Kirchenrecht vertrat (Mansi XVI.), erfolgte. Auf einer Synode zu Attigny 870 mußte sich der widerspenstige Bischof von Laon fügen, und dem Könige wie dem Metropoliten Abbitte thun und Treue versprechen. Kurz darauf forderte er aufs Neue Erlaubniß, nach Rom zu gehen, erhielt sie aber nicht; der Papst selbst rieth ihm zum Nachgeben, und er versöhnte sich mit dem Hofe. Aber nur auf kurze Zeit; als er sich weigerte, den Prinzen Karlomann seiner Empörung wegen zu bannen (unstreitig weil er in dieselbe verwickelt war), ließ ihn Karl auf der Synode zu Toucy 871 absetzen. Er appellirte nach Rom, und Hadrian cassirte seine Absetzung; allein der Clerus Neustriens antwortete, mit bestimmter Verwerfung Pseudisidors, als eines zusammengestoppelten Machwerks, (figmenta compilata) so entschieden, daß Hadrian für gut fand, sowol den Clerus, als den König durch Nachgiebigkeit zu versöhnen. Hinkmar blieb entsetzt; und als er später in hochverrätherische Verbindung mit dem deutschen Könige trat, ließ ihn Karl blenden. Johann VIII. erkannte 876 seine Absetzung feierlich an; als er aber bei der Anwesenheit dieses Papstes in Frankreich 878 sich persönlich an ihn wandte, wirkte dieser ihm einige Einkünfte aus; er starb um 880. (Cellotius vita Hincmari Laudunensis, Mansi XVI.) — Hadrian mißlang auch ein anderer Kunstgriff: er ließ nämlich die Hauptgrundsätze des pseudisidorischen Rechts auf der sogenannten ökumenischen Synode zu Constantinopel (869?) zum Kirchengesetz erheben; allein Hinkmar erkannte dieselbe nicht als ökumenisch an, schon weil hinsichtlich der Bilderverehrung Irrthümer festgesetzt worden seien, aber auch, weil viele ihrer Bestimmungen den ältern Canones widerstreiten. — Hadrian starb 872. Daß er mit denselben Mitteln, wie Nicolaus, dieselben Grundsätze nicht durchsetzen konnte, ist ein Beweis, daß Nicolaus Erfolge mehr in politischen Verhältnissen, als in anerkannter Machtvollkommenheit des Papstthums lagen.

Hadrians Nachfolger war Johann VIII., ein Römer; politische Conjuncturen halfen ihm die Papstmacht ansehnlich erhöhen. Kaiser Ludwig starb 875; sein nächster Erbe war Ludwig von Deutschland; allein Johann trug die Kaiserkrone und das italienische Reich (wie es scheint in Folge schon unter Hadrian eingeleiteter Verhandlungen) Karl dem Kahlen an; dieser nahm sie an, und ward am Weihnachtsfest 875 in Rom gekrönt. Ludwig fiel zwar in Neustrien ein, und der Papst erhielt Gelegenheit, mit geistlichen Waffen für seinen Schützling zu kämpfen, wirksamer war aber jedenfalls Ludwigs Tod 876. Karl behielt die Kaiserkrone und das lombardische Reich, mußte sich aber sowol von den lombardischen als den französischen Ständen einen Wahlactus gefallen lassen, und dem Papste bedeutende Concessionen machen. Zunächst zog er die kaiserlichen Voigte aus Rom zurück, und gab, mit Ausnahme der obersten Gerichtsbarkeit, daselbst alle kaiserliche Gerechtsame auf; ferner ernannte Johann den Bischof Ansegisus von Sens zum Primas und päpstlichen Vicar von Gallien und Germanien. Ein Beweis, daß Karl dem Kaiserreiche auch Deutschland einverleiben wollte. Eine Synode von Pontion 876 erkannte die pseudisidorischen Gesetze an, aber mit der Clausel, insoweit sie mit dem alten kirchlichen und königlichen Rechte übereinstimmten. Beide Pläne scheiterten; die fränkische Geistlichkeit erkannte Ansegisus nur mit Vorbehalt des Metropolitanrechts und des fränkischen Kirchenrechts

an; Hinkmar von Rheims erhob offnen Widerspruch und behauptete seinen bisherigen Primat, so daß Anseglius blos zum Scheine die Würde bekleidete.

Als Karl nach Ludwigs Tode dessen Besitzungen angriff, erlitt er eine entscheidende Niederlage, und mußte der Idee des Kaiserreichs entsagen. Eine Synode von Ravenna (Acten *Mansi* XVII.) 877 unter Karls Auspicien sanktionirte die pseudisidorischen Bestimmungen hinsichtlich der Ertheilung des Palliums und der geistlichen Steuerfreiheit und Gerichtsbarkeit, sowie der Unverletzlichkeit geistlichen Eigenthums. Trotz dem kamen sie in Frankreich nie zu völliger Anerkenntniß, weil Hinkmars kräftiger Widerspruch vom französischen Clerus unterstützt ward. Als nach Karls des Kahlen Tode 877 die neustrischen Stände seinen Sohn Ludwig den Stammler wählten, mußte dieser eine Wahlconvention unterschreiben, in welcher die fränkischen Kirchenrechte ausdrücklich garantirt waren; mehr als die sardicensischen Vorrechte gestand der französische Clerus dem Papste nie zu. Als Johann 878 selbst nach Frankreich kam, ward er von Ludwig kalt empfangen; er beabsichtigte eine allgemeine Versammlung des fränkischen Clerus zu halten, allein nur wenige Bischöfe erschienen zu Troyes, der König selbst erst sehr spät, und Johann mußte unverrichteter Dinge heimkehren. Das Resultat waren einzelne Bestimmungen hinsichtlich des Vorrangs geistlicher Gewalt vor weltlicher, und eine Bestätigung der ravennatischen Beschlüsse. Nach Ludwigs Tode gelang es Johann, seinen Günstling, den Grafen Boso, zum Fürsten von Burgund und Provence auf dem Reichstage zu Mantala (Acten Mansi XVII.) 879 wählen zu lassen, mit Hülfe der 6 Metropoliten von Lyon, Vienne, Tarantaise, Aix, Arles und Besançon und der übrigen Bischöfe, die durch reiche Geschenke und Ertheilung von Abteien gewonnen waren; aus diesen Ländern entstand das südfranzösische Reich, das sogenannte Arelat. Bald aber scheint Johann auch mit Boso zerfallen zu sein, denn er warf sich den Deutschen in die Arme.

Eben so wenig gelang es Johann seine Pläne in Italien durchzusetzen; gegen Karl den Kahlen und den Papst bildete sich eine starke deutsche Parthei für Ludwigs Sohn, Karlomann, an deren Spitze der Herzog Lantbert von Spoleto, Roms alter Rival, Erzbischof Ansbert von Mailand und der Markgraf Adalbert von Toskana standen. Karl, der selbst in Frankreich die Einfälle der Normannen mit Geld abkaufen mußte, konnte noch weniger Italien gegen die zahlreichen adligen Räuber und die Saracenen im Süden schützen; letzteren mußte Johann Tribut zahlen. Noch vor Karls (wahrscheinlich an Gift) 877 erfolgten Tode, 876, fiel Karlomann in Italien ein, und ward als lombardischer König anerkannt. Als er von Johann die Kaiserkrönung verlangte, schlug dieser sie ihm ab, und Karlomann mußte 877 nach Deutschland zurückkehren, wo er bald vom Schlag gelähmt ward. Seine Parthei aber behielt in Italien die Oberhand. Der Papst nahm nun während seines Aufenthalts in Frankreich 878 den Grafen Boso zum Sohn an; diesen wollte er zum italienischen König machen, und gewann dafür selbst den Markgrafen Adalbert; allein Lantbert und Ansbert hielten die deutsche Sache aufrecht, und Boso mußte aus Italien weichen. Ansbert ward zwar vom Papste entsetzt, wich aber nicht. Nach Karlomanns Tode 880 erhielt sein Bruder, Karl der Dicke, Italien, und rückte sogleich mit Heeresmacht an. Der Papst mußte sich von Boso lossagen und Ansberts Absetzung zurücknehmen. Ohne daß Karl sich auf einen Vertrag einließ, rückte er nach Rom, und Johann mußte, ohne Bedingungen stellen zu können, ihn krönen. Karl nahm die sämmtlichen königlichen Rechte, die Karl der Große ausgeübt hatte, wieder in Anspruch, und behandelte den Papst völlig als Vasallen. Die

letzten Jahre Johanns waren durch saracenische Einfälle getrübt; er ward 882 ermordet.

Einer Sage nach soll Johann VIII. auch mit dem König Alfons von Spanien in kirchlichem Verkehr gestanden und Oviedo zur Metropole erhoben haben. Die Acten der Synode von Oviedo so wie der Bericht des Papstes erregen aber starken Verdacht der Unächtheit. (Mansi XVII, 224. 265.) — Dagegen ist es gewiß, daß Johann gewisse Einkünfte aus Baiern zog, mit deren Einziehung der Erzbischof von Salzburg beauftragt wurde *).

*Johann VIII.* epp. Mansi XVII. — *Hincmari* ad episc. de jure metropolitanorum liber. (opp. II, 719 seq.)

---

*) Zwischen Leo IV. † 855 und Benedict III. soll einer Sage nach eine Päpstin Johanna 2 Jahre und einen Monat auf dem Throne gesessen haben. Die Sage lautet: Ein Mädchen aus Mainz wurde von ihrem Liebhaber nach Athen entführt, und dort studirte sie; in männlicher Kleidung kam sie darauf nach Rom, und erregte unter dem Namen Johannes Anglicus solches Aufsehen, daß sie nach Leo's Tode allgemein zum Papste gewählt ward. Von ihrem Liebhaber geschwängert, gebar sie während einer feierlichen Procession ein Kind und starb während der Geburt. Die Sage findet sich zuerst in dem liber pontificalis des Anastasius, kann aber dort Interpolation sein, sodann bei Marianus Scotus nach 1150; später häufiger, ausgebildet bei Martinus Polonus im 13. Jahrh. Spätere Schriftsteller (z. B. Theodor v. Niem nach 1400 und Lannoy 1634) sahen sogar Bildsäulen dieser Päpstin. Gegen die Wahrheit der Sage spricht Folgendes: nicht nur weiß kein Schriftsteller des 9. Jahrh. etwas davon, nicht einmal Photius, der Gegner Roms, der Alles benutzte, kannte sie; sondern wir haben auch positive Beweise dagegen; 1) einen Brief Hinkmars, der 855 Gesandte nach Rom schickte, die unterwegs Leo's Tod erfuhren und bei ihrer Ankunft Benedict III. bereits auf dem Throne fanden (ep. 26. opp. II, p. 307); 2) ein Diplom Benedicts vom 7. Oct. 855, Mansi XV, 113. Leo starb den 27. Juli, folglich lagen nur wenige Monate zwischen ihnen. 3) Einen römischen Denarius, der Benedicts und Kaiser Lothars Namen trägt; Lothar starb den 28. Sept. 855, folglich saß vor dieser Zeit Benedict auf dem römischen Stuhle. Wie die Sage entstanden, ist schwer zu sagen; Gförers (Kgsch. III. p. 975 sqq.) geistreiche und scharfsinnige Deutung, daß es eine Anspielung auf die Entscheidung Pseudisidors zu Mainz, und auf Leo's Unterhandlungen mit dem griechischen Reiche (Athen) sei, und bedeute: unter Leo IV. sei das römische Papstthum von Mainz und Griechenland aus zur Hure gemacht, d. h. gemißbraucht worden (eine symbol. Einkleidung dieser Idee, erfunden von der kirchlichen Parthei), ist zu künstlich, man begreift nicht, wie Athen und nicht Constantinopel Repräsentantin Griechenlands wird, und was der Geliebte, die Zeit der Amtsführung, die Geburt des Kindes u. s. w. sollen, die doch nicht nur Ausschmückung sein können. Zudem dürfte noch zu beweisen sein, daß in ähnlicher Weise Tadel oder Lob im Mittelalter sich in das Gewand der Sage gekleidet habe. Eben so gewagt und nicht zu beweisen ist Pictets Annahme, daß Leo verheirathet gewesen sei, und seine Frau Johanna nach ihm eine Zeitlang als Päpstin durch Volkswahl regiert habe; die übrigens zur Sage gar nicht stimmt. (Pictet in s. lettres sur l'histoire du moyen age à Schlosser. Gen. 1834. 4. lettre 20.) Auch aus einer Mißdeutung der sella stercoraria kann die Fabel nicht entstanden sein; eher die Mißdeutung selbst aus der Sage. — Mehr Wahrscheinlichkeit hat eine Uebertragung von Constantinopel auf Rom für sich. Leo IX. hörte ein ähnliches Mährchen von der ersteren Stadt (Leonis IX. ep. ad Michael. 1054 c. 23. Mansi XIX, 649), oder die satyrische Beziehung auf Johann VIII. X. XI. od. XII. lauter weibische Päpste, oder die Wahrheit der Erzählung von einem Pontifex (Bischof) Johannes Anglicus, auf den Papst übergetragen. Auffallend aber ist

## §. 97.

## Das Papstthum während der Unabhängigkeit Italiens, 882—1046.

Diese Periode des Papstthums zeigt uns ein stetes Ringen der national-italienischen Parthei mit der deutschen um die Besetzung des päpstlichen Stuhls. Die italienische Parthei spaltet sich in zwei Fractionen, eine bessere, kirchlich gesinnte, besonders durch die Cluniacenser vertreten, welche Unabhängigkeit Italiens und des Papstthums von deutschem Einflusse wollte, daneben aber einen gewissen Einfluß des gesammten christlichen Europa's auf das nicht italienische, sondern europäische Institut des Papstthums nur für heilsam hielt; und in eine gemeine, hab- und herrschsüchtige Adelsparthei unter dem mächtigen Hause der Grafen von Tusculum, welche den Stuhl Roms für die Interessen ihrer Hab- und Herrschsucht ausbeuten wollte. Gewöhnlich siegte die letztere, und besetzte den päpstlichen Thron mit einer Reihe von Schwächlingen und moralischen Ungeheuern, die denselben an den Rand des Verderbens brachten. Die deutsche Parthei setzte nur selten eine Wahl durch, wenn nicht die kräftigen Kaiser aus dem sächsischen Hause sie unterstützten, und es ihren Waffen gelang, vorübergehend die deutsche Herrschaft in Italien geltend zu machen.

Johanns Nachfolger sind unbedeutend; Marinus (Martin), wie es scheint, durch die nationale Parthei erhoben, wußte sich durch Concessionen mit Karl dem Dicken zu befreunden (Ann. Fuld. Perz I, 398.), starb aber schon 884. Sein Nachfolger, Hadrian III., erlebte die Wiederherstellung des gesammten Kaiserreichs, das freilich in der schwachen Hand Karls des Dicken nur ein Schemen des früheren war. Die Provinzen, nominell verbunden, waren in der That unabhängig und auf sich gewiesen. Des Kaisers Unfähigkeit und der Widerwille des deutschen Clerus gegen eine Erneuerung des Kaiserreichs brachte eine Verschwörung gegen ihn zu Stande; der Kaiser rief Hadrian nach Deutschland, theils zu Hülfe gegen den widerspenstigen Clerus (ann. Fuld. ad ann. 885), theils um seinen Bastard Bernhard legitimiren zu lassen. Hadrian machte zur Bedingung die Unabhängigkeit der Papstwahl vom Kaiser, und daß Bernhard nicht die gesammten Staaten, sondern nur Italien erbe, um dieses vom Kaiserreiche loszureißen; ehe er aber noch den deutschen Boden erreichte, starb er 885.

Durch diese Erfolge behielt die nationale Parthei das Uebergewicht, und setzte die Wahl Stephans V. durch; der Kaiser konnte sie nicht umstoßen (ann. Fuld. ad ann. 885). Stephan nahm alsbald einen der mächtigsten Fürsten Italiens, Guido Herzog von Spoleto, zum Sohn an, um ihm mit der Zeit Italien als eignes, unabhängiges Reich zu verschaffen. 887 fielen sämmtliche deutsche Reichsstände zu Tribur von Karl dem Dicken ab und wählten Arnulf. Die hauptsächlichsten Betreiber des Aufstands waren die

---

es, daß Johann XX. sich den XXI. schrieb. — Die Sage hat eine zahlreiche Litteratur hervorgerufen; für die Wahrheit schrieben besonders *Spanhemius* Diss. de Joh. Pap. opp. tom. II. und neuerdings: *Nic. Christian Kist* De Pausin Johanna deutsch von Troß in Illgens Zeitschr. für histor. Theol. 1844. 2. Heft. — Dagegen: Dav. *Blondel* Johanna Pap. Amstel. 1657. 8. *Leibnitz* Flores sparsi in tumulum Jo. Pap. (bibl. hist. Gott. 1758. tom. I.). Kist hat mit nicht zu verwerfenden Gründen gezeigt, daß trotz der scheinbar schlagenden Beweise gegen die Wahrheit die Acten über diese Sage noch nicht geschlossen sein dürften.

Geistlichen, an ihrer Spitze Liutbert von Mainz. Arnulf begnügte sich, in Folge eines Vertrags mit den deutschen Fürsten, mit Deutschland, und sogleich fielen Frankreich und Italien vom Reiche ab. König von Italien ward Berengar von Friaul, die nationale Parthei erhielt nun entscheidendes Uebergewicht, verfiel aber in sich selbst in verschiedene Fractionen. Guido wich dem stärkeren Berengar, der 888 durch Erzbischof Anselm von Mailand die lombardische Krone empfing. Nichts desto weniger erhob Guido später Fehde gegen ihn und vertrieb ihn, worauf diesen Stephan 891 zum italienischen Kaiser krönte. In demselben Jahre starb der Papst.

Jetzt gelang es nach einer sehr stürmischen Wahl der deutschen Parthei, eines ihrer Häupter, den Bischof Formosus von Porto, auf den Stuhl zu erheben; dieser rief 893 den deutschen König Arnulf gegen Kaiser Guido zu Hülfe. Allein Guido's Sohn, Lantbert, zwang 894 den Papst, indem er Rom besetzte, ihn zum Kaiser zu krönen. In demselben Jahre erschien Arnulf in Italien, und erwarb die lombardische Krone, ging aber bald nach Deutschland zurück, und hatte dort mit der durch seinen Römerzug erregten Unzufriedenheit zu kämpfen. Durch große Concessionen gewann er seinen Clerus auf der Synode zu Tribur 895 für einen neuen Römerzug; auf diesem vertrieb er Lantbert, eroberte Rom und ließ sich zum Kaiser krönen. Die Römer leisteten ihm den Huldigungseid, sobald aber Arnulf den Rücken wandte, theilten sich Lantbert und Berengar wieder in Italien; während dieser Wirren starb Formosus 896.

Ihm folgte Bonifacius VI., durch einen Volksaufstand, ungewiß von welcher Parthei, erhoben, von der Gegenparthei schon nach 15 Tagen aus dem Wege geschafft. Der folgende Papst, Stephan VI., war ein fanatisches Werkzeug der italienischen Parthei: ihr zu Liebe ließ er die Leiche des Formosus ausgraben, feierlich verurtheilen, durch die Straßen schleifen und in die Tiber werfen (ausführlichere Beschreibung dieser Gräuel bei *Liutprand* antapod. 1, 30. und *Auxilius* ep. ad Leonem Nol. bei Baron. ad ann. 897.). Alle Decrete seines Vorgängers annullirte er. Kurz darauf ward er von der deutschen Parthei ermordet, die auch die Wahl der beiden folgenden Päpste durchsetzte; Romanus, regierte 4 Monate, Theodor II. regierte 20 Tage; beide starben eines gewaltsamen Todes, von ihnen ist nichts bekannt, als daß sie die Ehre des Formosus wieder herstellten.

Bei der nächsten Wahl siegte zuerst die italienische Parthei, und erhob den Presbyter Sergius III.; dieser ward von den Deutschen vertrieben u. Johann IX. gewählt und 898 geweihet. Allein bald gerieth dieser gänzlich in die Gewalt Kaiser Lantberts; er mußte demselben auf der Synode in Rom nach 898 die Bestätigung jeder Papstwahl, und auf der von Ravenna 898 die ausschließliche Gerichtsbarkeit in Rom einräumen. (Acten *Mansi* XVIII.) In demselben Jahre ward Lantbert ermordet, und Berengar bemächtigte sich des Reichs; gegen diesen riefen einige italienische Fürsten und der Papst den König Ludwig von der Provence zu Hülfe, allein ehe er kam, starb Johann 900.

Sein Nachfolger Benedict IV., ebenfalls von der deutschen Fraction erhoben, erlebte den Sieg Ludwigs und krönte ihn 901 zum Kaiser. Bald aber gewann Berengar wieder die Oberhand, und ließ seinen Gegner blenden; Benedict starb 903.

Sein Nachfolger Leo V. regierte nur 2 Monate; ihn tödtete der Presbyter Christoph, der ein halbes Jahr den Stuhl behauptete; nach dessen Ermordung setzte die italienische Parthei den früher gewählten Sergius III. durch. Sie setzte sich mit Berengar so, daß sie diesem die Lombardei überließ; sie selbst, unter dem Markgrafen Adalbert von Tuscien, beherrschte das

mittlere Italien; sie bestand größtentheils aus dem ungezügelten römischen Adel. Zu ihr gehörte eine vornehme Römerin, Theodora I., mit ihren Töchtern, Marozia (Maria) und Theodora II. Marozia ward Sergius Geliebte, und er stand völlig unter dem Regimente dieser drei schändlichen Weiber; er starb nach einem thatenlosen, aber schandereichen Leben 911. — Ihm folgten Anastasius III., 2 Jahr 7 Monate lang, und Lando 6 Monate lang, beide wahrscheinlich durch die fränkisch-deutsche Parthei erhoben und durch die italienische mit Gewalt gestürzt. Die tuscische Rotte wählte 914 Johann X., den Geliebten Theodora's II., welche ihm schon früher die Stühle von Bologna und Ravenna verschafft hatte. Sobald Johann etwas festeren Fuß gefaßt hatte, suchte er sich von seinen Tyrannen frei zu machen. Er verband sich mit mehreren italienischen Fürsten, namentlich Berengar, und selbst dem griechischen Statthalter, angeblich gegen die Saracenen in Unteritalien. Berengar kam 915 nach Rom und wurde 916 von Johann zum Kaiser gekrönt, wobei er die Besitzungen des römischen Stuhls bestätigte. Johann schlug wirklich mit dieser Hülfe die Saracenen, und es scheint, als ob der neue Kaiser die tuscische Parthei etwas im Zaume gehalten habe. Allein 924 ward Berengar ermordet, und Johann suchte sich eine neue Stütze an Herzog Hugo von der Provence, der 926 in Italien landete. Marozia, seit 926 Wittwe des mächtigen Markgrafen Alberichs I. und Weib des Markgrafen Guido von Tuscien, ließ 929 Johann gefangen nehmen und wahrscheinlich erdrosseln. Johann X. übte auch wieder einigen Einfluß auf Deutschland; er ließ auf den Wunsch König Konrads die wichtige deutsche Reichssynode zu Hohenaltheim durch seinen Legaten Petrus von Ortona halten, und erhielt zum Danke die Anerkennung des sardicensischen Rechts, Appellationen aus allen Diöcesen anzunehmen, jedoch nicht mit Uebergehung der eigentlichen Metropolitangerichtsbarkeit.

Leo VI. regierte nur 6 Monate, Stephan II. 2 Jahre, vielleicht von den Gegnern der tuscischen Parthei erhoben, von dieser gestürzt. Ihnen folgte 931 Johann XI., Sohn Sergius III. und der Marozia; Hugo von Provence hatte unterdeß die lombardische Krone errungen, und Marozia, seit Kurzem wieder Wittwe, bot ihm ihre Hand an. Allein Alberich II., Sohn der Marozia und Alberichs I., jagte seine Mutter und seinen Stiefvater Hugo aus der Stadt und bemächtigte sich der Herrschaft. Seinen Bruder Johann hielt er in leidlicher Gefangenschaft, so daß er ihn die priesterlichen Geschäfte vollziehen ließ. Nach dessen Tode 936 setzte er Leo VII. auf den Stuhl, der eine Aussöhnung zwischen Hugo und Alberich bewirkte, so daß ersterer letzterem seine Tochter zur Gemahlin gab. In Alberichs Interesse unterstützte er den Empörer Eberhard von Baiern gegen Otto I. von Deutschland, dessen wachsende Macht Alberich fürchtete, und ernannte dessen Erzbischof Gerhard von Passau zum Primas und apostolischen Vicar von Deutschland. Die Empörung mißlang, und der gefürchtete deutsche König hatte nun Muße, Italien seine Macht fühlen zu lassen. Leo † 939.

Durch Otto's I. Einfluß wurde Stephan VIII. (ein Deutscher?) Papst, aber von Alberich und den Römern fürchterlich gemißhandelt, so daß er schon 942 starb. Von ihm wissen wir nur, daß er im Interesse der deutschen Politik den mit Otto verbundenen und diesem lehnspflichtigen König Ludwig d'Outremer von Frankreich seinen empörten Ständen gegenüber in Schutz nahm. (Flodoard. Chron. ad ann. 942. Baron. Annal. ad ann. 942.) — Sein Nachfolger Marinus II., 942—46, beschäftigte sich, wahrscheinlich weil ihm Alberich nichts Weiteres überließ, mit kirchlichen Angelegenheiten, nament-

lich mit der Kirchenzucht, die natürlich sehr verfallen war. Ihm folgte Agapetus II., der wieder eine auswärtige Thätigkeit entfaltete, aber freilich, weil ihn Alberich gängelte, dem es dabei bloß um Geld zu thun war, eine sehr schmähliche. Graf Heribert von Vermandois hatte seinen fünfjährigen Sohn Hugo zum Erzbischof von Rheims ernannt 925, Johann X. dieses gegen eine Summe Geldes bestätigt. Allein Heriberts Gegner, Rudolph von Burgund, stieß 931 die Wahl um, und vergab das Erzbisthum an einen Mönch Artold, dem Johann XI. ebenfalls gegen Geld das Pallium schickte; so gab es 2 von Rom bestätigte Erzbischöfe von Rheims. Artold hielt es auch mit Rudolphs Nachfolger, Ludwig d'Outremer, und folglich mit Deutschland, und that Heribert in den Bann. Dieser aber eroberte mit Hülfe Hugo's des Großen, Herzogs von Francien, Rheims, und setzte Artold ab. Hugo ward von einer Synode wieder eingesetzt, und erhielt 942 von Stephan VIII. das Pallium. Ludwig dagegen eroberte mit Hülfe Otto's I. v. Deutschland Rheims wieder und setzte Artold wieder ein. Beide Theile wendeten sich an Agapet II., der anfangs, von Heribert bestochen, Hugo für den rechtmäßigen Metropoliten erklärte, dann aber, von deutschem Gelde bewogen, dem Erzbischof Friedrich von Mainz die Untersuchung der Sache übertrug, und 948 den Bischof Marinus als Legaten nach Deutschland sandte. Die Folge war, daß eine Synode zu Rheims, und eine zweite zu Ingelheim (Acten Mansi XVIII.) die Sache in die Hand nahmen und Artolds Recht anerkannten. Agapet II. bestätigte 949 die Beschlüsse beider Synoden; er hatte von beiden Seiten seine Prozente gezogen. (Flodoardi Chron. ad ann. 948.)

Berengar II. vertrieb 945 mit deutscher Hülfe den König Hugo aus Italien, und übernahm die Vormundschaft über dessen Sohn, König Lothar. Bald aber ließ er diesen ermorden, und sich und seinen Sohn Adalbert zum König ausrufen. Die Wittwe Lothars, die schöne Adelheit, wollte er mit Gewalt zwingen, ihn zu heirathen; sie ließ sich aber lieber einkerkern und rief Otto's I. Hülfe an. 951 erschien dieser mit einem mächtigen Heere in Italien, ließ sich als König der Lombardei krönen und heirathete die Wittwe Lothars. Die Kaiserkrönung schlug ihm Agapet ab, und Otto mußte für jetzt diesen Plan aufgeben und nach Deutschland zurückkehren; er erkannte daher vorläufig Berengar, seinen Vasallen, als lombardischen König an. Die Unzufriedenheit der Deutschen mit den kostspieligen Römerzügen, und ihr Wunsch, die lombardische Krone von der deutschen getrennt zu sehen, nöthigten ihn dazu. Nach Deutschland zurückgekehrt, hatte er bis 955 mit einheimischen Unruhen zu kämpfen, bei welchen natürlich Papst Agapet seine Hände im Spiele hatte. Agapet starb 955.

Alberichs Sohn, Octavianus, der von seinem Vater schon die weltliche Herrschaft geerbt, ließ sich 956 auch zum Papst ausrufen; so vereinigte ein minderjähriger Knabe nun alle weltliche und geistliche Gewalt in Rom; als aber Papst führte er den Namen Johann XII., das erste Beispiel des Namenswechsels beim Antritte des Amtes von Seiten der Päpste, von allen folgenden nachgeahmt; gleichsam als ob mit diesem Acte das Andenken an ihr früheres Leben ausgemerzt sein und ein neues geschichtliches Dasein beginnen sollte. Johann war kriegerisch, ausschweifend, habsüchtig; mit vielen italienischen Großen und Bischöfen schickte er 960 eine Gesandtschaft an Otto I., Klage gegen seines Vasallen Berengars Tyrannei zu erheben. 961 erschien dieser mit einem großen Heere, und besiegte Berengar; nachdem er dem Papste versprochen, ihm die Ländereien des Kirchenstaates zurückzugeben, nicht selbst die italienisch-lombardische Krone zu tragen, und in Rom der Gerichtsbarkeit zu

entſagen (der Eid bei Pertz leges II. 28.), krönte ihn dieſer 962 zum Kaiſer, und ſchwur ihm Treue. (In dieſe Zeit fällt wahrſcheinlich auch die ſpaniſche Geſandtſchaft, durch welche die unter der Botmäßigkeit des Saracenenfürſten Abderrhaman ſtehenden ſpaniſchen Chriſten unter Erzbiſchof Julian v. Cordova, mit dem römiſchen Stuhle in Verkehr traten. Cf. p. 3.)

Otto benutzte ſeinen Aufenthalt zu Rom, die deutſche Parthei unter dem Adel zu reorganiſiren und zu verſtärken, und ſuchte durch Schenkungen ſich auch den italieniſchen Clerus geneigt zu machen.

Sobald ihm dies gelungen, ließ er ſich, wider ſeinen Eid, von den Lombarden den Eid der Treue und Huldigung ſchwören, und behielt die Krone. 963 brach der offene Zwieſpalt zwiſchen Papſt und Kaiſer aus, Johann trat in Unterhandlung mit Berengar, und ſelbſt mit Conſtantinopel; die Ungarn ſuchte er zu einem Einfalle in Deutſchland zu bewegen. Allein ſeine Geſandten fielen in Otto's Hände; Johann nahm, als der Kaiſer zwei ſeiner Geſandtſchaften abgewieſen, Berengars Sohn Adalbert in Rom auf. Otto eilte ſelbſt dahin, die Römer unterwarfen ſich und ſchwuren Treue, der Papſt floh. Hierauf berief Otto eine Synode in die Peterskirche, auf welcher (zum erſten Male) auch die Bürgerſchaft durch Abgeordnete vertreten war; Johann wurde, als er auf dreimalige Ladung nicht erſchien, als Mörder, Meineidiger, Jungfrauenſchänder u. ſ. w. abgeſetzt. Der Archicancellarius Leo beſtieg als der VIII. dieſes Namens den Thron; er war noch Laie und mußte die kirchlichen Stufen ſchnell durchlaufen. Dem Kaiſer leiſtete er das Verſprechen, daß der Papſtſtuhl nur mit kaiſerlicher Bewilligung beſetzt werden, daß der Papſt weder in die Beſetzung des deutſchen Königsthrones, noch der Biſchofs- und Metropolitanſitze etwas zu reden haben ſolle. Während Otto's Aufenthalts in Rom brach eine von Johann XII. angezettelte Verſchwörung aus, wurde aber nach einem fürchterlichen Blutbade gedämpft. Kaum war Otto abgezogen, riefen die Römer Johann XII. zurück; Leo mußte in das kaiſerliche Lager flüchten; auf einem Concil in der Peterskirche 964 excommunicirte Johann ſeinen Gegner Leo (Acten Mansi XVIII.), und ließ die Häupter der deutſchen Parthei tödten oder verſtümmeln; bald darauf wurde er ſelbſt von einem Manne, deſſen Weib er geſchändet, ermordet. Die Römer wählten ſogleich Benedict V., ohne Otto's Widerſpruch zu achten; allein Otto eroberte Rom, Benedict mußte wieder abtreten, und ging nach Deutſchland in Haft, wo er 965 ſtarb; bald darauf auch Leo. Die kaiſerlichen Geſandten, Biſchof Otgar von Speier und Luitprand v. Cremona, leiteten die neue Wahl; ſie traf den Biſchof Johann v. Narni als Johann XIII.; eine italieniſche Empörung wurde durch deutſche Truppen niedergehalten; allein Ende 965 brach ſie aufs Neue aus, die Römer überfielen Johann XIII. und kerkerten ihn ein. Er entkam und floh zum Fürſten Pandulf von Capua, des Kaiſers Anhänger; deſſen Hauptſtadt Capua er zum Danke für den geleiſteten Schutz zur Metropole mit 10 Suffraganen erhob. 966 kam Otto zum dritten Male nach Italien, ſtrafte die Empörer, und ließ namentlich an den Römern ſeine volle Wuth aus. Der Stuhl Petri erhielt bei dieſer Gelegenheit Stadt und Gebiet Ravenna zurück. (Syn. von Ravenna 967. Acten Mansi XVIII.) Dagegen krönte Johann XIII. den 13jährigen Otto II. zum Kaiſer, und eine römiſche Geſandtſchaft warb, wiewol vergebens, für dieſen um die Hand der conſtantinopolitaniſchen Prinzeſſin Theophano, der Tochter Kaiſer Romanus II. Die Geſandten wurden ſogar eingekerkert, worauf Otto die byzantiniſchen Beſitzungen in Unteritalien angriff. Die Heirath kam ſpäter durch eine Staatsumwälzung in Conſtantinopel doch noch zu Stande, weil der Uſurpator Johannes

Tzimisces Otto's Freundschaft wünschen mußte. Das Beilager ward 972 in Rom vollzogen und Papst Johann krönte die Kaiserin, starb aber bald darauf, und im folgenden Jahre 973 auch Otto. — Unter Johann kam auch der berühmte Gerbert mit Markgraf Borel von Barcellona ums Jahr 970 nach Rom, und knüpfte mit dem römischen Stuhl eine Verbindung an. Johann erhob auf Borels Bitte dessen Stadt Vich zur Metropole Cataloniens, das bisher unter Tarragona gestanden hatte.

In der ganzen christlichen Welt, selbst in Deutschland, erregte es Unwillen, daß Otto den Papst zum Werkzeug seiner Politik machte; die letzten Jahre des Kaisers waren durch Mißhelligkeiten mit seinen Ständen, besonders dem Clerus, verbittert (cf. §. 103); auch sein Sohn Otto II., da er in des Vaters Fußtapfen trat, hatte mit dieser Mißstimmung zu kämpfen.

Johanns XIII. Nachfolger seit 972, Benedict VI., war ebenfalls Werkzeug Otto's I. und seines Statthalters, des Fürsten Pandulf von Benevent (Capua). Sogleich nach Otto's Tode brach die italienische Parthei im Verein mit den Griechen los, an ihrer Spitze Crescentius (Cencius), der Sohn Theodora's II. Der Papst wurde erdrosselt und an seine Stelle Bonifacius gesetzt; dieser wurde schon nach einem Monate von der deutschen Parthei vertrieben, und floh nach Constantinopel; an seine Stelle trat Benedict VII., bisher Bischof von Sutri. Nachdem nämlich Majolus, Abt von Clugny, der Candidat der strengkirchlichen Parthei, die ihm von Otto II. angebotene Würde ausgeschlagen, scheinen sich die deutsche und tuscische Parthei in der Wahl Benedicts geeinigt zu haben, der selbst ein Verwandter des tuscischen Hauses war; seinen Vorgänger Bonifacius verdammte er auf einer Synode 975; in den Verhältnissen selbst lag es, daß er minder, als sein Vorgänger, vom Kaiser abhängig war, bis Otto II. auf einer Römerfahrt 980 die kaiserlichen Rechte in Italien wiederherstellte. Er suchte hauptsächlich die Griechen und ihre Verbündeten, die Saracenen, aus Unteritalien zu vertreiben, weil an ihnen die italienische Parthei stets einen Stützpunct fand. Das Unternehmen schlug fehl; die unglückliche Schlacht bei Squillace schwächte des Kaisers Macht in Italien empfindlich, während zugleich Deutschland durch Empörungen und die Einfälle der Dänen und Slaven zerrüttet ward. Benedict starb 983, und Otto erhob Johann XIV., bisherigen Bischof von Pavia und Erzkanzler von Italien. Ende 983 starb auch der Kaiser, während er auf Erneuerung des Krieges gegen die Saracenen sann, wahrscheinlich an italienischem Gifte. Schon 984 regte sich die italienische Parthei wieder; Bonifacius kam aus Constantinopel zurück, Johann XIV. ward ermordet. Auch Bonifacius ward 985 in einem Volksauflaufe getödtet. Die nächste Wahl setzte die deutsche Parthei durch; sie fiel auf Johann XV.; dagegen behauptete Crescentius, das Haupt der tuscischen Parthei, die weltliche Herrschaft, und vertrieb 987 Johann. Dieser rief den deutschen Kaiser Otto III. zu Hülfe, dessen schlaue, staatskluge Mutter Theophano wirklich bis 990 in Italien sich aufhielt, und die deutsche Herrschaft wieder herstellte. Nach ihrer Abreise aber gerieth Johann in völlige Abhängigkeit von Crescentius, dessen Hab- und Herrschsucht er als Werkzeug dienen mußte. Scheußlicher Nepotismus und Geiz herrschten nach dem Zeugnisse der Zeitgenossen am päpstlichen Hofe.

Dieser Papst hatte, in Folge seiner Abhängigkeit vom deutschen Herrscher, einen heftigen Streit mit dem französischen Hofe auszufechten. Nach Ludwigs V. Tode nämlich 987 schwang sich, mit Verdrängung des karoling. Mannsstammes (Herzogs Karl), Hugo Capet auf den Thron, mit Hülfe der Deutschen und eines Anhanges französischer Großen, an deren Spitze Erz-

bischof Adalbert von Rheims stand. Ein thätiges Werkzeug dieser Parthei war der berühmte Gerbert, dem Hugo aus Dankbarkeit nach Adalberts Tode 988 das Erzbisthum Rheims verlieh. Allein es lag nicht im Interesse der deutschen Politik, Hugo zu mächtig werden zu lassen; der deutsche Hof annullirte die Wahl seines eigenen Werkzeuges, Gerberts, und setzte die eines Karolingers, Arnulfs, durch. Dieser verband sich sogleich mit seinem Vetter Karl zu einer Verschwörung wider Hugo, und verrieth seinem Vetter Rheims. Hugo erhielt durch Verrath Karl und Arnulf in seine Gewalt, und da Papst Johann, damals unter Theophano's Leitung stehend, Arnulfs Absetzung verweigerte, beschloß Hugo, mit Hülfe seines Clerus, der dem von deutscher Politik gegängelten Papste abhold war, auf eigene Faust sich Recht zu verschaffen. Auf einer Synode zu Rheims 991 wurde (unter Widerspruch nur einiger Aebte, z. B. Abbo's von Fleury) Arnulf ab- und Gerbert eingesetzt. Ja, König Hugo beschloß sogar, die französische Kirche ganz von dem Papste loszureißen, und wurde dabei von zwei geschäftsgewandten, aber auch intriguanten Clerikern unterstützt, Gerbert von Rheims und Arnulf v. Orleans. Auch im Dogma sollte die französische Kirche sich von der päpstl. unterscheiden; nämlich um den niederen Clerus, wie auch den höheren zu gewinnen, sollte der Cölibat aufgehoben sein nebst dem Fasten, und nur die 4 ersten öcum. Concilien sollten gelten (vergl. das Glaubensbekenntniß Gerberts Mansi XIX, 107.). Als scheinbarer Grund wurde die tiefe sittliche Erniedrigung des römischen Stuhls, so wie dessen Botmäßigkeit unter Barbaren (Deutschen oder Crescentius? das erste wahrscheinlicher) dargestellt (vergl. die Rede Arnulfs v. Orleans Act. Syn. Rhem. Perz III., bes. c. 28.). Gegen diesen Plan trat, weil er hauptsächlich gegen die deutsche Macht und die Einheit der Kirche gerichtet war, natürlich der ganze deutsche Clerus in die Schranken; unter Vorsitz des päpstlichen Legaten, Abts Leo, erklärten 2 Synoden (992 und 994) sich gegen Gerbert; ferner war dagegen die ansehnliche und mächtige kirchliche Parthei, an ihrer Spitze die Cluniacenser, besonders Abt Abbo von Fleury. Die französischen Bischöfe kündigten auf der Synode zu Chela 992 dem Papste den Gehorsam auf, nichtsdestoweniger mußte Gerbert weichen. Otto III. beschloß, den gewandten, ehrgeizigen und deshalb gefährlichen Intriguanten Gerbert in seine Dienste zu ziehen, und berief ihn 994 zu sich, um ihn in den classischen Wissenschaften zu unterrichten. Eine Synode deutscher Bischöfe zu Mousson 995, unter Leo's Vorsitz, entschied abermals gegen Gerbert, der freiwillig entsagte und sich zu Otto begab.

In demselben Jahre sandte Johann XV. eine Gesandtschaft an Otto III., mit der Bitte, ihn von der drückenden Oberherrschaft des Crescentius zu befreien. Der deutsche Clerus, den Johann 993 durch die Canonisation des Bischofs Ulrich von Augsburg, die erste päpstliche, sich geneigt gemacht, unterstützte dieses Gesuch; es trat der seltene Fall ein, daß ein Kaiser mit Bewilligung seines Clerus einen Römerzug unternahm, 996, mit einem mächtigen Heere, das ihm größtentheils die geistlichen Fürsten stellten. Noch ehe er Rom erreichte, starb Johann.

Von den Römern aufgefordert, einen neuen Papst zu wählen, ernannte Otto seinen Verwandten und Capellan Bruno dazu, der den Namen Gregor V. annahm, und Otto 996 zum Kaiser krönte. Gregor gehörte zur kirchlichen Parthei der Cluniacenser, und schloß sich eng an diese an, wodurch es ihm gelang, seinem kaiserlichen Vetter gegenüber eine unabhängigere Stellung einzunehmen, als es wol in dessen Absicht lag. Auf seine Bitte fiel die Strafe des Crescentius mild aus; Gregor wollte sich nicht der Rache der

mächtigen italienischen Parthei aussetzen, und zugleich sich die Möglichkeit erhalten, dieselbe nach Umständen zur Behauptung seiner Unabhängigkeit zu benutzen. Nur kurze Zeit blieb Otto in Italien, ohne Zweifel, weil der deutsche Clerus einen längern Aufenthalt weder im Interesse des deutschen Reichs und seiner Sicherheit, noch der nöthigen päpstlichen Unabhängigkeit wünschte.

Mit Hülfe der kirchlichen Parthei, welcher er durch große Vorrechtungen des Mönchsstandes, besonders der Cluniacenser, viel Vorschub leistete, beendigte Gregor zunächst die französische Spaltung. Hugo's Sohn, Robert, hatte nach willkührlicher Verjagung seiner ersten Gattin Susanna, eine nahe Verwandte, Bertha, geheirathet, und der französische Clerus, durch seine Spannung mit dem Papste und der gesammten Kirche mehr als je an den königl. Schutz gewiesen, hatte in stummer Unterwürfigkeit beides, den Ehebruch wie die uncanonische Ehe, gebilligt. Der Papst verdammte auf einer Synode zu Pavia 997 und Rom 998 beides, und drohte mit dem Interdicte. Zwar widerstand Robert noch eine Zeitlang, allein kurz nach Gregors Tode 1000 gab er nach, und sein Clerus kehrte unter den Gehorsam des päpstl. Stuhls zurück.

Trotz seiner musterhaften Amtsverwaltung, trotz dem, daß die Synoden von Pavia und Rom viele Mißbräuche beseitigten, war Gregor den Italienern als Deutscher verhaßt, wozu auch Otto's III. deutsche Voigte das Ihrige beitrugen. Ein intriguanter Abentheurer, Johannes, hatte sich in Otto's Vertrauen eingeschlichen, das Bisthum Piacenza von ihm erhalten, und war von ihm mit einer Sendung nach Constantinopel beauftragt worden, um eine griechische Prinzessin zu freien. Die Sache mißlang, vielleicht durch Johannes eigene Schuld; denn dieser ließ sich von den Griechen bestechen, und trat nach seiner Zurückkunft nach Italien als Führer der mit Constantinopel verbundenen italien. Parthei auf, für welche wahrscheinlich auch der seiner Heiligkeit wegen in höherem Ansehen stehende griechische Mönch Nilus den Unterhändler machte. 997 brach die Verschwörung aus; Gregor und die kaiserlichen Präfecten wurden aus Rom vertrieben und Johann v. Piacenza von Crescentius zum Papst ernannt. 998 rückte Otto mit einem deutschen Heere herbei; Johann ward gefangen und geblendet, Crescentius enthauptet und mit ihm die Häupter der tusciischen Parthei; Rom erhielt eine deutsche Besatzung. Bald darauf aber zerfiel der Papst mit dem Kaiser; Gerbert nämlich hatte sich des letzteren ganz bemächtigt und erhielt von ihm, gegen Gregors Willen, der den intriguanten Mann haßte und am Wenigsten in seiner Nähe haben wollte, das Erzbisthum Ravenna 998, mit willkührlicher Beseitigung des bisherigen Erzbischofs Johannes, eines unbescholtenen Mannes. Der Papst mußte zwar nothgedrungen dem Gerbert das Pallium ertheilen, allein er mußte diesem, allen Kirchengesetzen Hohn sprechenden Verfahren zürnen. Alsbald suchte sich Gerbert festzusetzen und die Gunst des Volkes durch Eifer für Sittenzucht und Abschaffung von Mißbräuchen zu erlangen. Kurz nach dieser Kränkung starb Gregor, nach einigen Nachrichten erdrosselt, nach andern ermordet 999. Der gewissenlose Gerbert, der selbst nach dem Papststuhle angelte, war der That gewiß nicht fremd, wenigstens erntete er die Früchte.

Otto hob seinen Günstling auf den erledigten Stuhl 999, und dieser nahm den Namen Sylvester II. an. Seine Lage war bedenklich. Durch den deutschen Kaiser erhoben, hatte er natürlich die italienische, wie die kirchliche Parthei gegen sich (letztere war ihm schon wegen der Rolle, die er zu Rheims gespielt, gram); beide aber wußte er auf eine feine, staatsmännisch unübertreffliche Weise zu befriedigen. Zunächst ertheilte er seinem früheren Gegner Arnulf selbst das Pallium, und glich auf den Concilien zu Rheims und Mousson (Acten Perz

III.) die französische Spaltung mit Hülfe des deutschen Clerus aus. Die kirchl. Parthei (besonders durch die Cluniacenser und Camaldulenser und die aus diesen Mönchsorden hervorgegangenen Kirchenfürsten vertreten) gewann er dadurch, daß er ganz auf ihren Plan einging, einmal die kirchl. Mißbräuche der Simonie, der Laieninvestitur, der Priesterehe abzuschaffen, sodann die europäischen christlichen Staaten durch eigene Metropolitansysteme unabhängig zu machen, und so der Weltherrschaft Deutschlands einen Damm entgegenzusetzen. Er benutzte seinen Einfluß auf den arglosen, staatsmännisch wenig gebildeten Otto, der ihm als Werkzeug dienen mußte. Im Jahr 1000 auf einer Reise nach Gnesen, die Otto, angeblich um am Grabe des heiligen Adalbert zu beten, unternahm, erklärte er Deutschlands Erbfeind, Boleslav Chrobry von Polen, der mit der Stiftung eines großen Slavenreichs umging, zum unabhängigen Könige, und der Papst errichtete für die poln. Kirche die Metropole Gnesen, indem er das Land dem Metropolitanverbande von Magdeburg entzog. In demselben Jahre erhielt Stephan I. von Ungarn die Königskrone, und für Ungarn, das dem salzburger Erzbisthume entnommen ward, die Metropolen Gran und Colocza. Beide Könige wurden in ihren Reichen zu päpstl. Vicaren mit kirchl. Vollmacht ernannt, mußten aber dafür ihr Reich vom Papste zu Lehen nehmen und einen jährlichen Zins entrichten. — In seiner Encyclica an sämmtliche christliche Bischöfe (Mabillon annal. p. 103.) bekämpfte Sylvester die Simonie und die Priesterehe. — Die italienische Parthei suchte er durch einen schlauen Plan zu gewinnen, den er in der Seele des jungen Otto weckte, dessen Opfer der unglückliche Fürst wurde. Schon durch seine Mutter Theophano war dieser der griech. Reichsform geneigt geworden, und beschloß das deutsche Lehnswesen in die Form des byzantinischen Despotismus umzugießen. Sylvester bewog ihn, die Einrichtung eines occidentalisch-römischen Kaiserthums zu unternehmen. Rom sollte Mittelpunct sein (Otto baute sich einen Palast auf dem aventinischen Berge, wo er gewöhnlich residirte), von da aus sollte der ganze Occident regiert werden, und zwar alle Völker als unter einander unabhängige, nur Rom unterworfene Provinzen. Der weltliche Hofstaat wurde Constantinopel nachgebildet; an der Spitze des neuen Weltreichs aber sollte ein geistlicher Rath von 7 Personen stehen, die sieben Hofrichter (judices palatii), welche den Kaiser weihen (nicht wählen, wahrscheinlich sollte der Thron erblich sein) und in Verbindung mit dem römischen Clerus den Papst wählen sollte. In diesem Reiche sollte das germanische Lehnsrecht abgeschafft und das römische Recht zur Geltung erhoben werden; ein besoldetes Heer, eine bisher unerhörte Idee, den Kaiserthron schirmend umgeben. Auch die alte römische Nomenclatur wurde wieder ins Leben gerufen (Caesar Augustus, respublica, imperium, optimates, magistri, amicus et socius populi Romani u. s. w.). Genug, dem italienischen Stolze zu schmeicheln!

Natürlich erregte dieser Plan, auf den der unbesonnene Otto einging, ganz besonders die Antipathie Deutschlands, das aus dem weltbeherrschenden Volke zu einer bloßen Provinz des neuen Römerreiches herabsinken sollte; und diese nationale Entrüstung fand einen edlen und muthigen Vertreter an dem Erzbischof Willigis v. Mainz. Dieser that Alles, Sylvesters Pläne zu hindern, und führte mit dessen Partheigängern in Deutschland (Heribert v. Cöln, Bernhard v. Hildesheim, Lievizo v. Bremen) einen steten kleinen Krieg, der sie nicht zu Ruhe und Macht kommen ließ. Otto III. sah sich in der letzten Zeit seines Lebens von Allen verlassen; und da der Papst seine Verlegenheit benutzte, ihn zum Vortheil des röm. Stuhls auszubeuten, und sich unter anderm 8 Grafschaften auf einmal schenken ließ, brach er mit ihm. Die Italiener waren

Otto schon als Deutschen abhold, noch mehr entfremdete sie die Idee eines stehenden Heeres, das sie besolden mußten; eine Stadt nach der andern, das zur Welthauptstadt bestimmte Rom selbst, undankbar für diese Auszeichnung, empörte sich; Deutschland brach in offene Empörung aus. Zu spät sah Otto seine Thorheit ein, er suchte sich durch Wollüste zu übertäuben, und zuletzt durch religiöse Bußübungen mit den frommen Einsiedlern Nilus und Romuald zu trösten, und starb an gebrochenem Herzen 1002, kinderlos wie ruhmlos, der letzte des glorreichen sächsischen Herrscherstammes. Selbst die Leiche ließen die erbitterten Italiener nicht in Ruhe aus dem Lande ziehen; die deutsche Heerschaar, die sie geleitete, mußte sich mit den Schwerdtern Bahn hauen.

Allein auch Sylvester erwarb sich durch seinen Plan des römisch-italienischen Kaiserthums die Liebe der Italiener nicht. Unstreitig in staatskluger Absicht weckte er ums Jahr 1000 durch einen Hirtenbrief (ep. 28. Duchesne 794. Muratori III. p. 400.) die erste Idee eines Kreuzzuges, und suchte dieselben Hebel in Bewegung zu setzen, die später das Papstthum auf den Gipfel seiner Macht hoben; nämlich die unruhigen, stets in Fehden ausbrechende Kraft der abendländischen Nationen in fernen Ländern austoben zu lassen; und selbst Haupt und Meister dieser Bewegung zu bleiben; so wurde ein ruhiges, gesetzliches Nebeneinanderbestehen der christlichen Reiche erleichtert. In der That finden wir seit 1000 vielfache Wallfahrten nach Palästina, als Vorboten des großen Aufbruchs. Sylvester starb 1003, — einer der größten Päpste, wenn politische Schlauheit ohne moralische Tüchtigkeit Größe ist — in seinen unreinen Motiven und Mitteln wurde er übrigens schon von seiner Zeit durchschaut; seinen glänzenden Erfolg schrieb man der schwarzen Kunst, der Hülfe des Teufels zu, mit welchen er seine 3 Erzbisthümer errungen habe. Als besondere Merkwürdigkeit haben die Chronisten seiner Zeit in einem versus memorialis bemerkt:

Scandit ab R (Rhemis) Gerbertus in R (Ravennam) post Papa sedet R (Romae).

*Gerberti* epp. Duchesne II. — F. Hock, Gerbert oder Papst Sylvester II. und sein Jahrh. Wien 1837.

Ottos Nachfolger, Heinrich II., ein tüchtiger Fürst, der sich in allen seinen Angelegenheiten namentlich vom trefflichen Willigis leiten ließ, machte mit Hülfe des deutschen Clerus zunächst den Planen der in die sylvestrischen Ansichten eingehenden deutschen Bischöfe ein Ende; sie mußten seine Oberherrschaft anerkennen und ihm das Recht der Besetzung der Bisthümer einräumen. Polen und Ungarn zwang er durch langwierige Kriege, Deutschlands politischer wie kirchlicher Oberhoheit sich zu fügen, ebenso die Lombardei und Mittelitalien.

Sogleich nach Otto's III. Tode fielen die Italiener ab, und wählten, unstreitig auf Sylvesters Betrieb, den Markgrafen Hartwich von Ivrea, der wie Otto geächtet war, zum Könige. Dieser führte ein sehr strenges Militärregiment, und um seine Soldateska zu besolden, plünderte er ungescheut die Güter der Kirche. Die Parthei des Crescentius in Rom kam wieder auf; Johann, der Sohn des Crescentius II., riß den Patriciat an sich (einer Nachricht bei Eckhard Uraugiensis ad ann. 1000 nach vergiftete er Sylvester) und setzte ohne Zweifel die Erwählung Sicco's zum Papste durch, der den Namen Johann XVII. führte, aber schon 1003 starb. Ihm folgte Johann XVIII. Phasäus, der sogleich wider die deutsche Parthei ein Bündniß mit Constantinopel schloß; 1004 wurde der Name des Papstes in die Diptychen von Constantinopel eingetragen (Baron. ad ann. 1009); er unterstützte auch Hein-

richs II. Gegner, Boleslav Chrobry von Polen. Allein die deutsche Parthei, zu der sich ein großer Theil des durch Hartwichs Grausamkeit und Tyrannei empörten lombardischen Clerus schlug, rief Heinrich II. herbei, der 1003 mit einem Heere heranzog, und 1004 zum lombardischen König gekrönt ward. Doch hielt er sich nicht lange in Italien auf, nach Rom kam er gar nicht. Johann zog sich 1009, wahrscheinlich von Johann dem Patricier, dessen Tyrannei zu entgehen er sich in Unterhandlungen mit Heinrich II. eingelassen hatte, gezwungen, in ein Kloster zurück. Sein Nachfolger war Sergius VI. Os porci genannt, jedenfalls ein Geschöpf der Crescentier; er starb 1012, und kurz nach ihm der Patricier Johann.

Nun riß das Geschlecht der Grafen von Tusculum in Rom die Oberherrschaft an sich; das Haus des Crescentius ward verdrängt und seiner Güter beraubt. Die tusculanische Parthei erhob Benedict VIII. zum Papst, einen Sohn des Grafen Gregorius von Tusculum, früher Theophylact genannt; entweder die deutsche, oder die crescentinische Parthei setzte diesem den Gegenpapst Gregor entgegen, der aber unterlag und nach Deutschland zu Kaiser Heinrich II. flüchtete. 1013 rückte Heinrich zum zweiten Male in Italien ein, seinen Bruder Arnulf ernannte er zum Erzbischof von Ravenna, wo Heinrich 1014 mit Einwilligung des Papstes eine Synode hielt. Er verständigte sich mit Benedict VIII., und ließ Gregor fallen, wofür ihn Benedict 1014 zum Kaiser krönte, und Heinrichs Planen in Polen und Ungarn nichts mehr in den Weg legte. Heinrich gelobte dem Papste Lehenstreue. Eine Empörung der Römer ward niedergeschlagen; bald darauf verließ Heinrich Italien. Nach seinem Abzuge machte Hartwich einen Versuch die Lombardei zu erobern, wurde aber geschlagen und ging in ein Kloster. Benedict hatte viele Kämpfe mit den Griechen in Unteritalien zu bestehen; gegen sie rief er die Normannen zu Hülfe, die Anfangs glücklich fochten. Allein 1017 unterlagen sie in einer entscheidenden Schlacht, ganz Unteritalien ward von den Griechen erobert, und drohend rückten sie gegen Rom an. Benedict floh 1020 zu Heinrich II. und bat ihn um Hülfe; ein Vertrag zwischen Kaiser und Papst kam zu Stande, in welchem Heinrich den Besitzstand der römischen Kirche gewährleistete, dagegen sich die Bestätigung der Papstwahl und die oberste Gerichtsbarkeit im Kirchenstaate vorbehielt.

1022 rückte er mit einem mächtigen Heere in Italien ein und schlug die Griechen; Benedict blieb in Rom, Heinrich eilte sehr bald nach Deutschland zurück; Benedict hielt, besonders um den unabhängigkeitsliebenden Clerus der Lombardei zu demüthigen, der die Priesterehe hartnäckig vertheidigte, und selbst größtentheils beweibt war, eine Synode zu Pavia 1022 (Acten Mansi XIX.), die den Cölibat einschärfte; bald darauf starb er 1024.

Sein Bruder Romanus ward Papst unter dem Namen Johann XIX., ein Laie, verschwenderisch und geldgierig. Er ging auf den Antrag des griechischen Kaisers Basilius II. ein, für Geld dem Patriarchen von Constantinopel den gleichen Rang im Orient zuzuerkennen, den der Papst im Occident habe, und ihm den Titel Oecumenicus zuzugestehen. Geheime Unterhandlungen wurden darüber gepflogen; während die Griechen in Unteritalien sich mit bedeutender Macht rüsteten, kam die Nachricht von Heinrichs II. Ableben 1024 nach Italien, und alsbald loderte überall der Aufruhr empor, dem der Papst nicht fremd war. Man trug die lombardische Krone dem König Robert von Frankreich, dessen Sohne Hugo, dem Herzog Wilhelm v. Aquitanien an, allein Keiner wollte dieses unsichere Geschenk annehmen. Den König v. Deutschland, Conrad, suchte der Papst dadurch zu beschäftigen, daß er Deutschlands Erb-

feind, Boleslav Chrobry von Polen, unterstützte, dem er um diese Zeit die Königskrone ertheilte. Allein Conrad blieb Sieger, und sorgte nun dafür, daß Johannes Unterhandlungen mit Constantinopel öffentlich wurden, worauf sich ein allgemeiner Schrei der Entrüstung in ganz Europa über dieses Schacherwesen erhob, so daß Johann die Unterhandlungen fallen lassen mußte (cf. §. 101.). Mit Conrad hielt es der Erzbischof Heribert von Mailand, ein ehrgeiziger Clerikker, der Oberitalien gern selbst als unabhängiger Patriarch beherrscht hätte und mit deutscher Hülfe dahin zu gelangen hoffte. 1026 erschien Conrad selbst in Italien, Heribert krönte ihn zum lombardischen Könige, 1027 am Osterfeste, Johann XIX., natürlich gezwungen, zum Kaiser. Ein Aufstand der Römer ward blutig unterdrückt, eine Synode zu Rom, in des Kaisers Gegenwart gehalten, gab dem Papste bittere Wahrheiten über Roms Geiz und Wucher zu hören; bald darauf verließ der Kaiser Italien; Johann starb 1033.

Sein Neffe, Theophylact, Sohn des Grafen Alberich von Tusculum, wurde gewählt unter dem Namen Benedict IX., ein Knabe von höchst verdorbenen Sitten. Heribert von Mailand war unterdeß auch mit dem Kaiser zerfallen, und Conrad erschien 1036 aufs Neue in Italien; der Papst verbündete sich mit ihm gegen seinen Rivalen, Heribert; allein dieser war das Haupt der national-italienischen Parthei, und von dieser ward Benedict 1038 aus Rom vertrieben. Auf einer Synode zu Spella sprach er den Bann über Heribert, und Conrad führte ihn mit Waffengewalt nach Rom zurück. Hier ergab er sich den scheußlichsten Ausschweifungen und Grausamkeiten, bis die Geduld des Volkes ermüdete und er 1044 aufs Neue aus der Stadt gejagt wurde. Eine dem tusculanischen Hause feindselig gesinnte Adelsparthei brachte den Bischof Johann von Sabina als Sylvester III. auf den Stuhl; nach 49 Tagen verjagte dieser Benedict wieder. Da er aber sein ausschweifendes Leben nicht änderte, stand ein neuer Ausbruch des Volksunwillens bevor, dem Benedict zuvor kam, indem er den Stuhl an einen frommen, seines heiligen Lebens wegen sehr geachteten Cleriker, Johannes Gratianus, verkaufte, der den Namen Gregor VI. annahm. Er gehörte zur kirchlichen Parthei, und hatte seine Hauptstütze im Mönchsthume; der Camaldulenser-Abt Damiani von Fontavella war sein Freund, der Cluniacenser Hildebrand sein Kapellan. Gregors Reformationsideen fanden zunächst Widerstand beim römischen Adel, der an Pfründenhandel und Zuchtlosigkeit gewöhnt war, und seine Glieder gern mit dem Gelde der Kirche erhielt; eine Menge Cleriker waren verheirathet, und vererbten ihre Pfründen mittelst Testaments. Seinen Vorfahren, Benedict, suchte Gregor dadurch unschädlich zu machen, daß er ihm den Peterspfennig aus England überließ und ihm den Gedanken an eine Heirath eingab; das Volk suchte er durch Geschenke in der Treue zu erhalten. Die Mittel lieferten ihm hauptsächlich die reichen Mönchsorden. Den Adel in Rom hielt er mit Waffengewalt, d. h. durch das Volk, nieder, zu dessen Gunsten er das altcanonische Wahlrecht wieder geltend machte. Adel und Cardinäle, seiner strengen Zucht überdrüssig, machten eine Verschwörung gegen ihn, und die beiden frühern Päpste Sylvester und Benedict traten als Gegenbewerber auf. Das römische Volk, von 3 Päpsten beherrscht, wußte sich nicht anders zu helfen, als daß es Heinrich III. von Deutschland zu Hülfe rief, der schon lange sehnlich auf eine solche Einladung wartete, gewiß unter der Hand selbst dazu beigetragen hatte, und sogleich die Vermittlung übernahm.

## §. 98.

## Das Papstthum unter deutscher Oberherrlichkeit während Heinrichs III. Herrschaft.

### 1046—1057.

Heinrich III. hatte seit dem Anfange seiner Regierung den Plan eines allgemeinen deutschen Kaiserthums im Sinne Karls des Großen consequent verfolgt, und unterstützt durch Heinrichs II. und Conrads II. treffliche Einrichtungen die deutsche Macht auf den Gipfel gehoben. Es fehlte ihm nur noch, daß er auch über das Papstthum schalten konnte, und hierzu war ihm die Aufforderung zur Hülfe um so willkommener, als er die seinen Plänen feindselige kirchliche Parthei und den deutschen Clerus dadurch zum Schweigen brachte, daß er die Reinigung der Kirche zum Vorwande seiner Römerfahrt nahm. Die deutschen Bischöfe selbst, welche eine solche Reinigung zu fürchten hatten, und meist nicht frei von Simonie waren, durften Heinrich, dem Reformator, sich nicht widersetzen, und fügten sich in den verhaßten Römerzug, mit Ausnahme weniger Vorwurfsfreier, wie des Bischofs Wazo von Lüttich. 1046 erschien das Kaiserheer in Italien, und im October fand eine Synode in Pavia statt, wo schon von Kirchenreform vielfach die Rede war. Gregor VI. selbst fand sich ein, wodurch er, allerdings nicht sehr staatsklug, sich in Heinrichs Hand gab. Er berief auf Heinrichs Wunsch eine Synode nach Sutri, die zunächst die beiden Gegenpäpste absetzte; Gregor selbst kam seiner Absetzung, die, da er sein Amt durch Simonie erlangt hatte, höchst wahrscheinlich erfolgt wäre, durch freie Abdankung zuvor, wahrscheinlich nach Hildebrands staatsklugem Rathe, der so, mit Aufopferung der Person Gregor's, die Sache der kirchlichen Parthei rettete. Heinrich rückte nach Rom, und berief eine große Volks- und Kirchenversammlung in die Peterskirche. Von dieser wurde Heinrich selbst zum römischen Patricius gewählt, und ihm die Papstwahl übertragen, welchen Beschluß, nach den Angaben gleichzeitiger Schriftsteller, Heinrich dem Volke durch reiche Geldspenden abkaufte. Alsbald ernannte Heinrich den Bischof Suitger von Bamberg zum Papste, der den Namen Clemens II. annahm. Er war Heinrichs Capellan gewesen, und dieser hielt ihn für ein taugliches Werkzeug seiner Politik. Er krönte Heinrich am Weihnachtsfeste zum Kaiser, wobei er ihm Treue schwur; ja der Kaiser soll sich sogar vor seiner Salbung zum Cleriker haben weihen lassen. 1047 beriefen beide eine Synode nach Rom zur Ausrottung der Simonie, allein die Forderung der strengkirchlichen Parthei, alle Simonisten abzusetzen, ging nicht durch; jeder wurde zu 40 Tagen Buße verurtheilt. Zunächst schlug nun Heinrich den aufrührischen Geist des römischen Adels nieder; die Adligen durften zwar ihre dem Stuhle Petri abgenommene Beute behalten, mußten sie aber vom deutschen Reiche zu Lehen nehmen; dann schloß er mit den normännischen Herrschern Süditaliens ein enges freundschaftliches Bündniß, indem er ihnen ihre Besitzungen, größtentheils Güter, die sie dem römischen Stuhle entrissen hatten, sämmtlich als Lehne des deutschen Reichs bestätigte. Die Normannen betrachtete er namentlich als tüchtige Schutzmauer gegen die Griechen, mit welchen die früheren Päpste fast stets gegen Deutschland fraternisirt hatten. Man sieht, der römische Stuhl mußte die Zeche bezahlen, so daß er fast um alle seine Besitzungen kam, und Clemens solchen Mangel an Gelde litt, daß er sein Bisthum Bamberg beibehalten mußte. Die Normannen und der römische Adel, schon mit Rücksichten auf ihre von Heinrich bestätigten Besitzungen in das deutsche Interesse gezogen, waren für die Päpste

eine furchtbare und drückende Bewachung; ihr eigner Vortheil erheischte es, sowol den Papst als Unterthan des deutschen Kaisers zu erhalten, als auch ein in sich starkes Papstthum zu verhindern, weil dieses zunächst die ihm entrissenen Besitzungen reclamirt haben würde.

Clemens selbst konnte sich nur durch den engsten Anschluß an den Kaiser halten, der ihm, da seine Besitzungen nur in dem deutschen Bisthume bestanden, augenblicklich alles Einkommen abschneiden konnte. Heinrich feierte den Triumph des Staates über die Kirche, das Papstthum war völlig vom Kaiserthume abhängig! Dadurch aber bereitete er die nothwendige Reaction vor, die mit dem Triumphe der Kirche über den Staat endigte. Die bittern Früchte bekamen indeß erst die Nachfolger dieses Kaisers zu schmecken; 1047 kehrte er nach Deutschland zurück und nahm den Papst Gregor VI. und seinen Capellan Hildebrand als Gefangene mit sich, ein Beweis, daß er beide für gefährlich hielt. Gregor starb bald darauf am Rheine, Hildebrand ging nach Clugny.

Jetzt stand Heinrich auf dem Gipfel seiner Größe, allein alsbald waffnete sich gegen ihn fast das ganze Europa; unter seinem eignen Clerus hatte er eine starke, cluniacensisch-gesinnte kirchliche Parthei, an deren Spitze Bischof Wazo von Lüttich stand, die seinen Eroberungsplänen überall in den Weg trat: sie suchte vor Allem den Papst wieder vom Kaiser unabhängig zu machen, doch gelang dies nicht so schnell. Clemens II. starb 1047; wahrscheinlich von Benedict IX. vergiftet, der sogleich den Papststuhl wieder bestieg. Allein eine röm. Gesandtschaft forderte den Kaiser auf, einen neuen Papst zu wählen. Die Wahl fiel auf Bischof Poppo von Brixen, der den Namen Damasus II. annahm, und aus Mangel an Einnahmen ebenfalls sein Bisthum beibehielt. 1048 führte ihn auf Heinrichs Befehl Markgraf Bonifacius mit Heeresmacht in Rom ein. Er starb schon nach 23 Tagen, wahrscheinlich an italienischem Gifte.

Eine römische Gesandtschaft forderte den Kaiser zu einer neuen Papstwahl auf, allein kein deutscher Bischof hatte Lust, als kaiserliches Werkzeug von den Italienern vergiftet zu werden. Endlich verstand sich Bischof Bruno von Toul, ein geborner schwäbischer Graf von Egisheim, dazu, ein strengkirchlich Gesinnter, doch nur unter der Bedingung, daß er in Rom von Volk und Clerus canonisch gewählt werde, daß also Heinrich auf sein Patricierrecht verzichte. Heinrich mußte nothgedrungen nachgeben: Bruno zog mit den päpstlichen Ehrenzeichen von Toul ab, legte diese aber in Clugny ab und Pilgerkleider an, Hildebrand begleitete ihn. In Rom ließ er sich von einer Versammlung des Volkes und des Clerus wählen, und nahm den Namen Leo IX. an. Er fand keinen Pfennig päpstliche Einnahmen vor, Dank Kaiser Heinrichs Fürsorge! Sein Bisthum Toul behielt auch er, und wurde außerdem durch die Cluniacenser mit Geld unterstützt; Hildebrand wählte er zum Subdiacon. 1049 berief er ein allgemeines Concil nach Rom, es erschienen aber fast nur Italiener. Verboten ward Simonie und Priesterehe, so wie Concubinat der Geistlichen; ähnliche Beschlüsse faßte in demselben Jahre eine Synode von Pavia. Die nächsten Beschlüsse Leo's sind für den mit ihm engverbundenen Mönchsstand: Exemtionen vieler Klöster von der bischöflichen Gewalt*), und Gnadenbezeugungen für die Erzstühle Cöln und Trier, um in

*) Leo eximirte und begabte nach und nach die bedeutendsten Klöster Montecassino u. Reichenau (Herm. Contr. ad ann. 1049.) — Clugny (Mansi XIX, 683.) — Stablo und Malmedy (Mabillon ann. Bened. IV, 733.) — Hirschau (Chron. Saxon. ad ann. 1048).

Deutschland die päpstliche Parthei zu verstärken; denn Leo hatte den Plan, die Abhängigkeit des päpstlichen Stuhls vom Kaiser zu brechen. Zu dem Zwecke begab er sich 1049 nach Deutschland; in Rheims hielt er ein großes Concil gegen Simonie, widerrechtlichen Besitz von Pfründen durch Laien, verbotene Ehen und Ehescheidungen, zweite Heirathen, Bruch des Mönchsgelübdes, Kriegsdienst der Cleriker und gegen die Abendmahlslehre Berengars (cf. §. 119), nachdem er daselbst die Gebeine des heiligen Remigius feierlich in Gegenwart einer unzähligen Volksmenge gehoben. Zugleich schleuderte er daselbst den Bann gegen den Erzbischof von Compostella, der die spanische Kirche als unabhängiger Patriarch von Rom losreißen wollte. Im Jahre 1050 trat eine Synode von deutschen, italienischen und französischen Bischöfen in Rom zusammen; hier wurde das berengarsche Schisma beigelegt; die Beschlüsse wurden noch in demselben Jahre von der Synode von Vercelli und im folgenden von der Ostersynode zu Rom bestätigt. Endlich faßte Leo den Entschluß, die Normannenmacht zu brechen, und ihnen die Besitzungen des römischen Stuhls wieder zu entreißen, so wie den römischen Adligen die Güter des Papstes, die sie um Rom besaßen. Um Rom gelang es ihm, einige Güter wieder zu erringen, so daß er 1051 sein Bisthum Toul an einen Andern vergab; 1050 erhielt er vom Kaiser Benevent zugesprochen, ein sehr mißliches Geschenk, da er es den Normannen erst entreißen mußte. Die Bürger von Benevent vertrieben selbst die Normannen und huldigten dem Papste, als dieser über die unrechtmäßigen Besitzer den Bann ausgesprochen hatte. Selbst mit den Griechen knüpfte Leo Unterhandlungen gegen die Normannen an, und regte die longobardischen Einwohner Apuliens gegen ihre normannischen Herren und Bedrücker auf. Um eben diese Zeit erhielt Leo eine Gesandtschaft der in Sicilien unter saracenischer Herrschaft lebenden Christen; auch die Nordküste von Africa mit der Metropole Carthago, seit 1035 von den Pisanern erobert, trat mit der christlichen Welt und ihrem Haupte eine Zeit lang in Verkehr, so daß Leo 1053 einen Rangstreit zwischen den Bischöfen von Carthago und Gummasis zu Gunsten des Ersteren durch apostolischen Spruch entscheiden konnte.

1052 ging Leo nach Deutschland auf Kaiser Heinrichs Wunsch, um zwischen diesem und dem Könige Andreas von Ungarn zu vermitteln. Die Unterhandlung schlug fehl, allein Leo erhielt wichtige Zugeständnisse vom Kaiser, nämlich eine Anzahl Güter in Italien, und namentlich die Schenkung Benevents; ferner die Zusage eines Hülfsheeres gegen die Normannen. Allein in letzterem Puncte hielt der Kaiser nicht Wort; er rief sein Hülfsheer, als es schon auf dem Marsche nach Italien war, zurück, auf den Rath des Bischofs Gebhard von Eichstädt; seit dieser Zeit finden wir Leo im Bunde mit den deutschen Empörern, und stets bemüht, unter den deutschen Fürsten eine antikaiserliche Parthei zu bilden, und durch Heirathen, die er vermittelte, mächtig zu machen, selbst wenn solche gegen die kirchlichen Gesetze liefen. Namentlich die Ehe des Herzog Gottfried von Lothringen mit der reichsten italienischen Erbin Beatrix, die der Kaiser gern verhindert hätte, der Papst aber zu Stande brachte, schuf ein mächtiges, antikaiserliches Gebiet, dessen spätere Erbin, die berühmte Mathildis, die Kaiserkrone demüthigen half. — Nach seiner Rückkehr hielt Leo eine Synode zu Padua gegen Simonie und Priesterehe, auf welcher er von der von den Simonisten aufgeregten Menge beinahe erschlagen worden wäre. Die Synode ward gesprengt; dafür hielt er 1053 eine Ostersynode in Rom, welche dieselben Beschlüsse faßte. Bald darauf brach er mit italienischen Truppen und einem kleinen freiwilligen deutschen

Hülfsheere, das ihm seine Verwandten in Schwaben gestellt hatten, gegen die Normannen auf. Diese baten um Frieden, und versprachen, ihre Besitzungen vom Papste zu Lehen nehmen zu wollen, allein Leo wollte ihnen diesen nur gegen völlige Herausgabe des römischen Eigenthums bewilligen. Die Schlacht bei Civitella entschied gegen den Papst, der selbst in die Gefangenschaft der Normannen gerieth. 1054 ward er zwar wieder frei, starb aber schon im April dieses Jahres, nachdem er noch durch die Sendung seines Canzlers Friedrich, Abts von Montecassino und Bruders des Herzogs Gottfried von Lothringen, einen Versuch ein Bündniß mit Griechenland zu schließen gemacht hatte. Er hat die spätere Freiheit des römischen Stuhles angebahnt, obwol er selbst im Kampfe unterlag.

Nach Leos Tode wollten die Römer Hildebrand wählen, dieser aber hielt es noch nicht für Zeit hervorzutreten; er ging selbst in einer Gesandtschaft nach Mainz zum Kaiser, um einen neuen Papst zu bitten. Auf Hildebrands Vorschlag ernannte der Kaiser seinen Günstling, Bischof Gebhardt von Eichstädt, der die antipäpstliche Politik des Kaisers bisher geleitet hatte und einer der reichsten Bischöfe Deutschlands war. Er sträubte sich lange, fast ein Jahr, endlich mußte er zusagen, unter der Bedingung, daß Heinrich seinem Patriciat entsage und die Güter des römischen Stuhls zurückgebe. Der Kaiser mußte zusagen, und sein bisheriger Helfershelfer selbst seine Politik zu Nichte machen, weil er anders als Papst sich nicht hätte halten können; so veranstaltete es Hildebrands Schlauheit. Als Victor II. trat Gebhardt sein Amt 1055 an; gemeinsam hielten Papst und Kaiser ein Concil zu Florenz gegen die Räuber der Kirchengüter; Victor erwarb viel der Burgen und Ländereien wieder, die Heinrich früher an Adlige und Normannen verschenkt. Uebrigens schritt er auf der Bahn seiner Vorgänger fort, und verdammte Simonie und Priesterehe (Concil von Lyon, Mansi XIX, 837. *Toulouse* ib. 847). So mächtig war schon die kirchliche Parthei, daß ein Papst mit Vortheil nur Hand in Hand mit ihr gehen konnte. Heinrich kam 1055 selbst nach Italien und nahm Herzog Gottfrieds ganze Familie gefangen; aus deren Gebiet erhielt der Papst das Herzogthum Spoleto, zugleich mit der Nebenabsicht, diese mächtige Familie gründlich mit dem Papstthume zu entzweien. Bald darauf starb Heinrich III. 1056. Alsbald eilte Victor nach Deutschland, und setzte sich mit Heinrichs IV. Vormündern so, daß er nebst Herzog Gottfried Italiens Verwaltung übernahm; kurz darauf starb auch er 1057.

Heinrich's III. Unternehmen ist das Gegenstück zu dem Sylvesters II.; letzterer suchte die Idee eines römisch-italienischen Kaiserthums durchzuführen, in welchem der Papst durch den Kaiser Beherrscher der Welt sein sollte; Heinrich die eines deutschen Kaiserthums, in welchem der Papst, als der erste geistliche Kronbeamte, den kaiserlichen Planen der Welteroberung mit kirchlichen Mitteln dienen sollte; etwa wie der Patriarch in Constantinopel dem oström. Kaiser. Sylvester hatte gezeigt, wohin die päpstliche Macht in der Hand eines politisch-klugen Intriguanten führen könne, wenn sie zugleich eine politische sei; — die tiefe Erniedrigung des päpstlichen Stuhls unter die Herrschaft der tusculanischen Grafen, was aus ihm werden müsse, wenn er von kleinen, händel- und raubsüchtigen Fürsten beherrscht und gemißbraucht werde: — Heinrich entwarf nun den Plan, die politische Macht des päpstlichen Stuhls zu brechen, ihn auf geistliche Angelegenheiten zu beschränken, und durch seinen kaiserlichen Schutz in Stand zu setzen, die Mißbräuche in der Kirche mit Erfolg zu bekämpfen. Daß freilich die übrigen christlichen Nationen Deutschlands weder ein deutsches Universalreich, noch einen deutschen Papst dulden konnten,

hatte Heinrich nicht erwogen, oder nicht hoch angeschlagen; er hoffte ihren Widerstand durch weltliche und geistliche Waffen zu brechen. Fast ganz Europa stand gegen den Kaiser und seine Päpste in den Waffen: Spanien sagte sich von Rom los, und versuchte einen spanischen Patriarchat von Compostella zu gründen, so wie ein spanisches Kaiserthum dem deutschen gegenüber (Joh. Mariana de rebus Hisp. 9, 5); — Frankreich zeigte im Streite mit Berengar entschiedene antipäpstliche Bestrebungen (cf. §. 119). Die kirchliche Parthei besonders war es, die Heinrichs Plane durchkreuzte, an ihrer Spitze der staatskluge Hildebrand, wie einst Heinrichs III. Vater, Heinrich II., Sylvesters Plane vernichtet hatte. Durch den Anschluß an diese erhielten Leo IX. und Victor III. die Mittel, den päpstlichen Stuhl der kaiserlichen Bevormundung wieder zu entziehen, und eine selbstständige Bahn einzuschlagen; worauf das übrige Europa sich mit dem Papstthume wieder versöhnte.

Anm. Ich kann in Heinrich III. nicht den schwarzen Heuchler und Betrüger erblicken, den die neuere Schule in ihm sieht. (Am Weitesten geht darin *Gfrörer* Kgsch. IV, 342.) Mit der Reformation der Kirche war es ihm gewiß ein Ernst; er hat nie seinen Einfluß auf das Papstthum und die Besetzung der Bisthümer zur Erhöhung schlechter Subjecte benutzt, die geistliche Gewalt des Papstes nie beschränkt, und sich von Simonie rein erhalten. Daß er von den cluniac. gesinnten Geschichtsschreibern mit den schwärzesten Farben geschildert wird, darf uns nicht befremden, da deren Ideal des Papstthums Gregor VII. verwirklichte. Auch darf man nicht vergessen, daß zu jener Zeit die Verachtung der Kirche tüchtigen Köpfen nahe gelegt war, da der Stuhl von Rom sich geschändet und der größte Theil des Clerus durch Simonie seine Würde gefährdet hatte, und da die wenigen besseren Cleriker gegen Deutschlands Größe eine feindselige Stellung einnahmen. Freilich war Heinrich ein ehrgeiziger Fürst, und nahm die Mittel, durch welche er herrschte, nicht genau; auch darin stimme ich mit Gfrörer überein, daß sein Plan einer Weltherrschaft unzeitgemäß und der Entwicklung der europäischen Verhältnisse ungünstig war. — Allein ich betrachte seine That als den nothwendigen Gegenstoß gegen Sylvesters päpstliches Weltreich; so wie hinwiederum der Gegenstoß gegen Heinrichs That in Gregors VII. glänzend durchgeführtem Riesenplane lag.

## §. 99.

## Das unabhängige Papstthum; Blüthezeit desselben.

### 1057—1227.

Nach Victors Tode setzte die cluniacensische Parthei die Wahl Friedrichs, Abts von Montecassino und Bruders des Herzogs Gottfried von Lothringen, durch, so daß Italien in den Händen dieser beiden antikaiserlich gesinnten Prinzen des lothringischen Hauses war; er nannte sich Stephan IX. und ging gänzlich in Hildebrands Plane ein. Er füllte den römischen Schatz durch den von Montecassino, Hildebrand und Bischof Anselm von Lucca gingen als seine Gesandten nach Deutschland, während ihrer Reise starb Stephan 1058, unstreitig ein Opfer tuskulan. Intriguen. Denn alsbald erhob sich dieses Haus wieder und riß die Patricierwürde an sich; die Hildebrandiner wurden mit Waffengewalt verjagt, ein Verwandter des Hauses, Bischof Johann von Velletri, als Benedict X. Papst. Allein Hildebrand bewog die Gegner der Grafen von Tuskulum in Rom, eine Gesandtschaft nach Deutschland zu schicken, und sich einen Papst von dort zu erbitten; die Kaiserin Agnes, von Hildebrand geleitet, bestimmte dazu einen Verwandten des lothringischen Hauses und Anhänger der strengkirchlichen Parthei, den Bischof Gerhard v.

Florenz, der den Namen Nicolaus II. annahm. Auf einer Synode zu Sutri, welcher Herzog Gottfried und der kaiserliche Kanzler Wibert beiwohnten, wurde Benedict genöthigt, freiwillig abzudanken; auf einer zweiten Synode zu Rom, welcher, durch die lotharingische und deutsche Parthei genöthigt, auch die lombardischen Bischöfe beiwohnten, wurden die älteren Beschlüsse gegen Simonie und Priesterehe bestätigt; kein Kirchenamt sollte durch Laien vergeben, der römische Papst durch die Kardinäle gewählt werden*); aus Rücksicht auf die deutsche Parthei ward noch eingeschaltet: salvo honore debito et reverentia erga regem Henricum; im Ausdrucke liegt keine bestimmte Hinweisung auf das Bestätigungsrecht, doch konnte die deutsche Parthei eine solche hineinlegen. Der Kaiser sollte den so Gewählten nicht verwerfen dürfen, doch setzte Wibert wenigstens durch, daß die Zusage auf die Person Heinrichs IV. gestellt wurde; der Kaiser, aber auch der römische Adel und das Volk waren mithin von der Wahl ausgeschlossen. — Nicolaus versöhnte sich zunächst mit den Normannen und zog sie von dem deutschen Interesse ab; zu Melfi hob er auf einer Zusammenkunft den Bann auf und belehnte sie mit ihren Besitzthümern, worauf sie ihm den Lehnseid leistete. Mit ihrer Hülfe brach darauf Nicolaus die festen Schlösser des römischen Adels, namentlich des tuskulanischen Hauses; doch vermochte er dieses nicht ganz zu vernichten, weil die politischen Verhältnisse einen Bund der deutschen mit der tuskulanischen Parthei herbeiführten. Ein kluger, gewandter Mann, Cardinal Hugo, der Leo IX. jedenfalls war aufgedrungen worden, stand an der Spitze der Tuskulaner, und der deutsche Kanzler Wibert begünstigte sie. Ein gewisser Cencius konnte in seinem festen Schlosse dem Papste in Rom selbst trotzen. Dagegen regte sich fast überall, hauptsächlich in der Lombardei, ein heftiger Widerspruch hinsichtlich des Cölibats und der Simoniegesetze. Die strengkirchliche Parthei beging die Unvorsichtigkeit, das Volk in ihr Interesse zu ziehen, wodurch es, in Mailand besonders, zu blutigen Excessen kam (cf. §. 123). Die deutsche Geistlichkeit unter Bischof Anno von Mainz erklärte sich sehr entschieden gegen das neue päpstl. Wahlgesetz. Während dieser Unruhen starb Nicolaus 1061.

Sogleich sendete die tuskulanische Parthei einen Gesandten nach Deutschland, der Heinrich IV. die Insignien der Patricierwürde überbrachte; als Gesandter der hildebrandinischen Parthei erschien der Cardinal Stephan. Als dieser aber die Stimmung am deutschen Hofe sah, wartete er die zur Papstwahl berufene Synode gar nicht ab, sondern kehrte nach Italien zurück. Hier

---

*) *Cardinales* presbyteri, diaconi, episcopi wurden eigentlich die genannt, welche an einer Kirche fest, d. h. nicht provisorisch, angestellt waren; daher von einer solchen Anstellung cardinare, cardinatus, incardinatus (zuerst bei Gregor dem Großen). Im 10. Jahrhundert erhielt das Wort Cardinalis die Bedeutung praecipuus, und es hießen die Geistlichen an Cathedralkirchen so, zum Unterschiede von Parochialgeistlichen. Im 11. Jahrh. ward dieser Name auf die an der römischen Cathedralkirche angestellten Geistlichen, die sogenannten clerici collaterales, übergetragen; weil Rom cardo totius mundi sei, quo cetera moventur; oder nach anderen, weil sich der Papst, als Christi Stellvertreter, mit einer Thüre verglich. Zu den Cardinälen gehörten später die Archidiaconen, Presbyter und Diaconen der römischen Kirche (meist aber waren die Pfründen an auswärtige Bischöfe vergeben) und 7 Bischöfe in Roms Umgebung, Ostia, Tusculum (später Frascati), Praeneste (Palestrina), Portus Romanus (Porto), Alba (Albano), Sabina, Sylva Candida (später unbesetzt). Viel später gab es erst auswärtige Cardinäle.

handelte die Parthei nun auf eigne Faust; die Normannen besetzten Rom, Herzog Gottfried die Alpenpässe, Bischof Anselm von Lucca als Alexander II. ward Papst. Ein deutscher Reichstag zu Basel im Verein mit den lombardischen Bischöfen, welchem Heinrich IV. im Schmucke eines römischen Patriciers beiwohnte, annullirte diese Wahl, und ernannte den Bischof Cadalous von Parma, Heinrichs III. ehemaligen Capellan, einen sehr reichen Mann, zum Papste, unter dem Namen Honorius II. Im Frühjahr 1062, von dem schlauen und gewandten Bischof Benzo von Alba begleitet, ging dieser nach Italien; durch reiche Geschenke gewann Benzo die italien. Großen und das römische Volk; die tuskulanische Parthei und die aus Haß gegen die mit dem Papste verbündeten Normannen nun auf die deutsche Seite tretenden Griechen bildeten eine mächtige Ligue zu Gunsten Honorius. Herzog Gottfried wagte entweder nicht, sich dem Kaiser entschieden zu widersetzen, oder es war zu Mißhelligkeiten zwischen ihm und seinen Verbündeten gekommen; er trat als Vermittler auf, bewog beide Päpste, sich in ihr Bisthum zurückzuziehen, und ging an den deutschen Hof. In Deutschland verband er sich mit der Parthei des Erzbischofs Anno, welche den König damals der Vormundschaft seiner Mutter entriß, ihn aber gleich darauf dem Erzbischof Adalbert von Bremen herausgeben mußte. Die clerical. Parthei unter Anno, der die ererbte Politik des deutschen Clerus noch einmal kraftvoll vertrat, erklärte auch 1062 die Wahl des Honorius auf dem Reichstage zu Augsburg für ungültig, die Kaiserin Agnes dagegen und Adalbert sprachen im Geheimen diesem Muth ein, und sagten ihm Hülfe zu. Herzog Gottfried und Bischof Bernhard von Halberstadt führten den Papst Alexander nach Rom, wo es nun zu steten Gefechten zwischen den mit Honorius verbündeten Tuskulanern und den mit Alexander es haltenden Normannen kam, bei denen die Normannen den Kürzeren zogen; auch die Griechen versprachen Honorius Hülfe. Anno setzte es endlich doch durch, daß eine deutsche Synode entscheiden und dann eine Synode von Mantua dem Streite ein Ende machen sollte. Aber erst 1067, nachdem Anno den Erzbischof Adalbert beseitigt und das Regiment in Händen hatte, konnte er selbst nach Italien gehen und dort nach einer Synode von Piacenza Alexander in Rom einführen. Die hildebrandinische Parthei mußte aber dem deutschen Staatsmanne die Genugthuung geben, daß sich Alexander wegen seiner wider die Form erfolgten Wahl auf einer Synode zu Mantua erst rechtfertigte. Ein Ueberfall, den Honorius auf Mantua versuchte, ward von Herzog Gottfried zurückgeschlagen. Auch die Normannen, welche die Verbindung Herzog Gottfrieds mit den Deutschen ungern sahen, rückten feindselig auf Rom an, aber Herzog Gottfried hielt sie zurück; sie mußten den Frieden mit Geld erkaufen. Honorius kam nicht wieder zu Macht; er entsagte zwar seiner Würde nicht, starb aber in Dunkelheit. In die deutschen Angelegenheiten griff Alexander besonders ein, als er 1069 durch seinen Legaten Damiani dem Könige Heinrich IV. die Scheidung von seiner Gemahlin untersagte; die, da die deutschen Reichsfürsten dem Papste beistimmten, auch unterblieb. Nachdem er noch einige von Heinrichs Räthen wegen Simonie gebannt, starb er 1073.

Nun schien es Hildebrand Zeit, selbst hervorzutreten, und er bestieg, was er längst schon hätte thun können, als Gregor VII. den päpstlichen Stuhl. Das Volk rief ihn tumultuarisch aus, der Clerus wählte ihn; beides war unstreitig seine eigene Veranstaltung; namentlich dem Kaiser gegenüber wollte er einen Entschuldigungsgrund in den dringenden Verhältnissen haben. Sein nächstes Streben war darauf gerichtet, sich in Italien festzusetzen; noch 1073 ertheilte er einem Theile der normännischen Herrscher Süditaliens die Beleh-

nung mit ihren Besitzthümern, und hielt durch sie den andern Theil in Schach; die den päpstlichen Bestrebungen abholde lombardische Geistlichkeit beschäftigte er durch die Volksaufstände unter Arialb und Herlembald (cf. §. 123), welche schon Alexander II. begünstigt hatte. Seine Hauptstütze war die Gräfin Mathildis, die Tochter des Bonifacius von Lucca, Erbin der reichen italienisch-lotharingischen Herrschaft, Gemahlin Gottfrieds des Buckligen von Lothringen, von dem sie aber getrennt lebte, Herrin von Parma, Mantua, Modena, Reggio, Piacenza, Verona, Toskana und anderen Städten, außer den lotharingischen Gütern in Deutschland, dem hildebrandinischen Interesse ganz ergeben, eine gelehrte und staatskluge Frau, die durch Hülfe des Papstes Herrscherin Italiens zu werden hoffte. — Die römische Geistlichkeit zwang Gregor, entweder sich dem canonischen Leben zu unterwerfen, oder in den Privatstand zu treten. Natürlich regte er dadurch die ganze verheirathete Geistlichkeit nebst ihren Verwandten gegen sich auf; mit diesen Unzufriedenen hielten es der lombardische Clerus, der Normanne Robert Guiscard, die deutsche Parthei unter Cardinal Hugo und Wibert (die beiden letzten hatten sich scheinbar mit dem Papste ausgesöhnt, und Wibert von Alexander II. das Erzbisthum Ravenna erhalten), und die tuskulanische Parthei unter Cencius. Unter dem Vorwande eines Kreuzzuges suchte Gregor ein Heer zu sammeln (Reg. 1, 46.), allein die Meisten, an die er sich wandte, ließen ihn im Stiche, und als er mit Mathildens Hülfe doch an einen Normannenzug dachte, empörten sich sogar die Vasallen dieser Fürstin, und er mußte die Sache aufgeben. Ohne Zweifel waren Cencius, Hugo und Wibert diesem Aufstande nicht fremd, wenigstens ließ Gregor den ersten gefangen setzen, bis er sein festes Schloß in Rom herausgab, das der Papst sogleich abbrechen ließ, letztere that er auf einer Synode 1075 in den Bann. Am Weihnachtsfeste 1075 überfiel Cencius den Papst während des Gottesdienstes und schleppte ihn in einen festen Thurm; allein die Römer eroberten diesen und befreiten den Papst, der den Cencius exilirte. Dadurch waren die italienischen Gegner vor der Hand gedemüthigt, und Gregor konnte seine Thätigkeit auf Deutschland wenden.

So lange er in Italien zu thun hatte, erhielt sich Gregor mit König Heinrich IV. auf gutem Fuße; er zeigte dem Könige seine Wahl an; der König und der deutsche Clerus mißbilligten zwar dieselbe, als gegen die Form verstoßend, und Heinrich sandte zwei Abgeordnete, den Grafen Eberhard von Nellenburg und seinen Kanzler Gregor von Vercelli zur Untersuchung; allein da Gregor erklärte, er habe sich vor der kaiserlichen Bestätigung nicht weihen lassen, beanstandete Heinrich die Wahl nicht, da auch er Ursache hatte, den Papst zu schonen. In Gegenwart der königl. Gesandten erfolgte darauf die Weihe. Der König, mit den sächs. Angelegenheiten beschäftigt, begrüßte den Papst durch eine neue Gesandtschaft, und gab gute Versprechungen (Gregor. reg. 3, 5.), auch schrieb er ihm einen reuevollen, demüthigen Brief, worin er namentlich hinsichtlich der Simonie Besserung versprach.

Eine päpstliche Gesandtschaft 1074 hatte den Zweck, die Beschlüsse hinsichtlich der Simonie und Priesterehe dem Könige ans Herz zu legen und seine Streitigkeiten mit den Sachsen zu vermitteln, mit denen jedoch Gregor jedenfalls ebenso in geheimer Verbindung stand (cf. reg. 1, 39.), als Heinrich mit den italien. Rebellen. Proben seiner feindseligen Gesinnung gegen Deutschland gab der Papst schon 1073, als er einen Streit der Bischöfe von Mähren und Böhmen, die unter die geistliche Gerichtsbarkeit von Mainz gehörten, vor sein Forum zog, und die gerechte Beschwerde des Erzbischofs ziemlich schonungslos abwies, und als er 1075 dem Herzog Geisa von Ungarn Hülfe gegen Hein-

rich und dessen Schwager, den von Geisa vertriebenen König Salomo, zusagte; denn Ungarn sei nur dem röm. Stuhle unterworfen, und Salomo habe kein Recht daran, da er es vom Könige, nicht vom Papste zu Lehn genommen (Reg. 1, 58. 2, 63.). Der Erzbischof von Mainz suchte zwar zum Scheine Gregors Verordnungen hinsichtlich der Priesterehe durchzusetzen, aber auf den Synoden zu Erfurt 1074 und Mainz 1075 erklärte sich die Geistlichkeit dagegen, auf der Synode von 1075, die Gregor nach Rom ausschrieb, und die eine allgemeine sein sollte, erschien kein einziger deutscher Prälat, weshalb sie Gregor in den Bann that. 1075 entfremdete er sich durch seine Beschlüsse in Betreff der Laieninvestitur auch den größten Theil des mächtigen deutschen Fürstenstandes. Die Verhältnisse des Kaisers besserten sich nach der Schlacht bei Hohenburg 1075; in demselben Jahre erschien eine Gesandtschaft des lombardischen Clerus bei ihm, dem es unterdeß gelungen war, die von Gregor fanatisirte Volksparthei zu bewältigen, und bat um einen neuen Erzbischof, den ihnen Heinrich in der Person seines Capellans Theobald gab. Klüglicher Weise benahm sich Heinrich bei Besetzung kirchlicher Stellen sehr uneigennützig, da die allgemeine Stimme gegen Simonie war, und sicherte sich die Gunst des Volkes dadurch, daß er mehrere bedeutende geistliche Stellen an Leute von ganz geringer Herkunft vergab; z. B. die reichen Abteien Fulda und Lorch, und die Bisthümer Spoleto und Fermo. (Lambert. Schafnab. p. 190. 192. Greg. reg. 3, 10.)

Sobald Gregor die Hände in Italien frei hatte, im Februar 1076, eröffnete er den Kampf gegen den König durch eine Gesandtschaft mit einem Schreiben (Reg. 3, 10.), worin er den König zur Rechenschaft zieht, daß er mit Gebannten umgehe, bei Besetzung der Stühle den Papst nicht um Rath frage, und die sächsischen Bischöfe gefangen halte. Zu Goslar fanden die Gesandten den Kaiser Gericht haltend über die Sachsen; am meisten erbitterte ihn die unerhörte, völlig widerrechtliche Aufforderung Gregors, sich über die angezogenen Puncte den 22. Februar in Rom persönlich zu rechtfertigen. Auch unter dem deutschen Clerus herrschte über diese Anmaßung eine allgemeine Entrüstung; diese benutzte der König und schrieb einen allgemeinen Reichstag nach Worms aus, auf welchem, ebenso übereilt, der Papst als Simonist, Zauberer, Ehebrecher und Tyrann auf Anklage des Cardinals Hugo abgesetzt wurde. Sämmtliche Bischöfe unterzeichneten die Absetzungsacte, und der Beschluß wurde dem Papste und den Italienern kund gethan. Die Lombarden auf einer Synode zu Piacenza traten dem wormser Beschlusse bei. Ihr Gesandter Roland promulgirte mit großer Kühnheit auf der Lateransynode dieses Jahres die Absetzung Gregors und den Entschluß des Kaisers, zu Pfingsten einen neuen Papst zu wählen. Die erbitterten Römer wollten den Boten niederhauen, nur Gregors Schutz rettete ihn. Heimlich sandten einzelne deutsche und italienische Bischöfe Boten, und sagten sich von den wormser Beschlüssen, zu denen sie gezwungen worden seien, los. Gregor sprach den Bann über Siegfried von Mainz aus, den andern Bischöfen setzte er eine Frist zur Genugthuung; ebenso verfuhr er gegen die Lombarden; über Heinrich sprach er den Bann und die Absetzung vom Regimente Deutschlands und Italiens aus; durch Synodalschreiben machte er der ganzen Christenheit diese Beschlüsse bekannt. Dafür ließ Heinrich den Papst zu Utrecht durch den dortigen Bischof Wilhelm ebenfalls in den Bann thun; die lombardischen Bischöfe wiederholten diesen Bann auf einer Synode zu Pavia unter Wibert von Ravenna. —

Gregor trat nun offen mit den verschwornen deutschen Fürsten in Ver-

bindung, die im October 1076 zu Tribur zusammenkamen; er ertheilte ihnen die Erlaubniß, den König Heinrich, der von ihm rechtmäßiger Weise abgesetzt sei, auch ihrerseits abzusetzen, wenn er nicht Buße thue, und die Zusage, den von ihnen Gewählten kraft apostolischer Vollmacht zu bestätigen. Von ihrem Eide der Treue wolle er sie dann entbinden, wenn die Kaiserin Agnes, der sie denselben geleistet, nicht selbst darauf verzichte. Die Versammlung zu Tribur, zu der auch ein päpstlicher Legat kam, bestimmte, der Papst habe allerdings das Recht, den König abzusetzen; eine Anzahl Bischöfe krochen zu Kreuze und erhielten Lösung vom Banne. Heinrich verlor den Muth; er machte den Antrag, freiwillig dem Reiche zu entsagen, und die neue Wahl den Fürsten zu überlassen, wenn man ihm Titel und Insignien des Königthums lasse; die Verschwornen aber wollten die Sache dem Papste übertragen; sei Heinrich nicht binnen Jahresfrist vom Banne frei, habe er alles Recht auf die Krone verloren; im Februar 1077 solle eine Reichsversammlung in Deutschland unter Gregors Vorsitz entscheiden; bis dahin Heinrich als Privatmann leben. Der König entließ in der That sein Heer, und lebte in Speier als Privatmann; heimlich sandte er den Bischof Udo von Trier nach Rom und bat um Erlaubniß, in Italien sich vom Banne lösen zu lassen; zu gleicher Zeit traf von Seiten der verschworenen Fürsten eine Einladung bei Gregor ein, im Februar der Reichsversammlung beizuwohnen. Gregor schlug Heinrichs Bitte ab, weil dessen Erscheinen in Italien ihm nicht willkommen war; nach Deutschland zu kommen versprach er. Da beschloß der König, seinen Feinden zuvorzukommen; im höchsten Winter überstieg er mit seiner Gemahlin die steilsten Alpenpässe, und kam im Januar 1077 in Italien an. Alsbald strömten die mit Gregor unzufriedenen Italiener herbei, und in Pavia sah er sich an der Spitze eines mächtigen Heeres. Gregor zog sich überrascht und bestürzt in eine feste Burg Mathildens, Canossa, zurück; allein Heinrich, der auf der einen Seite dem Enthusiasmus der wankelmüthigen Italiener mißtraute, auf der andern einsah, daß ihm in Deutschland nur die Lösung vom Banne etwas helfen könne, suchte den Papst in Canossa selbst auf. Gregor stellte zuerst die Anforderung, Heinrich solle in seine Hand die königliche Würde niederlegen und sich derselben für unwürdig erklären; da dies Heinrich nicht einging, entschloß sich der Papst, weil er fürchtete, den Kaiser aufs Aeußerste zu bringen, ihn nach unerhörten Demüthigungen zu Canossa des Bannes zu entbinden; dabei versprach der König, dem Spruche des Papstes die deutschen Angelegenheiten zu überlassen und ihm freies Geleit zur Reise nach Deutschland zu bewilligen. Noch stellte Gregor dem Kaiser eine zweite Schlinge, indem er sich feierlich mittelst des Ordales des Abendmahls von den vorgebrachten Beschuldigungen reinigte, und den Kaiser aufforderte, ein Gleiches zu thun; Heinrich aber schlug es aus, und drang auf rechtliche Untersuchung auf einer allgemeinen Synode. Nun hatte Gregor weiter keinen Grund, die lange verzögerte Absolution aufzuschieben; er löste Heinrich vom Banne und ließ ein Gleiches den lombardischen Bischöfen anbieten; allein diese schlugen es aus, weil sie seinen Bann verachteten, und beschlossen, weil Heinrich sich des Reichs durch sein Benehmen begeben, seinen Sohn Conrad als König anzuerkennen. Heinrich aber gewann sie wieder: er habe den Schritt nur zu des Reiches Besten gethan, um seinen Gegnern alle Entschuldigung abzuschneiden; nun, frei vom Banne, wolle er sein und ihr erlittenes Unrecht rächen*).

*) Diese Demüthigung Heinrichs ist von den Geschichtsschreibern meist falsch beurtheilt und als eine verwerfliche Schwäche ausgelegt worden. Ich halte sie für ein poli-

Auf Wiberts Rath trug Heinrich dem Papste an, die Reichsversammlung nicht in Deutschland, sondern in Mantua zu halten, dort in der Mitte der Lombarden wäre derselbe in seiner Macht gewesen; Gregor ging scheinbar darauf ein, trat aber dann, weil Heinrich ihm Nachstellungen bereite, zurück. Noch immer spielte Heinrich den Gehorsamen, er nahm die Zeichen der königlichen Würde nicht an, auch ließ er sich in der Lombardei nicht krönen, weil der Papst es nicht wollte; allein er benahm sich ganz als König. Sobald er sich hinlänglich gestärkt, beschloß er hervorzutreten. Die deutschen Fürsten waren unterdeß in großer Verlegenheit; seit Heinrich vom Banne frei war, fehlte aller Grund, ihn abzusetzen; auf einem Tage zu Ulm zeigte sich dies, sie kamen zu keinem Entschlusse. Der Papst konnte nichts thun, als erklären, er behalte sich das Schiedsrichteramt zwischen Heinrich und dem etwaigen Neugewählten vor. Die rechtlichen Gründe aber sprachen alle für Heinrich, und die Einmischung Gregors in rein politische Angelegenheiten ohne allen kirchlichen Grund machte jedenfalls böses Blut. Im März 1077 forderte er freies Geleit vom Könige nach Deutschland auf den ausgeschriebenen Fürstentag von Forchheim; dieses schlug Heinrich ab, weil er fürchte, die Lombarden würden es nicht achten; übrigens könne er selbst zur festgesetzten Zeit nicht in Forchheim sein, weil er in Italien mit Reichsgeschäften überhäuft sei. Der Papst rieth nun den in Forchheim versammelten Fürsten, eine neue Wahl noch aufzuschieben, und indeß das Reich, so gut es gehen wolle, zu verwalten; allein sie wählten den Herzog Rudolph von Schwaben zum Gegenkönige. (Die Botschaft des Papstes war gewiß nur ein öffentlicher Schein, den er annehmen mußte; die geheimen Instructionen seines Legaten mochten anders lauten; es ist nicht wahrscheinlich, daß die Fürsten, ohne der Zustimmung Gregors gewiß zu sein, diesen Schritt gethan hätten. Allein wie viel war es werth, daß der bedeutendste Gegner öffentlich sich nicht zeigen durfte; wenn irgendwo, galt es hier: wer nicht wider mich ist, der ist für mich!) Rudolph mußte bei seiner Wahl auf die Besetzung der Bisthümer verzichten und versprechen, das Reich nie erblich machen zu wollen. Erzbischof Siegfried von Mainz krönte ihn; allein die Bürger von Mainz vertrieben den Erzbischof sammt dem neuen Könige; zugleich erhoben sich Heinrichs Freunde, namentlich die Bürgerschaften der Städte, die meist

---

tisches Meisterstück, das Gregors ganzes Spiel verdarb. Er setzte den Papst in die größte Verlegenheit; entweder er mußte dem reuig Bittenden die Absolution versagen und so die öffentliche Meinung gegen sich aufregen (wie es später im ähnlichen Falle Innocenz IV. Friedrich II. gegenüber that), oder er hatte keinen Grund mehr, die verschworenen Fürsten zu unterstützen; Heinrich hatte diese fürchterliche Ligue gesprengt, wenigstens durfte der Papst direct nichts gegen ihn unternehmen. Gregor zog die Inconsequenz der scheinbaren Hartherzigkeit vor und lähmte dadurch für die nächste Zeit sich selbst. Auch daß Heinrich das Ordale ausschlug, geschah wol weniger aus Schuldbewußtsein, als weil er Gregor gegenüber nicht als Angeklagter erscheinen wollte, ihn nicht als seinen Richter, dem gegenüber er sich zu reinigen habe, anerkennen. Denn die Lösung vom Bann war eine rein kirchliche Sache, und das Recht des Papstes, zu bannen und zu absolviren, längst anerkannt; anders verhielt es sich mit einer Reinigung durch das Ordale, das eine gerichtliche Prozeßformel war. Gregor war durch diesen Staatsstreich Heinrichs aus einem erklärten Gegner zu einem nothgedrungenen Vermittler zwischen ihm und den Fürsten gemacht. Der Erfolg rechtfertigt unsere Vermuthung, von diesem Tage an hebt sich Heinrich sichtbar. Der äußerste Versuch durch Waffengewalt den Papst zu zwingen, blieb Heinrich immer noch im Fall des Mißlingens. —

ihre Bischöfe vertrieben; die Priester, gegen Gregors kirchliche Gesetze aufgebracht, regten überall das Volk für Heinrich auf; Rudolph ward selbst von den Schwaben verlassen. Die öffentliche Meinung sprach sich entschieden gegen die Fürsten und Bischöfe aus, die einen unnöthigen Bürgerkrieg entzündet, und Heinrich, der sich den größten Demüthigungen des Friedens wegen unterzogen, abgesetzt; das Volk sehnte sich nach einem kräftigen Regimente, das Sicherheit gewährte. So lange hatte Heinrich klüglich in Italien gewartet; jetzt verlangte er von Gregor, er solle Rudolph bannen, was dieser aber ohne Untersuchung nicht thun wollte. Seinem Sohne Conrad die italienischen Angelegenheiten überlassend, begab sich Heinrich nach Deutschland. Auf einem Reichstage zu Ulm entsetzte er die verschwornen Fürsten ihrer Würden und Lehen als Hochverräther; trotz Gregors Verbote, ihm zu gehorchen, war er bald überall Sieger. Nun erbot sich Gregor, den Streit unpartheiisch zu schlichten (Reg. 4, 24.); allein Heinrich ließ seinen Legaten gefangen setzen und sein Schreiben ward nicht beachtet; der Bürgerkrieg entbrannte. Ein päpstlicher Legat Bernhard belegte nebst den sächsischen Bischöfen Heinrich mit dem Banne zu Goslar, und bestätigte Rudolph; der Papst aber hielt sich noch immer die Hand frei, indem er Heinrich das nicht verweigern durfte, was er Rudolph gewährte, eine Untersuchung; er gab vor, sein Legat habe ohne seine Vollmacht gehandelt. Gregor war durch seine verwickelte Lage in Italien selbst genöthigt, zu temporisiren; vom Süden drohte Robert Guiscard, vom Norden die Lombarden; ja seine eignen Bischöfe wollten auf zwei Lateransynoden 1078 in den Bann gegen Heinrich nicht willigen; deshalb begnügte sich der Papst, sich das Schiedsrichteramt offen zu halten; dadurch entfremdete er sich die Gemüther der deutschen Verschwornen, die ihm bittere Vorwürfe machten, daß er, der selbst Heinrich abgesetzt, an der Rechtmäßigkeit dieser Absetzung zweifele. Sie beschlossen, die Waffen entscheiden zu lassen; aber nach der unentschiedenen Schlacht bei Flarchheim 1080 ward Rudolphs Lage immer mißlicher, und Gregor mußte, von seiner Parthei gedrängt, sich endlich entscheiden; auf der Osterlateransynode im März erklärte er Heinrich für gebannt und abgesetzt, und ertheilte Rudolph die königliche Würde, indem er ihm, der Ueberlieferung nach, eine Krone übersandte mit der Inschrift:

Petra dedit Petro, Petrus diadema Rudolpho*).

Dafür ließ Heinrich durch seinen Clerus Gregor zu Mainz im Juni 1080 absetzen; die italienischen Bischöfe traten zu Brixen dem bei; Wibert von Ravenna wurde Gegenpapst; Rudolph gebannt; so spielte Heinrich den Krieg in des Feindes Lager. Im October blieb Rudolph in der Schlacht bei Droysig. Gregor gelang es unterdeß, sich mit Robert Guiscard zu versöhnen, und ihn sogar zu seinem Lehnsmanne zu machen; mit dessen Hülfe und Mathildens Truppen brach er gegen Ravenna auf, wurde aber an demselben Tage, da Rudolph blieb, am Mincio von Heinrichs Truppen geschlagen. Den deutschen Anhängern rieth Gregor, einstweilen etwas in der Strenge gegen die Priester nachzulassen, um den niederen Clerus zu gewinnen, dagegen in jedem Falle einen neuen König zu wählen (Reg. 9, 3.).

*) Sollte diese Ueberlieferung nur Sage sein, so enthält sie doch nichts, was für ihre Unwahrheit entscheidend wäre; die Uebersendung der Krone war eine päpstl. Sitte; schon Sylvester übersandte eine solche an Stephan von Ungarn und Boleslaw von Polen; der Vers spricht nichts aus, als was Gregor in der That beanspruchte.

1081 erklärte Heinrich in Italien, zunächst zog er die Normannen von Gregor ab, der Mathilde lieh er für den Kirchenstaat der Lombarden frieren; eine Synode von Brixia erklärte Gregor für Papst an. Kaiser Heinrich von Constantinopel mit Heinrich in Bündniß und befreiete Robert Guiscard. 1083 ist Rom bis auf die Engelsburg in Heinrichs Hand; nun ließ er den Papst Frieden machen, mit der Bedingung, ihn zum Kaiser zu krönen. Bei dem allgemeinen Wunsche nach Frieden erkannte Gregors Weigerung ihm selbst viele Herzen seiner Partei ab; auf einer Kirchenversammlung zu Rom (November) that er Heinrich, aber nicht direct, in den Bann; die Römer, die für Heinrich gegen Gregor waren, nahmen Mathildens Geld wieder für den Papst; bald darauf aber fielen sie wieder zu Heinrich ab, der nun Wibert zum Papste unter dem Namen Clemens III. weihen ließ. Allein schon 1084 vermochte Robert Guiscard den Kaiser wieder aus Rom; den durch die Grausamkeit der Normannen erbitterten Römern mißtrauend, zog sich der Papst nach Montecassino zurück. In Deutschland hatte Gregor indeß die Wahl Hermanns von Luxemburg zum Gegenkönige bewirkt (August 1081), dieser aber konnte sich gegen Heinrichs Anhänger nicht halten. Auf einer deutschen Reichsversammlung zu Gerstungen (Februar 1085) erkannte der größte Theil der Fürsten und des Clerus Heinrich an; eine Synode unter dem Legaten Otto zu Quedlinburg (April) wiederholte zwar Gregors Bann gegen Heinrich; allein eine andere zu Mainz unter Clemens III. Legaten, der die Häupter des deutschen Clerus beiwohnten, erklärte sich für Heinrich und bannte Hermann; die diesem anhängenden Bischöfe entsetzte Heinrich, und verlieh ihre Stellen an seine Anhänger. Noch hielt Gregor 1085 eine Synode zu Salerno, und erneute den Bann gegen Heinrich, auch ließ er sich von allen Anwesenden das Versprechen geben, Heinrich und Clemens nie vom Banne zu lösen; kurz darauf starb er den 25. Mai 1085.

Gleich schonungslos, wie gegen Deutschland, trat Gregor VII. auch gegen Frankreich auf; seine Erlasse gegen die Ehe der Priester fanden in Frankreich heftigen Widerstand von Seite des Clerus, der dabei auf Hülfe seines Königs Philipp rechnete und so weit ging, Gregor der Häresie anzuklagen (Lamb. Schafn. tom. XI. p. 66). Gregor suchte sogleich den König unschädlich zu machen, und befahl dem Bischof von Chalons 1073, ihm wegen seiner Verschwendung, seines ausschweifenden Lebenswandels und seiner Simonie Vorwürfe zu machen, und ihm, falls er nicht der Simonie entsage, mit dem Interdicte zu drohen (Reg. 1, 35. 75.). Der schwache Philipp unterwarf sich dem Papste, der drohte, ihm Frankreich abzusprechen, und nicht nur seinen Clerus, sondern auch seine großen Vasallen ermächtigte, die Ungerechtigkeiten des Königs zu rügen, eine gefährliche Waffe gegen das seinen mächtigen und unabhängigkeitssüchtigen Vasallen gegenüber schwache Königsthum, und ein Beweis, wie klug Gregor politische Constellationen zu benutzen verstand. Namentlich verlangte er vom Könige die Herausgabe confiscirter italienischer Kaufmannsgüter (cf. Reg. 2, 5. 18.). 1077 traten der Bischof von Die und der Abt von Clugny als Legaten Gregors auf, und setzten auf der Synode von Langres die Vorschriften des Papstes gegen Simonie durch; Gregor exilirte und setzte sogar mehrere simonistische Cleriker eigenmächtig ab (Reg. 4, 16. 22.), und citirte französische Prälaten zur Verantwortung nach Rom (ib. 5, 8. 9.). Andere päpstliche Legaten leiteten die Provinzialsynoden von Givorne und Bezalu, welche den großen Vasallen das Recht der Investitur absprachen (ib. 4, 28.). 1080 schrieb Gregor dem Könige einen neuen Brief voller Vorwürfe, worin er ihn zugleich auffordert, am Kriege gegen Heinrich IV. Theil zu nehmen (ib. 8, 20.).

Philipp spielte den Demüthigen, doch trieb er unter der Hand, da er immer Geld brauchte, seine Simonie fort, und nahm am Kriege keinen Theil. Als Gregor durch Heinrichs Waffen bedrängt war, setzte er sogar einige von Gregors Anhängern, z. B. den Erzbischof von Tours, ab, und trieb seine Simonie wieder offen. Gregor benutzte das ganz völkerrechtswidrige Mittel, die großen Vasallen ihren Lehnsherren abspenstig zu machen, und vom päpstlichen Stuhl aus zu belehnen; es glückte ihm auch z. B. 1085 mit dem Grafen Peter von Melgueil u. A.

Ganz anders trat Gregor gegen den kräftigen Wilhelm von der Normandie, König von England, auf; er war ein Günstling des römischen Stuhls; schon Alexander II. hatte 1066 zu seinen Gunsten den König Harald, der den Erzbischof von Canterbury abgesetzt hatte, auf Wilhelms Veranlassung excommunicirt, Wilhelm zum Heerführer der Kirche ernannt und ihm eine geweihte Fahne übersandt (Wilh. Malmesb. III. p. 182.). Gregor hatte die Absicht, ihn gegen Heinrich IV. zu brauchen, deshalb ertheilte er ihm ein sehr unverdientes Lob (Reg. 9, 5.), und bewog ihn, 1075 Aachen anzugreifen, indem er ihm Hoffnung auf das occidentalische Kaiserthum machte. Eine Empörung seiner Vasallen hinderte Wilhelm, damals auf diesen Plan einzugehen (Lambert. Schafnab. ad ann. 1075.), und zwang ihn, die mit dem Erzbischofe von Cöln bereits gepflogenen Unterhandlungen aufzugeben. (Orderici Vitalis hist. eccl. IV, p. 534.) In einem Briefe, 1080, drückte Gregor die Augen geflissentlich zu, um Wilhelms Simonie nicht zu sehen, nur um ihn gegen Heinrich IV. zu waffnen (Reg. 7, 23.). Allein Wilhelm that nichts für den Papst, der fortfuhr, seinen Legaten gegen Wilhelm die größte Milde anzuempfehlen. Das Cölibatsgesetz ging zwar auf der Synode von Winchester 1076 unter Lanfrancs Leitung durch, aber mit bedeutenden Beschränkungen; auch gab Wilhelm an den Papst den Peterspfennig, mehr räumte er ihm aber nicht ein.

Außerdem aber umfaßte Gregors Thätigkeit in gleichem Sinne alle Länder der christlichen Welt; in alle sandte er seine Legaten und ließ Synoden gegen Priesterehe und Simonie halten; bei seinen Entscheidungen griff er häufig in die Rechte der Metropoliten ein; er stand in Unterhandlung mit Kaiser Michael von Constantinopel (Reg. 1, 18.), mischte sich in die Händel der Polen und Russen zu Gunsten der letzteren (ib. 2, 73.), — stellte in Böhmen den Gebrauch der slavischen Sprache wieder ab (ib. 7, 11.), — in Spanien ordnete er den römischen Ritus an und forderte die Könige von Castilien und Aragonien zum Gehorsam auf (ib. 1, 63. 64.), — für Norwegen befahl er, bildungsfähige Jünglinge nach Rom zu senden (ib. 6, 13.), — Schweden sollte einen Bischof schicken, mit dem der Papst über die Landesverhältnisse conferiren könne (ibid. 7, 11.), — in Africa schaffte er dem Bischof von Carthago Gehorsam (ib. 1, 22.), — sogar mit Saracenenfürsten stand er in Briefwechsel (ib. 3, 28.).

Gregors Idee in kirchlich-politischer Hinsicht war durch und durch eine theokratische, versetzt mit Reminiscenzen aus der alten Weltherrschaft Roms: ein ungeheurer christlicher Gesammtstaat, abhängig von Rom, aber mit politisch getrennten und unabhängigen Nationalitäten; kirchlich sollten sie so mit Rom zusammenhängen, daß nicht einmal die Metropolitanhoheit dazwischen trat; die Bischöfe, unmittelbare Werkzeuge des römischen Stuhls. Die Kronen sämmtlicher christlicher Länder sollten Lehen des päpstlichen Stuhles sein; die Lehnsoberhoheit behauptet er über Spanien und Neapel, über Corsica (Reg. 5, 11. 6, 12.), Dalmatien und Croatien (ib. 7, 2.), Ungarn (ib. 1, 58. 2, 13. 48. 63.), Rußland (ib. 2, 7.), Provence (ib. 9, 12.), Dänemark (ib. 2, 51.).

In vielen Ländern wirkte er dafür mit Glück, weil die meisten seine Hülfe zur Behauptung ihrer politischen Unabhängigkeit brauchten; Lehnszins zahlten ihm Sanchez v. Arragonien, Berengar v. Barcellona, Wratislav v. Böhmen (Reg. 2, 7.), Richard v. Capua, Geysa v. Ungarn, Demetrius v. Rußland. — Es war ganz Sylvesters Idee, nur daß Gregor in päpstlicher Machtvollkommenheit das Zwischenglied eines römischen Kaisers entbehren zu können glaubte, und selbst Lehn- und Gewaltträger in dieser großen theokratischen Staatenfamilie sein wollte.

Hinsichtlich der Kirche setzte er fest: Gott hat zur Herbeiführung des Siegs des guten über das böse Prinzip zwei Gewalten aufgestellt, die weltliche und die geistliche; aber die weltliche verhält sich zur geistlichen, wie der Mond zur Sonne, und hat nur ein von ihr entlehntes Licht. Auch hat die weltl. Gewalt schon darin einen Nachtheil, daß sie nicht rein aus göttlicher Einsetzung, sondern aus Gewalt, Räuberei und Usurpation der Fürsten ihren Ursprung hat. Steht die weltliche in Verbindung mit der geistlichen, d. h. in ihrem Dienste, im Dienste Gottes, der durch sie die Kirche repräsentirten Religion, so ist sie Werkzeug des guten Prinzips, will sie selbstständig handeln, wird sie böses Prinzip. Sie darf sich in geistliche Dinge nicht einmischen, namentlich darf kein Laie einen Cleriker belehnen; dagegen wol die geistliche in weltliche, weil die Religion das Recht und die Pflicht hat, alles zu durchdringen. Um das Gute leichter zum Siege zu bringen, ist die Kirche von Gott monarchisch geordnet und im Papste concentrirt; er hat die Herrschaft über alle Fürsten und Cleriker, die nur seine geistlichen und weltlichen Beamten sind; dafür hat er aber auch die Verantwortlichkeit für sie. Er selbst ist über alle menschlichen Gerichte und Irrthümer erhaben; wer ihn und wen er anerkennt, nur der ist in Gemeinschaft mit der Kirche, und wird folglich selig. (Kurz dargestellt sind diese Ansichten in den hinter seinen Briefen sich befindenden 21 Dictatus.) Damit die Kirche diese Pflicht erfüllen kann, muß sie reformirt werden, namentlich alle Simonie verbannt, und der Clerus durch den Cölibat weltlichen Sorgen entnommen sein, um ein stets bereites Heer von Gotteskämpfern zu bilden. Diese Reformation begann Gregor auf der Ostersynode 1074.

Mit seinen Planen stieß Gregor eigentlich alle Gewalten vor den Kopf; er hatte gegen sich die höhere Geistlichkeit wegen Mißachtung der Metropolitanrechte, die niedere durch sein Gebot gegen Priesterehe; die Fürsten und den Adel durch seinen Anspruch auf die Investitur. Gegen alle diese stützte er sich hauptsächlich auf das Mönchsthum, durch welches er das Volk gegen die verheirathete und simonistische Geistlichkeit fanatisirte, und es von dem Gehorsam gegen dieselbe entband. Damit entfesselte er die Kraft desselben, war aber nicht völlig im Stande, die entfesselte immer in den Schranken zu halten und nach seinen Planen zu leiten; Niemand hat vielleicht den sectirerischen Regungen im Volke und Mönchsstande, die später ausbrachen, und Vorläufer der Reformation wurden, mehr Vorschub geleistet, als Gregor, indem er systematisch gegen den Clerus operirte, und ihn an vielen Orten so in Verachtung brachte, daß er öfter selbst das Volk ermahnen mußte, seine Geistlichen zu ehren. — Nichts desto weniger wurden seine Gesetze besonders hinsichtlich des Cölibats und der Investitur fast überall ungünstig aufgenommen; Erzbischof Siegfried von Mainz konnte auf zwei Synoden zu Mainz und Erfurt nichts ausrichten; eben so wenig auf einer dritten zu Erfurt ein päpstlicher Legat; die norditalienische Kirche verwarf sie auf der Synode zu Pavia, in Frankreich erklärte sich eine Synode von Paris dagegen. Um so bewundernswerther ist die Klugheit Gregors, der, aller Hindernisse ungeachtet, consequent auf seiner Bahn fortschritt,

und doch endlich zu einem Resultate gelangte, oder ein solches vielmehr anbahnte. Daß er zur Erreichung seiner Zwecke sich auch bisweilen solcher Maßregeln bediente, die vor der christlichen Moral sich nicht rechtfertigen lassen, ist gewiß, welcher Politiker hätte nicht dazu gegriffen! Bei alledem war aber Gregor ein kräftiger und würdiger Character, von der Gerechtigkeit seiner Sache überzeugt, bereit, mit Gut und Blut dafür einzustehen; das Heil der Kirche lag ihm wirklich am Herzen, er wollte sie aus ihrer tiefen Gesunkenheit heben. Von persönlichem Ehrgeize und von dem Vorwurfe der Herrschsucht ist er nicht frei zu sprechen.

Mit Gregors Tode war der Investiturstreit keineswegs erloschen; es war nicht ein an Persönlichkeiten hängender, es war ein Kampf zwischen zwei mächtigen Zeitrichtungen, vertreten von gleich eifrigen und talentvollen Männern. Nach einer ein Jahr dauernden Vacanz bestieg der Candidat der Hildebrandinischen Parthei, Abt Desiderius von Montecassino, von Gregor selbst empfohlen, als Victor III. den päpstlichen Stuhl. Schon nach vier Tagen jagte ihn der kaiserliche Präfect aus Rom. Er suchte mit der kaiserlichen Parthei sich zu verständigen, zog sich aber dadurch den Zorn der strengen Eiferer, namentlich des Bischofs Otto von Ostia und des Erzbischofs Hugo von Lyon zu; letzterer, der vielleicht selbst nach der Papstwürde strebte, klagte den Papst an, er habe, von Gregor gebannt, noch nicht Kirchenbuße gethan. Victor that ihn in den Bann, und Fürst Jordan von Capua führte den Papst mit Waffengewalt nach Rom zurück; allein Clemens behauptete einen Theil der Stadt, und Victor mußte wieder weichen, und starb zu Montecassino den 15. Sept. 1087; den Bischof Otto von Ostia schlug er zu seinem Nachfolger vor.

Dieser, von den Cardinälen gewählt, nahm den Namen Urban II. an; in seinem Ausschreiben an die gesammte Christenheit erklärte er, ganz im Sinne Gregors wirken zu wollen (Mansi XX, 703.). Auf seinen Rath heirathete die Gräfin Mathildis den Sohn Herzogs Welf von Baiern, wodurch die päpstlich-welfische Parthei in Deutschland neue Macht erhielt. Im März 1090 erschien Heinrich IV. aufs Neue in Italien, und eroberte Mathildens Besitzungen; 1092 trat er mit Wratislav von Böhmen in einen Bund, der fortan seine Bischöfe vom Kaiser investiren ließ. Allein 1093 ließ sich, vom Papste verlockt, Heinrichs Sohn, Conrad, zum Könige von Italien krönen und empörte sich gegen seinen Vater; Clemens mußte flüchten; selbst die Kaiserin sagte sich von ihrem Gemahle los, und beschuldigte ihn mit widerlicher Oeffentlichkeit der unnatürlichsten Wollust. Zum Glück brachten eheliche Zwistigkeiten zwischen Welf und seiner Gemahlin eine Aussöhnung des ersteren mit Heinrich zu Stande, welche dem Kaiser neue Kraft gab. — 1095 hielt Urban II. eine glänzende Kirchenversammlung zu Piacenza, wo der erste Kreuzzug beschlossen ward, der die Macht des Papstthums auf den Gipfel erhob. In Frankreich wurde die Investiturangelegenheit auf dem Concil zu Clermont 1095 ganz nach Gregors Grundsätzen geordnet. Als Roger von Sicilien sich Urbans Beschlüssen in dieser Beziehung nicht fügte, zog sich Urban gut aus der Verlegenheit; um diesen nützlichen Allirten nicht zu verlieren, und doch das Prinzip aufrecht zu erhalten, ernannte er den König zu seinem Legaten in Sicilien 1098 (Monarchia ecclesiastica Siciliae). Clemens konnte nicht länger widerstehen, und mußte 1096 Italien verlassen. Auf einer Fürstenversammlung zu Cöln 1098 setzte es Heinrich durch, daß Conrad seiner Würde verlustig erklärt und der jüngere Heinrich zum Nachfolger ernannt ward. Conrad, auch mit der päpstlichen Parthei zerfallen, starb 1101; Urban 1099; Clemens 1100. — Der Kaiser, der die mächtige welfische Verbindung gesprengt und in Deutschland Ruhe geschafft

hatte, war nicht abgeneigt, mit Urbans Nachfolger, Paschalis II., in Unterhandlung zu treten. Diese aber zerschlug sich; Paschalis hielt 1102 in Rom ein Lateranconcil, auf welchem er den Kaiser als Urheber der Kirchenspaltung in den Bann that, Simonie und Priesterehe verdammte und den Gottesfrieden bestätigte. Ja er bot unter dem Grafen Robert von Flandern sogar ein Kreuzheer gegen Heinrich auf, dem er vollkommnen Ablaß verlieh. 1104 gelang es der päpstlichen Parthei, Heinrichs Sohn, Heinrich den Jüngeren, in ihr Interesse zu ziehen; der Papst löste ihn vom Eide der Treue gegen seinen Vater, und gab ihm wegen seiner Empörung Absolution und den apostolischen Segen, wofür ihm Heinrich Treue gelobte. Aus Vorsicht erklärte Heinrich seine frühere Wahl für ungültig, und ließ sich von sämmtlichen Fürsten in Gegenwart der päpstlichen Legaten auf einem Tage zu Mainz 1105 noch einmal wählen. Durch List und Verrath bekam er seinen alten Vater in seine Gewalt, und nöthigte ihn, dem Throne zu entsagen. Zwar ermannte sich der greise Kaiser mit Hülfe der treuen Städte noch einmal, starb aber vor der Entscheidung im August 1106 zu Lüttich, gerade als seine Parthei einige Siege erfochten hatte; als Gebannten versagte man ihm das Begräbniß, und seine Leiche stand lange unbeerdigt zu Speier, bis der Papst ihn vom Banne löste.

Heinrichs V. Empörung war weniger Haß gegen den Vater, als ein politischer Kunstgriff, die kirchliche Parthei sich zum Freunde zu machen, und dadurch den Widerspruch, den sie bei seines Vaters bald zu erwartendem Tode ohnstreitig und vielleicht mit Erfolg geltend gemacht hätte, von vorn herein zu beseitigen. Die wenigen Getreuen des Vaters huldigten nach kurzem Widerstande dem Sohne; und sobald er sich sicher fühlte, nahm er seines Vaters Plan in seiner ganzen Ausdehnung wieder auf. Papst Paschalis triumphirte zwar auf dem Concil zu Guastalla (Oct. 1106), aber zu früh; in unedler Rachsucht ließ er Clemens III. Leichnam ausgraben und ins Wasser werfen, und zerstückelte das Erzbisthum Ravenna. Heinrich fügte sich scheinbar seiner Verordnung hinsichtlich der Laieninvestitur, wofür ihm der Papst darin nachgab, daß er die uncanonisch gewählten Prälaten, wenn sie nicht Simonisten oder sonst untauglich seien, in ihren Aemtern ließ; so behielt Heinrich eine Anzahl treuer Anhänger auf den kirchlichen Stühlen. Heinrich schlug dem Papste, um ihn in seiner Hand zu haben, vor, eine Kirchenversammlung in Augsburg in Person zu leiten; die päpstlichen Räthe aber durchschauten diesen Plan und riethen Paschalis ab, der sich nach Frankreich begab und dort mit König Philipp in ein Bündniß trat. Eine Gesandtschaft Heinrichs, der nun es für Zeit hielt, die Maske abzuwerfen, erklärte zu Chalons dem Papste, daß der König das Recht der Investitur nicht aufzugeben gedenke. Paschalis verbot auf einer Synode zu Troyes 1107 wiederholt die Laieninvestitur, excommunicirte und entsetzte die von Heinrich investirten Bischöfe, und gebot dem Kaiser, sich binnen Jahresfrist in Rom zu stellen. Der Kaiser benutzte diese Zeit, um in Deutschland alles zu ordnen, namentlich besetzte er die Herzogthümer mit seinen Anhängern, und stellte die Reichshoheit über Ungarn, Polen und Böhmen wieder her. 1109 sendete er eine glänzende Gesandtschaft nach Rom, um mit dem Papste in Vernehmen zu treten; der Papst empfing sie freundlich, und 1110 trat Heinrich seinen ersten Römerzug an. Zunächst zog er die Gräfin Mathildis in sein Interesse, indem er ihr die Verwaltung Italiens übergab; Paschalis schloß sich sogleich an die Normannen an, und bestätigte auf der Ostersynode 1110 die Beschlüsse von Troyes. Da der Kaiser auf die Investitur nicht verzichtete und immer drohender heranrückte, so machte ihm der Papst den Vorschlag: die Investitur dem römischen Stuhle zu überlassen, dafür aber

den Clerikern alle Reichslehen und Regalien zu entziehen, und sie auf den Zehnten und die geistlichen Einkünfte und Vermächtnisse zu beschränken. Heinrich willigte sogleich darein, und forderte nun die Kaiserkrönung. 1111 kam er zu diesem Zwecke nach Rom; da aber, wie der Kaiser leicht voraussehen konnte, der gesammte Clerus die Herausgabe der Reichslehen verweigerte, so hatte Heinrich nun ein Recht, auf der Investitur zu bestehen; und da der Papst ihm die Kaiserkrönung abschlug, erschien er als der Bundbrüchige; Heinrich, der um diese Zeit auch mit den Normannen Frieden schloß, konnte es wagen, den Papst gefangen zu setzen; ein Aufstand der Römer wurde blutig unterdrückt. Paschalis hatte nicht den Muth, Märtyrer zu werden; er gab nach, überließ dem Könige die Investitur und krönte ihn 1111 im April zum Kaiser, auch gestattete er zu gleicher Zeit Heinrichs IV. Begräbniß; die Römer übertrugen Heinrich die Patricierwürde. Siegreich kehrte er nach Deutschland zurück; allein die hildebrandinische Parthei gab sich damit nicht zufrieden, und erhob einen Widerstand, der nicht nur für ihre große Macht ein Zeugniß ablegte, sondern auch ihrem politischen Tacte Ehre machte. Zunächst, an ihrer Spitze Bischof Hugo von Segni und Erzbischof Guido von Vienne, also kein Unterthan des Kaisers, nahm sie das ganze Wagstück auf sich und befreite den Papst von aller Verantwortlichkeit; sie ging so weit, Paschalis für einen Ketzer zu erklären und von seiner Absetzung zu sprechen, was aber natürlich auf den Rath der Gemäßigten unterblieb. Paschalis, scheinbar gedrängt, erklärte den Vertrag mit Heinrich für erzwungen und somit für ungültig, und forderte die Investitur zurück. Dadurch ermächtigt, that die Parthei auf den Synoden von Vienne und Rom 1112 den Kaiser in den Bann. Paschalis ließ sie gewähren; selbst der deutsche Clerus trat gegen den Kaiser mit ihr in Bündniß; auf Synoden zu Beauvais und Rheims erneuerte der päpstliche Legat feierlich den Bann und die deutsche Geistlichkeit machte ihn bekannt; Paschalis hielt sich möglichst unbetheiligt. Seinen Clerus und die aufsässigen Fürsten hielt Heinrich mit Hülfe des Bürger- und Ritterstandes im Zaume. 1116 starb die Gräfin Mathildis und Heinrich beschloß, diesen Fall bestens zu benutzen und trat seinen zweiten Römerzug an. Hier gewann er die Italiener durch Freigebigkeit und Bestätigung wie Erweiterung der Rechte, namentlich die Lombarden und die Einwohner der mathildischen Güter. Paschalis trat mit Alexius von Constantinopel in ein Bündniß, der ihm große Versprechungen machte, wenn er ihm und seinem Sohne Johannes die römische Kaiserkrone übertrüge. Eine römische Gesandtschaft ging nach Constantinopel, doch sollte es wol mehr ein Schreckschuß sein; denn als die Griechen Ernst machten, brach der Papst die Unterhandlungen ab. Kaiser Heinrich suchte mit dem Papste sich zu versöhnen, und den Unterhändler machte der Abt Pontius von Clugny, ein Verwandter des Papstes. Paschalis zeigte sich nicht abgeneigt und berief zu dem Zwecke 1116 eine Synode nach Rom. Hier ließ er sich von der kirchlichen Parthei wieder zwingen, den frühern Vertrag zu verwerfen; er selbst sprach zwar den Bann über den Kaiser nicht aus, ließ ihn aber durch die Häupter der Hildebrandiner vollziehen. So setzten diese den Papst selbst in Stand, den Ruhm der Mäßigung zu behaupten, und sich mit Ehren aus seiner übeln Lage zu ziehen. Er erbot sich, den Streit auf einer allgemeinen Kirchenversammlung zu schlichten. Heinrich zettelte einen Aufstand gegen Paschalis in Rom an, der den Papst zwang, sich zu dem Grafen von Tusculum zu flüchten; 1117 kam Heinrich selbst nach Rom, und ließ sich von dem Erzbischof Mauritius Burdinus, aus Braga in Portugal, zum Kaiser krönen. Die mathildischen Güter zog er als eröffnetes Reichslehen ein, und nachdem er

noch die von Paschalis aufgeregten Normannen geschlagen, wollte er nach Deutschland zurückkehren. Paschalis bemächtigte sich mit normännischer Hülfe mehrerer Ländereien und bedrohte eben Rom, als er 1118 starb. — Die Cardinäle wählten zu seinem Nachfolger den Cardinal Johannes von Gaëta, unter dem Namen Gelasius II. Zwar nahm das Haupt der deutschen Parthei, Cencius Frangipani, diesen gefangen, allein die Römer befreiten ihn. Heinrich eilte sogleich nach Rom zurück; Gelasius entwich und ließ sich zu Gaëta weihen. Der Kaiser sandte zu ihm und lud ihn ein, nach Rom zu kommen und mit ihm persönlich die Streitigkeiten beizulegen. Gelasius antwortete darauf: Rom sei kein geeigneter Platz, und schlug Mailand oder Cremona vor. Der Kaiser ließ dieses Schreiben öffentlich in der Peterskirche verlesen; die Erbitterung der Römer über die Zurückweisung ihrer Stadt benutzte der Kaiser sehr geschickt. Er stellte sogleich das canonische Wahlrecht der Gemeinde wieder her und ließ durch den berühmten Juristen Irnerius aus Bologna, der in seinem Gefolge sich befand, einen Wahlactus veranstalten; das Volk wählte den vom Kaiser bezeichneten Erzbischof Mauritius Burdinus von Braga als Gregor VIII. zum Gegenpapste. Gelasius that diesen und den Kaiser in den Bann. Der Kaiser, nachdem er sich von Gregor hatte krönen lassen, ging nach Deutschland zurück, weil dort seine Gegner die Oberhand wieder errungen hatten. Der deutsche Clerus unter Adalbert von Mainz und dem päpstlichen Legaten Konrad von Präneste hatte auf einer Synode zu Cöln den Bann über den Kaiser gesprochen und beschlossen, ihn, falls er nicht erscheine, auf einem Reichstage zu Würzburg abzusetzen.

Gelasius suchte sich Roms zu bemächtigen, ward aber von den Normannen verlassen und von den Frangipani vertrieben. Er floh nach Pisa und von da nach Frankreich zum Erzbischof Guido von Vienne. Hier starb er den 29. Januar 1119 zu Clugny. Die anwesenden Cardinäle wählten sogleich den Erzbischof Guido von Vienne zu seinem Nachfolger, eine sehr glückliche Wahl; nicht nur war er durch seinen persönlichen Muth und seine hervorragenden Talente Haupt der kirchlichen Parthei, sondern auch entsprossen aus dem mächtigen herzoglichen Hause Burgund, und ein Verwandter Königs Ludwig VI. von Frankreich; er nahm den Namen Calixtus II. an. — Beide Theile wünschten den Frieden, der Kaiser aufrichtig, weil die Geistlichkeit bei den Friedensunterhandlungen zu Tribur Calixts Anerkennung und die Verzichtleistung auf das Investiturrecht zur Bedingung gemacht hatte, Calixt wenigstens so lange, bis der Streit des französischen Königs mit England ausgeglichen wäre, weil er eine Verbindung des Kaisers mit England fürchtete. Zu Straßburg unterhandelten beide; Heinrich ließ seinen Gegenpapst fallen, und Calixt versprach eine allgemeine Kirchenversammlung nach Rheims zu berufen und den Streit zu schlichten, ohne des Kaisers Rechten zu nahe zu treten. Unterdeß aber war es Calixt gelungen, den Krieg zwischen England und Frankreich beizulegen, und er suchte den Frieden zu verzögern, weil er hoffte, den Kaiser noch tiefer zu demüthigen. Deshalb verlangte er, der Papst solle auch die Investitur der Kirchenlehen überkommen, was eine unerhörte Forderung war und worauf Kaiser Heinrich nicht einging. Aber selbst auf der Synode zu Rheims setzte der Papst nicht diese neue Formel, sondern nur die ältere durch: daß die Investitur der Bisthümer und Abteien (das Wort Kirchenlehen ward gestrichen) durch Laienhand verboten, und der von einem Laien Investirte seiner Würden für immer verlustig sein solle. Doch setzte der Papst den Bann gegen Kaiser Heinrich durch, ohne daß er gefragt worden wäre, ob er die Beschlüsse der Synode, die doch eine wesentliche Modification der päpstlichen

waren, annehmen wolle. Man sieht, Calixt wollte den Frieden nicht. 1120 ging Calixt nach Rom, nahm dort Gregor VIII. gefangen, und sperrte ihn im Kloster Cava ein, wo er bald darauf starb. In Deutschland aber machte Adalberts von Mainz herrschsüchtiges Benehmen den Clerus dem Kaiser wieder geneigt, und die gesammten Fürsten boten ihm die Hand zu gemeinschaftlicher Abwehr hierarchischer Uebergriffe und Ordnung des Reichswesens; die Folge war die Beilegung aller Fehden auf dem Reichstage zu Würzburg. Die Fürsten nahmen auch die Verhandlungen mit Calixt in die Hand; und da dessen extreme Forderungen selbst unter den Geistlichen eine starke Parthei gegen sich hatten, schlug man endlich einen befriedigenden Mittelweg ein, den schon längst eine gemäßigte Parthei als das beste Auskunftsmittel angerathen hatte (z. B. Ivo v. Chartres und Gottfried v. Vendôme): daß nämlich die Belehnung der in Gegenwart des Kaisers ohne Simonie und Bestechung erwählten Cleriker mit dem geistlichen Amte durch Ring und Stab dem Papste, die Belehnung mit den Reichslehen durch ein Scepter dem Kaiser zustehen solle, dem der Gewählte den Lehnseid zu leisten hatte. Dieses setzte eine deutsche Reichssynode zu Mainz 1122 fest, zu Worms wurde der Vertrag (concordatum Wormatiense) von den kaiserlichen und päpstlichen Abgeordneten vollzogen, und der Friede auf der allgemeinen Lateransynode 1123 feierlich bestätigt. (Acten Mansi XXI.) Bald darauf starb Heinrich den 23. Mai 1125.

Aehnlich wurde der Investiturstreit in England entschieden. Schon seit Wilhelm Rufus Thronbesteigung 1087 hatte der englische Clerus viel von dessen Habsucht zu leiden: der König zog die Einkünfte aller vacanten Stellen, als Reichslehen, er ließ deshalb die Stellen oft lange unbesetzt; für die Besetzung selbst ließ er sich ansehnliche Summen zahlen. Dabei unterstützte ihn der unwürdige Erzbischof von Canterbury, Ralf Flambard, seit 1089; der Clerus konnte gegen Beide nichts thun und gerieth in die größte Armuth. Eine Krankheit, 1093, entpreßte dem Könige das Gelübde der Besserung, er setzte Ralf wirklich ab, und an seine Stelle den eben in England anwesenden Anselm v. Bec, der erst nach langem Weigern die Würde annahm. 1094 ward der König wieder gesund und verfolgte sein altes System; Anselm widerstand kräftig, und alle Drohungen von Seiten des Königs konnten ihn nicht bewegen, für seine Bestätigung eine Summe zu zahlen. Deshalb zog der König die Güter von Canterbury ein, und Anselm gerieth in solche Armuth, daß er vom Abte von St. Alban ernährt werden mußte. Die streitige Papstwahl zwischen Urban II. und Clemens III. 1094 benutzte der König und erkannte keinen von beiden an, sein Clerus Urban. Wilhelm gestattete es aber nicht, daß Anselm sein Pallium von diesem sich holte, und als der Erzbischof standhaft blieb, erkannte der König 1095 heimlich Urban an und ließ sich von ihm das Pallium schicken, das er nun selbst dem Erzbischof übergab. Da der König aber die Güter von Canterbury nicht herausgab, und Anselm auf alle Weise mißhandelte, ging dieser 1097 freiwillig aus England nach Rom. — Nach Wilhelms Tode riß sein zweiter Sohn, Heinrich I. Beauclerc, das Reich an sich, mit Ausschluß seines in Italien weilenden älteren Bruders Robert. Seine nächste Sorge war, den Clerus für sich zu gewinnen; er rief sogleich Anselm zurück, und stellte der Geistlichkeit das Versprechen aus, die canonische Wahl zu achten, nie ein Kirchengut mit Abgaben zu belasten, nie die Einkünfte vacanter Stellen zu beziehen, noch deren Güter für den königlichen Fiscus zu verpachten. Die Geistlichkeit erwies sich ihm treu, und half ihm das Reich behaupten. Anselm hatte während seines Exiles den Synoden zu Rom und Bari beigewohnt, und suchte seine günstige Stel-

lung zu benutzen, auch in England dem Könige die Investitur zu entwinden. Der König, der Anselm nicht entbehren konnte, schlug, um Zeit zu gewinnen, vor, Rom die Entscheidung zu überlassen, die natürlich für ihn ungünstig ausfiel. Nach vielen gewechselten Briefen und Gesandtschaften entschloß sich auf Heinrichs Bitten Anselm selbst nach Rom zu gehen und das Ultimatum zu holen. Als auch dieses gegen den König ausfiel, erhielt Anselm, dessen Hülfe unterdeß entbehrlicher geworden war, den Befehl, sich als im Exil befindlich zu betrachten. Er zog sich nach Lyon zurück. Allein nicht nur drohte Paschalis II. mit dem Interdicte, sondern auch Volk, Clerus und Barone verlangten einstimmig Anselms Zurückberufung. Der König mußte nachgeben; er kam mit Anselm zu Bec zusammen, und beide vereinigten sich dahin, daß der König als Lehnsherr, bevor der canonisch Gewählte sein Lehen antrat, den Unterthaneneid und Lehnseid von ihm empfing; die Belehnung mit Ring und Stab sollte ganz wegfallen.

In diese Investiturstreitigkeiten mitten hinein fiel ein Kampf der strengkirchlichen Parthei und der Päpste mit Philipp von Frankreich. Dieser hatte 1092 seine Gemahlin Bertha von Holland verstoßen und Bertrade, die Gemahlin des Grafen Fulco von Anjou, geheirathet. Die kirchlich Gesinnten, an ihrer Spitze Ivo von Chartres, erklärten sich gegen diesen doppelten Scandal; Philipp setzte Ivo gefangen, ließ ihn aber bald wieder frei. Zwar starb Bertha 1094, allein der Clerus erklärte trotz dem die neue Ehe Philipps für Ehebruch und Incest. Urban II. ernannte den Erzbischof Hugo von Lyon zum päpstlichen Legaten zur Untersuchung dieser Sache; ein Concil von Rheims unter den Erzbischöfen von Rheims und Sens war zwar gefügig und schien selbst willig, gegen Ivo von Chartres, als Verletzer der Vasallenpflicht, einzuschreiten; allein ein weit zahlreicheres Nationalconcil zu Autun unter dem päpstlichen Legaten und Ivo sprach den Bann über Philipp und seine Gemahlin. Der Streit zwischen Philipp und seinem Clerus dauerte fort, und erst 1104 that Philipp auf einem Concil zu Paris vor dem Legaten Paschalis II., Lambert, Bischof von Arras, Buße, und wurde absolvirt gegen das Versprechen, mit Bertrade nicht ehelich zu leben. Er that es nichtsdestoweniger und Bertrade führte auch den Titel einer Königin fort, ohne daß Papst und Clerus aufs Neue einschritten; Ivo von Chartres selbst rieth, den unverbesserlichen Wüstling gehen zu lassen (Ivon. Carnot. ep. 5. 6. 7. 144.).

An König Lothar hatte die Kirche, namentlich der Papst, einen sehr ergebenen Fürsten. Er wurde gegen den mit Heinrich V. eng verbundenen Hohenstaufen Friedrich durch die welfische Parthei, an deren Spitze Adalbert von Mainz stand, mit List und Gewalt durchgesetzt; ein päpstlicher Legat und der französische Abt Suger von St. Denys hatten die Hände bei der Wahl im Spiel. Der neue König mußte nach allen Seiten hin Concessionen machen, die Reichslehen aus der Hand geben, der Geistlichkeit den Huldigungseid erlassen; geistl. Wahlen sollten nicht einmal mehr durch kaiserl. Commissäre geleitet u. beaufsichtigt werden, die Belehnung mit dem Scepter erst nach der Weihe erfolgen.

Nach Calixts Tode wurde der Cardinalbischof Lambert als Honorius II. gewählt; er bannte 1128 Lothars Gegenkönig, Konrad v. Hohenstaufen, den die Waiblinger, an ihrer Spitze Erzb. Anselm v. Mailand zum Könige gewählt hatten. Ueberhaupt stand Honorius mit Lothar auf dem besten Fuße, starb aber schon 1130.

Es bestand damals eine italienisch-nationale Parthei, die von der Erneuerung eines römischen Kaiserthums träumte, an deren Spitze später Arnold von Brescia trat; mit ihr im Bunde handelte Roger II. von Sicilien, der mit ihrer Hülfe wahrscheinlich König von Italien, vielleicht gar Kaiser zu

werden hoffte, obwol er von der Parthei nicht sehr geliebt und geachtet ward. Die Cardinäle dieser Parthei wählten mit dem Volke tumultuarisch den reichen Cardinal Petrus Leonis als Anaclet II. Allein die kirchliche Parthei im Vereine mit der deutschen unter den Frangipani, ernannten den Cardinal Gregorius Papareschi als Innocenz II. Beide Wahlen litten an Formfehlern, beide Päpste machten sich gegenseitig kirchliche und sittliche Vorwürfe, doch war Innocenz jedenfalls der Würdigere. Anaclet zwang mit Rogers Hülfe, den er zum Könige erhob, seinen Gegner, Rom zu verlassen und sich nach Frankreich zu flüchten, wo die kirchliche Parthei, besonders Bernhard von Clairvaux, Alles aufbot, ihm die Anerkennung der christl. Mächte zu verschaffen. Die Franzosen erklärten sich zu Etampes für ihn, Heinrich I. v. England erkannte ihn an. Anaclet bemühte sich sehr um die Gunst Lothars, und wirklich scheinen Unterhandlungen zwischen Beiden im Gange gewesen zu sein; allein die Deutschen konnten der national-italienischen Parthei nicht hold sein; die allgemeine Stimme sprach sich zu Würzburg für Innocenz aus, den nun auch Lothar anerkannte; vielleicht auch aus Furcht, Innocenz von Frankreich und England anerkannt, möchte sich mit dem Hohenstaufen verbünden. Innocenz traf mit Lothar in Lüttich zusammen und krönte ihn; als Lothar hier von ihm zu erlangen suchte, daß die kaiserliche Bestätigung der Bischöfe der kirchlichen Weihe derselben vorangehen sollte, schlug ihm Innocenz dies rund ab. 1132 trat Lothar seinen Römerzug an und wurde von Innocenz 1133 zum Kaiser gekrönt; bei dieser Gelegenheit leistete er dem Papste den Lehnseid, was ein eigenes Bild im Vatican mit einer darauf bezüglichen Inschrift darstellte. (Lothar scheint dies gethan zu haben, um seinem eigenen Clerus, an dessen Spitze der ehrgeizige Adalbert sich als ein Patriarch geberdete, und seinen Fürsten gegenüber einen sichern Halt zu haben.) Der Streit über die mathildischen Güter wurde so geschlichtet, daß Lothar sie gegen einen jährlichen Zins vom Papste zu Lehen nahm. Einen Theil Roms hielt Anaclet noch besetzt; als er sich aber an den Kaiser nochmals um Anerkennung wandte, wies ihn dieser ab, weil er seine Anerbietungen und Versprechungen nicht gehalten habe (dies scheint auf frühere Unterhandlungen hinzudeuten, die sich gewiß auf das Investiturrecht bezogen). Bernhard von Clairvaux und Innocenz vermittelten auch den Frieden zwischen Lothar und den Hohenstaufen. Auf einem zweiten Römerzuge 1136 schlug und demüthigte Lothar die Normannen und stellte die Rechte des Reichs, so weit dies anging, in Italien wieder her. Darüber gerieth er mit Innocenz in Mißhelligkeiten, die nur mit Mühe beigelegt wurden. Auf der Rückreise starb Lothar 1137. Er erinnert vielfach an Heinrich II.; wie dieser demüthigte er mit Hülfe des Papstes und des Clerus die auswärtigen Feinde, und stellte die Reichsoberhoheit über Polen, Böhmen und Ungarn wieder her; als er aber wie dieser, der Kirche und dem Clerus gegenüber seine kaiserlichen Ansprüche geltend machen wollte, war er weniger glücklich; er hatte schon zu viel aus der Hand gegeben, und es überhaupt mit weit größerer päpstlicher wie clericalischer Anmaßung zu thun. Was er konnte, hat er noch gerettet, es war aber wenig genug.

Die nächsten Ansprüche auf den Thron hatte Heinrich, Herzog von Sachsen und Baiern; allein gegen ihn waren Clerus und Papst, jedenfalls in heimlichem waiblingischen Interesse (sollte nicht der Papst Konrad etwas Aehnliches versprochen haben, als er ihn vermochte, sich mit Lothar zu versöhnen?), besonders aber deshalb, weil sie fürchteten, ein so mächtiger Fürst möchte mit der von Lothar ihm hinterlassenen trefflich geordneten Reichsmacht, verbunden mit seiner Hausmacht, sich versucht fühlen, die Rolle Heinrichs III.

zu spielen, zumal das Kaiserthum über Gebühr gedemüthigt war. Der Clerus nebst dem päpstlichen Legaten wählte zu Coblenz 1138 Konrad den Hohenstaufen*), welchem sich auch die widerspenstigen sächsisch-bairischen Fürsten unterwerfen mußten. 1138 starb Anaclet II., seine Anhänger erhoben mit Beistimmung Rogers v. Sicilien den Cardinal Gregor als Victor IV.; dieser aber entsagte auf Zureden Bernhards von Clairvaux seiner Würde, und Innocenz wurde von Allen anerkannt. Er suchte sogleich den König Roger zu unterwerfen, wurde aber von diesem geschlagen und gefangen genommen. Aus dieser unglücklichen Lage zog er sich dadurch, daß er den König gegen einen jährlichen Zins mit sämmtlichen normannischen Besitzungen belehnte. Er starb, zuletzt noch durch Streitigkeiten mit der Parthei Arnolds von Brescia beschäftigt, 1142, sein Nachfolger Cölestin V. schon 1144. — Innocenz hatte auch einen Streit mit Ludwig VII. von Frankreich. Die kirchliche Parthei, an ihrer Spitze Bernhard von Clairvaux, Petrus der Ehrwürdige von Clugny und der Erzbischof von Bourdeaux, besetzte die französischen Stühle, ohne den König um seine Bestätigung zu fragen. So ordinirte der Erzbischof von Bourdeaux einen Abt Grimoard zum Bischof von Poitiers, 1140, ehe die königliche Bestätigung eingelaufen war. Zu derselben Zeit ward der erzbischöfliche Stuhl von Bourges, einer der wichtigsten in Frankreich, erledigt; Louis präsentirte einen Cleriker, allein der päpstliche Canzler bewog den Papst, einen seiner Verwandten, Pierre de la Châtre, auf denselben zu erheben. Ueber diesen willkührlichen Eingriff war Louis natürlich sehr erzürnt; er versagte den päpstlichen Candidaten, und selbst Bernhard v. Clairvaux und Peter der Ehrwürdige machten dem Papste seinen Mißgriff bemerklich. Allein Innocenz belegte jeden Ort, wo sich der König aufhalten würde, mit dem Interdicte. Als Cölestin V. den Stuhl Petri bestieg, machte er das Unrecht seines Vorgängers sogleich wieder gut und hob das Interdict auf, ohne daß man von einer Buße Ludwigs liest.

Unter Lucius II. (früher Gerardus d'Oro, aus der Familie Caccianemici in Bologna) wählten die von Arnold von Brescia aufgeregten Römer Jordanus, den Bruder Papst Anaclets, zum Patricier; ihm sollte der Papst alle Staatseinnahmen und weltlichen Hoheitsrechte überlassen, und sich mit dem Zehnten und freien Gaben begnügen. Als Lucius nicht einwilligte, vertrieb ihn das Volk. Als er mit Waffengewalt die Römer bezwingen wollte, blieb er 1145 beim Angriffe auf das Capitol.

Die antinationale Parthei wählte Eugen III. (Paganelli di Monte Magno), einen Schüler Bernhards von Clairvaux und Vertrauten Innocenz II. Die Römer vertrieben ihn, und nach vielen Kämpfen mußte er 1146 nach Frankreich flüchten. Das römische Volk erließ eine Aufforderung an Konrad von Deutschland, nach Rom zu kommen, und Nomine Senatus Populique Ro-

*) Die Hohenstaufen sämmtlich hatten den Plan, die oberherrlichen Kaiserrechte, wie sie die caroling. und sächsische Dynastie ausgeübt, ungeschmälert zu behaupten, d. h. das Lehnsrecht über ganz Italien, also den Normannenstaat, den Kirchenstaat, die Lombardei und das mathildische Erbe. Ihre Gegner, die Normannenherzöge, die Päpste, die Lombarden strebten darnach, Befreiung Italiens von deutscher Lehnsherrschaft durchzusetzen. Diesen schloß sich in Deutschland das bairisch-sächsische Haus der Welfen an, welches mit den Hohenstaufen um die Krone gestritten hatte. Daher wird die päpstliche Parthei in ihren verschiedenen Nüancirungen gewöhnlich Welfen (Guelphi) genannt, die Hohenstaufen und ihre Anhänger heißen von dem Stammschlosse ihres Stammes Waiblingen Waiblinger (Ghibellini).

mani von da aus die christliche Welt zu regieren, der alte sylvestrische Plan, nur ohne kirchliche Färbung. Konrad schlug es natürlich aus. Eugen ließ sich ganz von Bernhard von Clairvaux leiten, der ihn in einer eigenen Schrift (De consideratione ad Eugenium III.) Rathschläge zur weisen Führung seines Amtes gab. Bernhards feurige Beredtsamkeit brachte, als die Kunde von der Eroberung Edessa's durch die Türken einlief, den zweiten Kreuzzug zu Stande, dem sich 1147 Konrad von Deutschland und Ludwig VII. von Frankreich anschlossen. Konrad benutzte diese Ereignisse, um seinen Sohn Heinrich zum Könige salben zu lassen; Eugen war ihm darin nicht hinderlich, um den Kreuzzug nicht zu verzögern, that ihm vielmehr allen Vorschub. Als aber Konrad aus Palästina zurückkehrte und an einen Römerzug dachte, um die kaiserlichen Rechte in Italien herzustellen, verband sich Eugen mit Roger von Sicilien und begünstigte den Aufstand des Herzogs Welf V. von Baiern gegen den König. Zwar siegte Konrad ob, aber am Römerzuge hinderte ihn sein Tod 1152. — Durch einstimmige Wahl ward Herzog Friedrich v. Schwaben, der Hohenstaufe, König; nur Erzbischof Heinrich von Mainz scheint gegen ihn gewesen zu sein, weshalb er sich vom Erzbischof von Cöln krönen ließ. Dieser ordnete zunächst die deutschen Angelegenheiten, wobei er die alten Rechte der Könige bei Besetzung der Bisthümer ohne Widerrede ausübte und ohne die päpstliche Bestätigung abzuwarten, belehnte. Er verlangte, daß, wen die königliche Acht treffe, auch der kirchliche Bann treffen solle. Zwar ging der Papst auf Beides nicht ein; im Frühjahre 1153 aber kam es zu einem Vergleiche, kraft dessen der König dem Papste seine Besitzungen und Schutz gegen die aufrührerischen Römer garantirte, so wie Hülfe gegen die Griechen und Roger von Sicilien; der Papst versprach, Friedrich zum Kaiser zu krönen. Päpstliche Gesandte kamen nach Deutschland und nahmen die Absetzung mehrerer dem Könige mißliebiger Bischöfe, unter ihnen Heinrichs von Mainz, vor; als sie sich aber in die neuen Wahlen mischen wollten, gebot ihnen Friedrich, das Reich zu räumen. Eugen starb 1153; sein Nachfolger, der Cardinal Konrad, ein geborner Römer, als Papst Anastasius IV., gab nur gezwungen dem von dem Könige gewählten Erzbischofe Wichman von Magdeburg das Pallium. 1154 trat, von den Italienern selbst gerufen, Friedrich seinen Römerzug an. Im November eröffnete er den berühmten Reichstag auf den roncalischen Feldern, auf welchem die italienischen Angelegenheiten im Sinne des alten Kaiserrechts geordnet wurden; die widerspenstigen lombardischen Städte empfanden Friedrichs ganzen Zorn. Anastasius starb 1154. Sein Nachfolger war ein englischer Cleriker Nicolaus, als Hadrian IV.; er gerieth sehr bald in Fehde mit den Römern und mit Wilhelm von Sicilien; erstere verlangten, er solle der weltlichen Herrschaft ganz entsagen. Der Papst belegte Rom mit dem Interdicte und bewirkte dadurch 1155, daß Arnold von Brescia vertrieben ward. Friedrich, vom Papste um Schutz angerufen, war bereit und lieferte dem Papste den in seine Hände gefallenen Arnold von Brescia aus, der alsbald hingerichtet ward. Allein Hadrian suchte Händel mit Friedrich, dessen wachsende Macht und Energie er fürchtete. Der aus einer erbärmlichen Kleinigkeit (dem Halten des Steigbügels) entstandene Streit (Otto Frising. 2, 21.) war gewiß tiefer vorbereitet. Hadrian verließ Friedrichs Lager, ließ sich aber für den Augenblick versöhnen. Als aber Hadrian verlangte, daß Friedrich vor seiner Kaiserkrönung das sicilische Reich erobern und dem Papste übergeben solle, schlug ihm Friedrich dies rund ab. Die Römer glaubten, jetzt sei der rechte Augenblick gekommen und trugen Friedrich die römische Kaiserkrone und mit ihr die Herrschaft der Welt an, wenn er die alten Ge-

rechtsame und Gewohnheiten der Stadt bestätige. Friedrich aber spottete ihrer Anmaßung mit Recht, und entgegnete, die ächten Nachkommen der alten Römer seien die Deutschen; deren König sei Herrscher des Abendlandes; er brauche durch sie nicht erst zu werden, was er durch seine Macht sei. Rom mußte sich unterwerfen und Hadrian krönte 1055 Friedrich zum Kaiser. Nur der Widerspruch der deutschen Fürsten hinderte Friedrich, Sicilien zu erobern; sie fürchteten den mit der Macht wachsenden kaiserlichen Ehrgeiz, und nöthigten ihn, sein Heer zu entlassen und nach Deutschland zurückzukehren.

(Anm. Es zeugt durchaus von völligem Verkennen der Verhältnisse, wenn einige Kirchengeschichtsschreiber behaupten, die Hohenstaufen hätten die Ansichten Arnolds von Brescia geltend gemacht, und es bedauern, daß Friedrich auf das Begehren der Römer nicht eingegangen sei. Die nächste Folge davon wäre gewesen, daß ganz Deutschland, wie von Otto III., von ihm abgefallen wäre; denn zu einer Provinz eines Römerreichs hätte es sich nie erniedrigen lassen. Es ist merkwürdig, daß diese Gelehrten nicht einsehen, wie lächerlich Roms Anmaßung war, das Reich der Welt vergeben zu wollen, und wie ein deutsch gesinnter Kaiser darauf nur mit Hohn antworten konnte!)

1056 müssen Kaiser und Papst in gutem Vernehmen gewesen sein, denn der päpstliche Legat Ursini sprach die vom Kaiser gewünschte Scheidung von dessen Gemahlin aus. Die nächste Zeit benutzte Friedrich zur Pacificirung Deutschlands und zur Befestigung seiner Lehnshoheit über die benachbarten Länder. In Italien gerieth Hadrian in Händel mit Wilhelm von Sicilien, der sich ohne seine Bewilligung krönen ließ; mit dem Papste hielten es die unzufriedenen Barone Wilhelms und Kaiser Emanuel von Constantinopel. Als Wilhelm den Kirchenstaat 1155 angriff, erfolgte der Bann gegen ihn. Zwar war der Papst einer Aussöhnung nicht entgegen, allein die deutsch gesinnten Cardinäle hinderten ihn daran, weil sie in dieser Fehde Friedrichs Vortheil sahen. Nach Wilhelms völligem Siege folgte der Papst seiner Neigung, schloß einseitig Frieden mit Wilhelm und zeigte sogleich eine gegen den Kaiser feindselige Gesinnung, indem er diesem Vorwürfe über seine Ehescheidung machte. Auf dem Reichstage zu Besançon 1157 erschienen päpstliche Gesandten, welche Friedrich zur Rede stellten, daß er einige an Anhängern des Papstes in Deutschland begangene Frevel nicht schärfer ahnde. In dem Briefe hatte der Papst, gewiß nicht ohne Absicht, von der Ertheilung der Kaiserkrone die Lehnsausdrücke beneficium und conferre gebraucht. Darüber war die Entrüstung unter allen Ständen Deutschlands, auch den geistlichen, so groß, daß die Legaten Hadrians Lebensgefahr liefen, namentlich als Friedrich durch Hinweisung auf das bekannte Bild von Lothars Kaiserkrönung bewies, dem Papste sei es Ernst mit dieser Sprache und dieselbe nicht ein bloßer diplomatischer Schnitzer. Hadrian selbst wollte zwar läugnen, daß er in seinem Schreiben diesen Sinn in die Worte gelegt habe; allein die päpstlichen Forderungen und die Sprache seiner Legaten bezeugen, daß es eine leere Entschuldigung war. (Man vergl. die Darstellung bei Radewic. 1, c. 8—10.) — Hadrian suchte die deutsche Geistlichkeit durch ein sehr schmeichelhaftes Schreiben zu gewinnen (Mansi XXI, 790); allein diese antwortete (ib. p. 792) sehr entschieden: die deutsche Krone sei frei vom Papste; sie bezeichnen die päpstliche Politik sehr richtig: In capite orbis Deus per imperium exaltavit ecclesiam, in capite orbis ecclesia (non per Deum, ut credimus), nunc demolitur imperium, a pictura coepit, ad scripturam pictura processit, scriptura in auctoritatem prodire conatur. Da der Papst in Deutschland selbst keine Hülfe fand und Friedrichs zweiter

Römerzug bevorstand, übersandte er dem Kaiser 1158 auf den Reichstag zu Augsburg eine Art Retractationsschreiben; seine Legaten gaben sehr klein zu, so daß der Friede nicht gestört wurde. Bedenklich war die feindselige Haltung, die der von Mailand gegründete und befehligte Lombardenbund gegen die Kaiserlichgesinnten in Italien annahm, so daß diese den Kaiser dringend zu Hülfe riefen; 1158 trat Friedrich seinen zweiten Römerzug an; zunächst ward das stolze Mailand gedemüthigt, dann durch einen Reichstag auf den roncalischen Feldern das öffentliche Recht von den vier berühmten Bologneser Juristen (Legisten) Bulgarus, Martinus Josias, Jacobus Hugolinus und Hugo de Porta Ravennate mit Beirath von 28 italienischen Räthen festgestellt und von Allen beschworen. Die mathildischen Güter ließ der Kaiser genau ermitteln und übertrug sie als Reichslehen seinem Oheime Welf VI. von Baiern. Dabei mußte natürlich das päpstliche Interesse vielfach verletzt werden, noch mehr, als der Kaiser auch im Kirchenstaate die alten kaiserlichen Gerechtsame der obersten Gerichtsbarkeit und Lehnshoheit in Anspruch nahm. Zuweilen mochten auch kaiserliche Beamte dabei rauh und willkührlich verfahren. Der Papst bestätigte deshalb die Wahl des Grafen Guido von Blandrata zum Erzbischof von Mailand, und die des kaiserlichen Kanzlers Reinald zum Erzbischof von Cöln nicht; bittere Briefe mit Verletzung aller Form wurden zwischen ihm und dem Kaiser gewechselt, namentlich warf Hadrian Friedrich vor: er besteuere die Geistlichkeit, belehne sie und nehme von ihr den Huldigungseid an.

Der Papst schlug dem Kaiser den Frieden unter der Bedingung vor, daß der Kirchenstaat für gewöhnlich reichssteuerfrei sei, nur zur Zeit der Kaiserkrönung müsse er gewisse Leistungen übernehmen; der Papst solle als Eigenthum außer sämmtlichen mathildischen Gütern und dem Herzogthume Spoleto, Sardinien und Corsica erhalten, die italienischen Bischöfe keinen Lehnseid, sondern nur den Eid der Treue leisten. Natürlich schlug der Kaiser dies größtentheils ab; Hadrian trat hierauf in ein Bündniß mit den Lombarden und Wilhelm von Sicilien; während Friedrich siegreich mit den Lombarden sich schlug, starb der Papst 1159 zu Anagni.

Die Papstwahl war stürmisch; die kaiserliche Parthei wählte den Cardinal Octavian als Victor IV., die italienische den Cardinal und Kanzler der römischen Kirche, Roland Bandinelli, als Alexander III., für welchen letzteren besonders das Volk Roms sich interessirte, so daß seine Einkleidung durch einen Pöbelaufstand an ungebührlicher Stelle zu Stande kam. Der Kaiser beschied beide vor sich zur Synode nach Pavia, allein nur Victor kam; Alexander schlug es, weil der Papst nur berufe, nicht berufen werden dürfe, klüglich ab. Die Versammlung erkannte Victor als rechtmäßigen Papst an, desgleichen eine spätere Synode zu Lodi; Alexander bestritt der Synode den Titel einer allgemeinen mit Recht; er ward von den Lombarden anerkannt und sein Legat, Johann von Anagni bannte öffentlich in Mailand Friedrich und Victor. Der Krieg mit den Lombarden endigte mit der Demüthigung des Bundes 1162; Mailand ward erobert und theilweise zerstört.

Auch Frankreich und England, die Deutschlands wachsende Macht nicht gern sehen konnten, in deren Politik ein kaiserlich gesinnter Papst nicht paßte, schlugen sich auf Alexanders Seite. Eine Synode von Toulouse 1161, von England und Frankreich beschickt, erklärte sich für Alexander, der sogleich nach Frankreich flüchtete. Allein er war ein theurer Freund, dessen Geldnoth und dabei kirchlicher Unabhängigkeitssinn dem französischen Könige auf die Länge nicht behagten; diese Staaten wollten einen schwachen Papst, von dem Con-

cessionen zu erpressen wären, und das war Alexander, zu seiner Ehre sei es gesagt, nicht. Friedrich gelang es leicht, den französischen König umzustimmen; eine neue allgemeine Kirchenversammlung wurde anberaumt, auf der die Päpste persönlich erscheinen sollten. Alexander weigerte sich dessen; ein gemeinschaftliches Handeln des deutschen und französischen Fürsten aber wurde durch päpstliche List und des stolzen deutschen Kaisers Ansprüche noch verhindert. 1163 trat eine Synode zu Tours aus schottischen, englischen, spanischen und französischen Bischöfen zusammen, die Alexander anerkannte und den päpstlichen Bann über Friedrich, Victor und den deutschen Clerus feierlich bestätigte.

Victor starb während Friedrichs dritten Römerzuges 1164; der Kaiser erklärte sich nun bereit, Alexander anzuerkennen; allein schon hatten die kaiserlich gesinnten Cardinäle, dies fürchtend, Guido von Crema, als Paschalis III., gewählt. Viele Anhänger Victors traten aber zu Alexander über; dieser brachte ein Bündniß zwischen den Lombarden, Venedig und Griechenland zu Stande; Friedrich eilte schnell nach Deutschland und legte dort alle Fehden bei, auch trat er in ein Bündniß mit Heinrich II. von England, der mit seinem Erzbischof Becket und Papst Alexander zerfallen war. Engl. Gesandten erschienen 1165 auf dem Reichstage zu Würzburg; hier machten sich Geistlichkeit und Adel eidlich verbindlich, sowol Alexander, als jeden von dessen Parthei erwählten Papst zu verwerfen, mit Ausnahme des Erzbischofs Conrad von Mainz und des Bischofs Conrad von Salzburg; beide wurden ihrer Bisthümer entsetzt und ihrer Lehen beraubt. Paschalis canonisirte 1165 zu Aachen Karl den Großen, zwar unter Alexanders Widerspruch, allein die Canonisation hat nichtsdestoweniger Gültigkeit erlangt. 1165 ging Alexander nach Rom zurück, das ihn feierlich empfing; die Normannen eroberten einen großen Theil des Kirchenstaates wieder. 1166 erschien Friedrich selbst in Italien, 1167 eroberte er Rom, wo Paschalis feierlich eingesetzt ward und die Kaiserkrönung vollzog. Allein eine Seuche vernichtete Friedrichs Heer, er mußte die errungenen Vortheile aufgeben und nach Deutschland zurückkehren.

Paschalis starb 1168, die kaiserlichen Cardinäle wählten sogleich den Abt Johann von Stroma als Calixt III.; obwol der Kaiser gegen eine neue Papstwahl war, erkannte er diesen doch an, indem er sich aber ausdrücklich die Aussöhnung mit Alexander frei hielt. Alexander führte, um den Kaiser zu schrecken (denn Ernst war es ihm schwerlich), Unterhandlungen mit dem Kaiser Emanuel, der eine Vereinigung der griechischen mit der römischen Kirche in Aussicht stellte, wenn Alexander ihm die römische Kaiserkrone übertrage; auch König Heinrich II. söhnte sich mit Alexander aus; der lombardische Bund ward erneuert, und baute, dem Papste zu Ehren, die wichtige Feste Alessandria. Erzbischof Christian von Mainz, einer der tüchtigsten Staatsmänner und kriegserfahrensten Feldherren seiner Zeit, des Kaisers Statthalter in Italien, hielt das kaiserliche Ansehen daselbst nur mit Mühe aufrecht; 1174 erschien Friedrich selbst zum fünften Male. Verhandlungen zwischen ihm und den Lombarden und Alexander zerschlugen sich; als aber Friedrich, durch den Heereslitz Heinrichs des Löwen geschwächt, die wichtige Schlacht bei Legnano gegen die Lombarden verlor, kam 1177 der Friede zu Venedig zu Stande: der Kaiser erkannte Alexander an, der Papst die vom Kaiser ernannten Bischöfe; Calixt entsagte seiner Würde und erhielt eine Abtei. 1179 bestätigte das allgemeine Lateranconcil den Kirchenfrieden, hob die Verordnungen der Gegenpäpste auf, und setzte fest, daß der von zwei Drittheilen der Cardinäle Erwählte jedesmal rechtmäßiger Papst, ein etwa gewählter Gegenpapst eo ipso excommunicirt sein solle. Bald darauf, 1181, starb Alexander.

Alexander war unbedingt einer der ehrenwerthesten und tüchtigsten Päpste; ein Mann von Standhaftigkeit und Edelmuth, der seine Streitigkeiten nur im Interesse seines Amtes führte, nie aus niedriger persönlicher Feindschaft. Kaiser und Papst, obwol Gegner, ehrten sich gegenseitig; sie waren auch in der That die hellsten Köpfe und bedeutendsten Charaktere ihrer Zeit.

Noch hatte Alexander einen heftigen Kampf mit Heinrich II. v. England auszufechten. Dieser hatte den Plan, die alten königlichen Rechte über den englischen Clerus wiederherzustellen, und setzte dieses auch auf der Synode von Clarendon 1164 durch, selbst sein Metropolit Thomas Becket von Canterbury trat den Beschlüssen bei. Bald darauf aber widerrief er und wendete sich an Papst Alexander II., und wie es scheint, ließ er sich auch in eine Verbindung mit dem König Ludwig von Frankreich ein, die sich mit seiner Vasallentreue nicht ganz vereinigen ließ. Der Verrätherei angeklagt, floh er nach Frankreich, wurde dort vom Papste und Könige wohl aufgenommen, und excommunicirte seinen Gegner in England, wofür Heinrich alle Anhänger des Erzbischofs vertrieb; Papst Alexander nahm sich Beckets an; Heinrich trat deshalb mit dem Gegenpapste Friedrichs I. von Deutschland, Paschalis III., in Verbindung, und beschickte den Reichstag von Würzburg. König Ludwig von Frankreich machte 1170 zur Bedingung eines Vertrags mit Heinrich dessen Wiederaussöhnung mit Becket. Sie erfolgte und Becket kehrte nach England zurück, wurde aber bald darauf von vier Rittern ermordet. Alexander that Heinrich, als den muthmaßlichen Anstifter des Mordes, in den Bann; allein dieser reinigte sich vor den päpstlichen Legaten durch einen feierlichen Eid, und wurde, nachdem er die Freiheiten der englischen Kirche herzustellen gelobt, absolvirt, 1174. — Eine neue Eroberung machte Alexander auch auf der pyrenäischen Halbinsel. König Alphons I. nahm 1139, nach einem glänzenden Siege über die Mauren, den Titel König von Portugal an; darüber gerieth er in Streit mit der Krone Castilien, zu deren Lehnsverbande Portugal gehörte. Er rief die Entscheidung des Papstes an, die 1179 zu seinen Gunsten ausfiel, indem Alexander den königlichen Titel bestätigte; Alphons versprach dafür an die römische Curie einen jährlichen Zins zu entrichten.

Alexanders Nachfolger, Humbold von Ostia als Lucius III., scheint von der deutschen Parthei erhoben worden zu sein; er wurde alsbald von den Römern schimpflich vertrieben und begab sich in den Schutz Christians von Mainz. Der Waffenstillstand mit den Lombarden wurde 1183 in einen festen Frieden zu Constanz verwandelt, und nachdem Friedrich noch einige Fehden in Deutschland beseitigt, feierte er ein großartiges Fest zu Mainz 1184, zum Gedächtniß, daß in der ganzen christlichen Welt Ruhe und Friede herrsche. Allein in demselben Jahre zerfiel er mit Lucius, der viele von den Gegenpäpsten geweihte Bischöfe nicht anerkennen wollte, und die Herausgabe der mathildischen Güter vom Kaiser verlangte. Lucius starb 1185. — Sein Nachfolger, Humbert Crivelli, Erzbischof von Mailand, als Urban III., war dem Kaiser feind, konnte es aber nicht hindern, daß dieser seinen Sohn Heinrich mit Constanze, der Erbin von Sicilien, vermählte, und in Mailand 1186 vom Patriarchen von Aquileja zum Könige von Italien krönen ließ. Urban mußte sich begnügen, alle Prälaten, die dabei mitgewirkt, zu entsetzen, und weigerte sich, Heinrich zu krönen. Er warb mit Glück Verbündete in Deutschland selbst; der deutsche Clerus war mit Friedrichs hochfliegenden Planen nicht eins. Allein Urban ward von König Heinrich fast in Gefangenschaft zu Verona gehalten und der Kirchenstaat von deutschen Truppen besetzt; Friedrich wußte durch persönliche Ueberredung und strenge Maßregeln seinen Clerus so

umzustimmen, daß er in einem Schreiben des Kaisers Parthei nahm und Urban zum Frieden aufforderte. Schon war der Papst zu den härtesten Maßregeln gegen Friedrich entschlossen, als die Kunde einlief, Jerusalem sei von Saladin erobert. Bald darauf starb Urban, 1187. Sein Nachfolger ward, da Abt Heinrich von Clairvaux die Würde ausschlug, Gregor Morra, unter dem Namen Gregor VIII. Dieser forderte alsbald die ganze Christenheit zur Befreiung des heiligen Grabes auf, starb aber in demselben Jahre. Sein Nachfolger, Bischof Paulus von Präneste, als Clemens III., setzte seine Bemühungen für den Kreuzzug fort, und aus den Händen seines Legaten nahm auch Friedrich das Kreuz 1188; kam aber auf dem Zuge ums Leben.

Heinrich VI. erbte nicht nur die kühnen Pläne seines Vaters in Beziehung auf das deutsche Kaiserthum, sondern auch den Besitz Siciliens, als Wilhelm II. 1189 kinderlos starb. Natürlich begünstigte Clemens III. die Gegner Heinrichs, welche Tancred von Lecce 1190 zum Könige salbten. In Rom selbst gelang es dem Papste, das Volk zu einem Vergleiche 1188 zu bewegen, daß hinfort kein Patricius mehr gewählt werden, und der Papst das Belehnungsrecht über Senat und Präfect ausüben*), d. h. alle Hoheitsrechte, geistliche wie weltliche, über Rom in seiner Hand haben solle. 1190 rückte Heinrich in Italien ein, Clemens belehnte sogleich Tancred mit der Krone Sicilien; nachdem Heinrich die lombardischen Verhältnisse geordnet, gelangte er nach Rom; eben war Clemens gestorben, und sein Nachfolger, der Cardinal Hyacinth, als Cölestin III., wagte nicht, Heinrich die Kaiserkrönung abzuschlagen; sie erfolgte im April 1191. Seine Verwendung für Tancred schlug der Kaiser rund ab, konnte aber, da Krankheiten in seinem Heere ausbrachen, jetzt gegen Tancred noch nichts ausrichten. Erst nach dessen Tode 1194 unternahm Heinrich einen zweiten Zug, auf welchem er sich in den Besitz Siciliens setzte und gegen seine Gegner unbarmherzig wüthete. Bei seiner Rückkehr nach Deutschland suchte er die alte Reichsverfassung gänzlich zu ändern und das Reich in ein erbliches Kaiserthum zu verwandeln; der Papst war natürlich diesem Plane entgegen, und an seinem Widerstande, dem der deutsche Clerus sich anschloß, scheiterte hauptsächlich der klug angelegte Plan Heinrichs. 1197 starb Heinrich, 1198 Cölestin.

Die Wahl der Cardinäle fiel zunächst auf den Cardinal Johann von Salerno, der sie aber nicht annahm; sodann vereinigten sich alle Stimmen für den Cardinal Lothar, Grafen von Signia, der den Namen **Innocenz** III. annahm; ein gelehrter, characterfester, moralisch wie politisch tüchtiger Mann, unter dem das Papstthum seine Blüthe erreichte. Zunächst gewann er durch große Freigebigkeit sich die Zuneigung der Römer; sie schwuren ihm Treue und gestanden ihm das Recht zu, Senat und Patricius nach Belieben abzusetzen**).

Den Präfecten zwang der Papst, ihm den Eid der Treue zu leisten, na-

---

*) Papst Clemens III. erhielt das Recht, die Wahlmänner für den Senat zu ernennen, und setzte das Gesetz durch, daß die Senatoren aus der Zahl dieser Wahlmänner hervorgehen mußten (cf. Anm. **).

**) Die Verfassung Roms war folgende: die Person und Rechte des Kaisers vertrat der Präfect; dieser leistete dem Kaiser den Huldigungseid; das Volk wurde durch den Senat vertreten; jedes der 13 Stadtviertel stellte durch Urwahl 10 Wahl-

mentlich kein Besitzthum der Kirche zu verpfänden oder zu verkaufen; die päpstlichen Einkünfte treu zu verwalten, die Schlösser in gutem Stande zu halten, und ohne des Papstes Erlaubniß Niemanden einzulassen, auch ohne Befehl desselben keine neuen zu bauen. Der Kaiser belehnte den Präfecten mit einem Schwerte; Innocenz bestimmte als Zeichen der päpstlichen Belehnung eine Art Pallium nnd einen silbernen Becher (Innoc. III. epp. 1, 577). Hierauf brach Innocenz die kaiserliche Macht in dem Kirchenstaate und brachte durch Waffen und Unterhandlungen einen großen Theil Mittelitaliens unter päpstliche Lehnshoheit. Die Kaiserin Constanze sah für sich und ihren Sohn Friedrich II. keine andere Rettung, als daß sie sich dem Papste in die Arme warf, die deutsche Parthei vertrieb, und mit Hülfe Innocenz die stolzen, rebellischen Barone zur Ordnung brachte. Friedrich wurde zu Palermo gekrönt, und nahm sein Reich vom Papste zu Lehen und nach Constanzens Tode wurde Innocenz Friedrichs Vormund. Die deutschen Partheihäupter konnten gegen Innocenz Geld und Truppen sich nicht halten.

In Deutschland stellte er dem Hohenstaufen Philipp den Welfen Otto von Sachsen entgegen, obwol er nicht offen mit Philipp brach; doch bestrafte er einen Legaten, der Philipp voreilig vom Banne löste (vielleicht ein diplomatisches Kunststück). Ueberhaupt hielt er sich in Deutschland die Entscheidung offen, und selbst die Möglichkeit, eintretenden Falles für seinen Mündel Friedrich zu handeln. Erst 1201, nachdem Otto dem Papste die Ländereien des Kirchenstaates und die mathildischen Erbgüter zu eigen abgetreten, auf die Investitur feierlich verzichtet, und dem Papste Schutz und Treue gelobt hatte, erkannte er ihn an und versprach ihm die Kaiserkrönung. Doch kam Otto zu keiner Macht, bis Philipp 1208 von Otto von Wittelsbach ermordet ward. Ob der Papst an diesem Morde betheiligt war, ist dunkel; der Erzbischof von Mainz, als päpstlicher Legat, setzte später den Bischof Egbert von Bamberg, der des Einverständnisses mit dem Mörder dringend verdächtig und deshalb verjagt war, wieder in sein Bisthum ein. Doch gerieth Innocenz auch mit Otto bald in Mißhelligkeiten, als dieser 1209 seinen Römerzug antrat und die alten kaiserlichen Rechte in Italien geltend machte, auf die er vorher verzichtet hatte. Bis zur Kaiserkrönung (4. Octbr. 1209) blieb zwar das gute Verhältniß ungestört, als aber Otto wider seinen Eid päpstliche Besitzungen als kaiserliche Lehen vergab und keine Anstalt zur Herausgabe der mathildischen Erbschaft machte, als er dem Papste alle weltliche Macht absprach, und ihn, Heinrichs III. und V. Idee aufnehmend, auf das Geistliche beschränken wollte, that ihn Innocenz 1210 in den Bann. Der deutsche Clerus, den Otto in gleicher Weise alles weltlichen Einflusses entheben wollte, wählte auf Innocenz Betrieb den Hohenstaufen Friedrich von Sicilien zum deutschen Könige, doch mußte Friedrich noch einmal förmlich die Lehnshoheit des Papstes über das sicilische Reich anerkennen, und versprechen, daß die deutsche und sicilische Krone nie auf einem Haupte vereinigt würden; ferner mußte er auf die Investitur verzichten. Otto, nachdem die Schlacht bei Bouvines gegen Philipp August von Frankreich seine Macht gebrochen, verzichtete zwar nie auf die Krone, kam aber nicht wieder zur Macht; er starb 1218.

Friedrich, 1215 in Aachen gekrönt, vertrug sich mit Innocenz, so lange

---

männer, welche dann 56 Senatoren ernannten; 11 Senatoren standen als leitender Ausschuß (senatores consiliarii) an der Spitze. Bei besonders wichtigen Anlässen mußten sie das gesammte Volk auf dem Capitol zusammenrufen.

umzustimmen, daß er in einem Schreiben des Kaisers Parthei nahm und Urban zum Frieden aufforderte. Schon war der Papst zu den härtesten Maßregeln gegen Friedrich entschlossen, als die Kunde einlief, Jerusalem sei von Saladin erobert. Bald darauf starb Urban, 1187. Sein Nachfolger ward, da Abt Heinrich von Clairvaux die Würde ausschlug, Gregor Morra, unter dem Namen Gregor VIII. Dieser forderte alsbald die ganze Christenheit zur Befreiung des heiligen Grabes auf, starb aber in demselben Jahre. Sein Nachfolger, Bischof Paulus von Präneste, als Clemens III., setzte seine Bemühungen für den Kreuzzug fort, und aus den Händen seines Legaten nahm auch Friedrich das Kreuz 1188; kam aber auf dem Zuge ums Leben.

Heinrich VI. erbte nicht nur die kühnen Pläne seines Vaters in Beziehung auf das deutsche Kaiserthum, sondern auch den Besitz Siciliens, als Wilhelm II. 1189 kinderlos starb. Natürlich begünstigte Clemens III. die Gegner Heinrichs, welche Tancred von Lecce 1190 zum Könige salbten. In Rom selbst gelang es dem Papste, das Volk zu einem Vergleiche 1188 zu bewegen, daß hinfort kein Patricius mehr gewählt werden, und der Papst das Belehnungsrecht über Senat und Präfect ausüben*), d. h. alle Hoheitsrechte, geistliche wie weltliche, über Rom in seiner Hand haben solle. 1190 rückte Heinrich in Italien ein, Clemens belehnte sogleich Tancred mit der Krone Sicilien; nachdem Heinrich die lombardischen Verhältnisse geordnet, gelangte er nach Rom; eben war Clemens gestorben, und sein Nachfolger, der Cardinal Hyacinth, als Cölestin III., wagte nicht, Heinrich die Kaiserkrönung abzuschlagen; sie erfolgte im April 1191. Seine Verwendung für Tancred schlug der Kaiser rund ab, konnte aber, da Krankheiten in seinem Heere ausbrachen, jetzt gegen Tancred noch nichts ausrichten. Erst nach dessen Tode 1194 unternahm Heinrich einen zweiten Zug, auf welchem er sich in den Besitz Siciliens setzte und gegen seine Gegner unbarmherzig wüthete. Bei seiner Rückkehr nach Deutschland suchte er die alte Reichsverfassung gänzlich zu ändern und das Reich in ein erbliches Kaiserthum zu verwandeln; der Papst war natürlich diesem Plane entgegen, und an seinem Widerstande, dem der deutsche Clerus sich anschloß, scheiterte hauptsächlich der klug angelegte Plan Heinrichs. 1197 starb Heinrich, 1198 Cölestin.

Die Wahl der Cardinäle fiel zunächst auf den Cardinal Johann von Salerno, der sie aber nicht annahm; sodann vereinigten sich alle Stimmen für den Cardinal Lothar, Grafen von Signia, der den Namen **Innocenz** III. annahm; ein gelehrter, characterfester, moralisch wie politisch tüchtiger Mann, unter dem das Papstthum seine Blüthe erreichte. Zunächst gewann er durch große Freigebigkeit sich die Zuneigung der Römer; sie schwuren ihm Treue und gestanden ihm das Recht zu, Senat und Patricius nach Belieben abzusetzen**).

Den Präfecten zwang der Papst, ihm den Eid der Treue zu leisten, na-

---

*) Papst Clemens III. erhielt das Recht, die Wahlmänner für den Senat zu ernennen, und setzte das Gesetz durch, daß die Senatoren aus der Zahl dieser Wahlmänner hervorgehen mußten (cf. Anm. **).

**) Die Verfassung Roms war folgende: die Person und Rechte des Kaisers vertrat der Präfect; dieser leistete dem Kaiser den Huldigungseid; das Volk wurde durch den Senat vertreten; jedes der 13 Stadtviertel stellte durch Urwahl 10 Wahl-

mentlich kein Besitzthum der Kirche zu verpfänden oder zu verkaufen, die päpstlichen Einkünfte treu zu verwalten, die Schlösser in gutem Stande zu halten, und ohne des Papstes Erlaubniß Niemanden einzulassen, auch ohne Befehl desselben keine neuen zu bauen. Der Kaiser belehnte den Präfecten mit einem Schwerte; Innocenz bestimmte als Zeichen der päpstlichen Belehnung eine Art Pallium nnd einen silbernen Becher (Innoc. III. epp. 1, 577). Hierauf brach Innocenz die kaiserliche Macht in dem Kirchenstaate und brachte durch Waffen und Unterhandlungen einen großen Theil Mittelitaliens unter päpstliche Lehnshoheit. Die Kaiserin Constanze sah für sich und ihren Sohn Friedrich II. keine andere Rettung, als daß sie sich dem Papste in die Arme warf, die deutsche Parthei vertrieb, und mit Hülfe Innocenz die stolzen, rebellischen Barone zur Ordnung brachte. Friedrich wurde zu Palermo gekrönt, und nahm sein Reich vom Papste zu Lehen und nach Constanzens Tode wurde Innocenz Friedrichs Vormund. Die deutschen Partheihäupter konnten gegen Innocenz Geld und Truppen sich nicht halten.

In Deutschland stellte er dem Hohenstaufen Philipp den Welfen Otto von Sachsen entgegen, obwol er nicht offen mit Philipp brach; doch bestrafte er einen Legaten, der Philipp voreilig vom Banne löste (vielleicht ein diplomatisches Kunststück). Ueberhaupt hielt er sich in Deutschland die Entscheidung offen, und selbst die Möglichkeit, eintretenden Falles für seinen Mündel Friedrich zu handeln. Erst 1201, nachdem Otto dem Papste die Ländereien des Kirchenstaates und die mathildischen Erbgüter zu eigen abgetreten, auf die Investitur feierlich verzichtet, und dem Papste Schutz und Treue gelobt hatte, erkannte er ihn an und versprach ihm die Kaiserkrönung. Doch kam Otto zu keiner Macht, bis Philipp 1208 von Otto von Wittelsbach ermordet ward. Ob der Papst an diesem Morde betheiligt war, ist dunkel; der Erzbischof von Mainz, als päpstlicher Legat, setzte später den Bischof Egbert von Bamberg, der des Einverständnisses mit dem Mörder dringend verdächtig und deshalb verjagt war, wieder in sein Bisthum ein. Doch gerieth Innocenz auch mit Otto bald in Mißhelligkeiten, als dieser 1209 seinen Römerzug antrat und die alten kaiserlichen Rechte in Italien geltend machte, auf die er vorher verzichtet hatte. Bis zur Kaiserkrönung (4. Octbr. 1209) blieb zwar das gute Verhältniß ungestört, als aber Otto wider seinen Eid päpstliche Besitzungen als kaiserliche Lehen vergab und keine Anstalt zur Herausgabe der mathildischen Erbschaft machte, als er dem Papste alle weltliche Macht absprach, und ihn, Heinrichs III. und V. Idee aufnehmend, auf das Geistliche beschränken wollte, that ihn Innocenz 1210 in den Bann. Der deutsche Clerus, den Otto in gleicher Weise alles weltlichen Einflusses entheben wollte, wählte auf Innocenz Betrieb den Hohenstaufen Friedrich von Sicilien zum deutschen Könige, doch mußte Friedrich noch einmal förmlich die Lehnshoheit des Papstes über das sicilische Reich anerkennen, und versprechen, daß die deutsche und sicilische Krone nie auf einem Haupte vereinigt würden; ferner mußte er auf die Investitur verzichten. Otto, nachdem die Schlacht bei Bouvines gegen Philipp August von Frankreich seine Macht gebrochen, verzichtete zwar nie auf die Krone, kam aber nicht wieder zur Macht; er starb 1218.

Friedrich, 1215 in Aachen gekrönt, vertrug sich mit Innocenz, so lange

---

männer, welche dann 56 Senatoren ernannten; 11 Senatoren standen als leitender Ausschuß (senatores consiliarii) an der Spitze. Bei besonders wichtigen Anlässen mußten sie das gesammte Volk auf dem Capitol zusammenrufen.

dieser lebte; seinen Sohn Heinrich ließ er in Palermo zum Könige von Sicilien krönen; die päpstlichen Besitzungen versprach er, mit Einschluß der mathildischen Güter, vollständig herzustellen; doch zeigten sich die ersten Spuren einer Spannung, als Innocenz 1216 starb.

Innocenz ist unter allen Päpsten unstreitig der größte; zunächst reinigte er die päpstliche Curie von einer Masse entbehrlicher Beamten, und hemmte kräftig die Erpressungen, die sich diese hatten zu Schulden kommen lassen. (Gesta Innoc. c. 4. 41. 148. 150.) Dreimal wöchentlich hielt er großen Kirchenrath, worin die juristischen Entscheidungen und Entwickelungen entworfen wurden, die wir in Innocenz Briefen finden und die Muster für die damalige Zeit sind. Eine Menge bischöflicher Streitigkeiten hat er erledigt, und seinen Beschluß durch kräftige Maßregeln selbst gegen widerstrebende Mächtige durchgesetzt.

Innocenz Thätigkeit erstreckte sich aber über den ganzen christlichen Erdkreis, und war fast überall eine erfolgreiche; merkwürdiger Weise war durch eine günstige Verkettung der Umstände Innocenz der, welcher Alles, was seine Vorfahren zur Machterweiterung des röm. Stuhls vorgearbeitet, unter seiner Regierung erntete.

Don Sancho von Portugal, Sohn Alfonso's des ersten Königs, wollte sich zu dem von seinem Vater an Alexander III. versprochenen Zinse nicht verstehen (cf. p. 83.), weil ihm das Recht nicht ganz klar sei. Durch seinen Legaten Reiner überschickte 1200 ihm Innocenz die Urkunde, und forderte die Entrichtung des Zinses. Zugleich ordnete er in seinem Schreiben Einiges hinsichtlich des Verhältnisses der Ritterorden zu den Bischöfen und Sancho's zu seinen christlichen Nachbarstaaten (cf. Innoc. III. epp. I. 222—227. 249. 441. 448. 449.). — Bald darauf hatte Innocenz aufs Neue Gelegenheit, Sancho das Gewicht des päpstlichen Ansehens fühlen zu lassen. Dieser hatte seinen Sohn Alfonso mit Urraca von Castilien vermählt; der Bischof von Porto, längst schon mit dem Könige gespannt, sprach wegen zu naher Verwandtschaft den Bann über diese Ehe aus; der König warf ihn in den Kerker und confiscirte seine Güter. Er flüchtete zu Innocenz, der die Sache dem Bischofe von Zamora als päpstlichem Legaten übertrug, und durch die kirchlichen Schreckmittel den König zum Nachgeben und zur Genugthuung nöthigte 1209. (Ep. 13. 57. 75. 76.) Noch einmal mußte Innocenz eingreifen, als Sancho den Bischof von Coimbra, der ihn wegen seiner Verschleuderung kirchlicher Pfründen, seiner Verachtung der Geistlichkeit und seines ärgerlichen Lebenswandels gebannt hatte, auf alle Art quälte und verfolgte. Der Erzbischof von Braga, als ächter Hofbischof, wollte den Bann, kraft seiner Metropolitangewalt, aufheben; allein der Bischof appellirte an den Papst, welcher den Erzbischof von Compostella zum päpstlichen Legaten ernannte, die ärgerliche Sache beizulegen und vom Könige Genugthuung zu fordern. Sancho fiel bald in eine tödtliche Krankheit und söhnte sich mit der Kirche bußfertig aus, 1211. (Ep. 14, 8. 9. 10. 58—60.) — Sancho's Sohn, Alfonso, wollte gegen das väterliche Testament seinen Schwestern die Erbschaft kürzen; allein Innocenz nahm diese kräftigst in Schutz. (Ep. 14, 115—118. 16, 52.)

Die Könige von Leon und Castilien hatten durch stete Streitigkeiten das Reich zerrüttet, was den lauernden Mauren gegenüber dem Lande großen Schaden brachte. Der Clerus hatte endlich es dahin gebracht, daß Alfonso IX. von Leon die Tochter Alfonso's von Castilien, Berengaria, heirathete, und hoffte, der Papst werde, um des guten Zweckes willen, die zu nahe Verwandtschaft übersehen. Der Bischof von Orvieto allein verweigerte seine Zustim-

mung, ward aber von Alfonso verjagt. Er appellirte an den Papst. Schon Cölestin III. hatte die Ehe untersagt, aber ohne Erfolg; Innocenz gab 1198 dem Legaten Reiner Befehl, die Scheidung zu betreiben, und als Alfonso nicht gehorchte, sprach Innocenz das Interdict über Leon aus, erklärte alle Kinder für erbunfähig und that den Clerus, der eingewilligt hatte, in den Bann. 1204 fügte sich Alfonso; seine Gemahlin ging nach Castilien zurück; die Kinder erklärte Innocenz für erbfähig. — Der Legat ordnete auch mehrere verwickelte Verhältnisse zwischen dem Clerus und den Ritterorden, und brachte einen Kreuzzug gegen die Mauren zu Stande. Auch eine Ehe zwischen dem Könige Peter von Arragonien und Blanka von Navarra hintertrieb Innocenz, wegen zu naher Verwandtschaft. (Innoc. III. Epp. I, 58. 62. 75. 92. 93. 125. 249. 359. II, 28. 75. 103—106. 133—139. 143. 144. 149—152. 196. 214. VI, 80. VII, 67. 93. 94. Innoc. III. Gesta c. 58. 59.) Peter von Arragonien begab sich 1204 selbst nach Rom, wurde von Innocenz zum Könige gekrönt, und nahm sein Reich von ihm zu Lehen, indem er sich zu einem jährlichen Zinse verpflichtete. Der Grund zu diesem Schritte scheint gewesen zu sein, um sich die Hülfe des Papstes bei den Eroberungen, die er zu machen gedachte, namentlich Mallorca's, zu sichern. (Innoc. III. Gesta c. 120 sqq. Epp. 7, 78. 8, 11. 92. 9, 101. 11, 4.)

In Polen war Kampf zwischen der russisch-griechischen und deutsch-römischen Parthei; Fürst Lesco der Weiße von Krakau schlug die griechisch Gesinnten 1195 und eroberte mehrere russische Provinzen. Diese und sein ganzes Reich nahm er 1208 vom Papste zu Lehen und versprach ihm Zins. Innocenz benutzte diese Gelegenheit, die sehr verfallene Kirchenzucht in Polen wiederherzustellen, für welche der Erzbischof Heinrich von Gnesen schon mit Eifer arbeitete. Der Herzog Wladislav v. Großpolen erlaubte sich nicht nur Eingriffe in die canonische Wahl, sondern schmälerte auch das Kirchenvermögen, belastete die Geistlichkeit mit Steuern und Frohndiensten, zog die Einkünfte vacanter Stellen, und jagte die Geistlichen, die ihm widersprachen, auch Heinrich von Gnesen aus dem Lande. Gleichen Widerstand fand Heinrich bei der Geistlichkeit, als er die Simonie, die Priesterehe, die Vererbung geistlicher Pfründen angriff. Innocenz ernannte ihn 1208 zu seinem Legaten und gab ihm die Erlaubniß, gegen Herzog und Geistlichkeit mit dem Interdicte einzuschreiten. Etwas scheint Innocenz Ernst gewirkt zu haben. (Innoc. III. epp. 9, 216 — 239. 240. 243.) Herzog Wladislav, dessen Erbfolge der Papst sicher stellte, nahm sein Reich ebenfalls von ihm zu Lehen und zahlte einen Zins. (Innoc. epp. 13, 82. 14, 44. 51.)

In Ungarn regierte nach König Bela's III. Tode (1193) dessen ältester Sohn Emerich; der jüngere, Andreas, war vom Papste zu einem Kreuzzuge aufgefordert worden, benutzte aber die unter diesem Vorgeben gesammelten Truppen, um seinen Bruder 1198 anzugreifen. Weder Cölestins III. noch Innocenz Ermahnungen, noch ein von Innocenz angeordneter Friedensversuch des Erzbischofs von Mainz, eines Verwandten des Hauses, halfen, und erst 1199 siegte Emerich mit Hülfe der ihm treugebliebenen Deutschen. Nach Emerichs Tode führte Andreas die Vormundschaft über seinen Neffen Wladislav, den er aber wahrscheinlich vergiften ließ; nichtsdestoweniger stand Andreas mit Innocenz auf gutem Fuße. (Innoc. epp. I, 5. 7. 9. 10. 270. 271. 499. 500. 510. 546. II, 96. 97. VI, 181. VII, 225. 226. VIII, 36. 37—42. — Gesta c. 128.)

Serbien und Bosnien waren kirchlich mit Constantinopel verbunden und von den catharistischen Irrlehren angesteckt. Großschupan Stephan von

Serbien und Schupan Culin von Bosnien wandten sich um Schutz wider die Macht Constantinopels und die Eroberungsgelüste des Königs Andreas von Ungarn 1198 an Innocenz III., mit der Bitte um katholische Lehrer und um Aufnahme in den katholischen Staatenbund. Der Papst willfahrtete ihnen; 1199 hielten seine Legaten ein Concil und ordneten die serbische Kirche; 1204 erhob Innocenz den Großschupan Wulkan zum Könige und erklärte ihn somit, trotz Ungarns Remonstration, für unabhängig von diesem Reiche; zugleich löste der Metropolit von Colocza, im Auftrage des Papstes, die kirchliche Verbindung des Landes mit Constantinopel. (Innoc. Epp. I, 525. 526. II, 176—178. 180. V, 103. 110. VI, 24. 25. 140. 141. VII, 127.)

Die Bulgarei und Walachei war von Asan und Peter von Constantinopel losgerissen worden; nach deren Ermordung 1196 riß Johannes (Johannitius, Kalo-Johannes) die Herrschaft an sich und unternahm es, auch die kirchliche Abhängigkeit von Byzanz zu lösen. Er wendete sich an Innocenz 1199. Nach einigen Unterhandlungen sandte der Papst, trotz Ungarns Protest, einen Legaten nach der Bulgarei; dieser krönte 1204 den Johannitius zum Könige, und weihte den Erzbischof von Ternovo zum Primas, die Erzbischöfe von Branizowa und Zagora zu Metropoliten des neuen Königreichs. (Innoc. Gesta c. 65. 67. 70—77. 80. Epp. II, 266. V, 115 sqq. VI, 140 sqq. VII, 1—8. 126. 137. 212.)

Leo der Große, Fürst von Armenien, durch die Kreuzfahrer auf der einen Seite, durch die Saracenen auf der andern bedrängt, beschloß, durch Anschluß an das Abendland, die ersten sich zu Freunden zu machen, und mit ihrer Hülfe die Saracenen abzuhalten. Er wandte sich 1197 an Heinrich VI. von Deutschland, der ihn durch den Metropoliten Conrad von Mainz mit der Königskrone belehnte. Zu gleicher Zeit sandte er eine Gesandtschaft nach Rom und trat der katholischen Kirche des Abendlandes bei. Innocenz bemühte sich, leider vergebens, seine Fehden mit den raublustigen Kreuzfahrern beizulegen. Der Erzbischof von Sise empfing das Metropolitanpallium 1202. (Innoc. epp. II, 217—220. 253—256. 259. V, 2. 42—46 etc.)

König Swerrer oder Swerker von Norwegen hatte seinen Clerus beschränkt und die Verminderung der Laienrechte über die Kirche untersagt; schon Cölestin hatte ihn mit dem Banne belegt, Innocenz ernannte die Könige von Schweden und Dänemark zu dessen Vollstreckern. Swerrer behauptete seine Anordnung, und erst sein Nachfolger Hakon IV. stellte, ohne aber des Papstes und Clerus Ansprüche ganz zu befriedigen, die Ruhe her. — Dem Erzbischofe von Lund ertheilte Innocenz den apostolischen Vicariat über die drei nordischen Reiche.

(Innoc. ep. I, 384. XIV, 73. XV, 14.)

Auch die alte Rivalin Roms, Constantinopel, mußte sich dem siegreichen Papste beugen. Schon mit Kaiser Alexander Angelus war Innocenz in Unterhandlungen wegen einer Union beider Kirchen; sie scheiterten an der Forderung des Papstes, Roms Oberherrlichkeit anzuerkennen und das Unionsconcil im Occident abzuhalten. 1204 eroberte ein Kreuzheer Constantinopel; durch Ernennung des Grafen Balduin von Flandern wurde ein lateinisches Kaiserthum gegründet, das dem Papste huldigte. Der Patriarch Thomas Maurocenus wurde in Rom ordinirt und mußte dem päpstlichen Stühle Gehorsam versprechen.

In ernstliche Streitigkeiten gerieth Innocenz mit Frankreich und England, die er beide durch seine Energie glücklich beendigte. — König Philipp August von Frankreich hatte Ingeborg, eine dänische Prinzessin, geheirathet;

bald aber ihrer überdrüssig, schied er sich von ihr, und ließ sie in ein Kloster sperren. Eine Synode von Compiègne, unter dem Erzbischofe von Rheims und dem päpstlichen Legaten, sprach die Scheidung, angeblich wegen zu naher Verwandtschaft, aus; der letztere vollzog sie 1193. Ingeborg appellirte an den Papst, Cölestin nahm sich ihrer nur schwach an; Innocenz dagegen sogleich nach seiner Thronbesteigung mit vieler Energie. In Briefen bearbeitete er zunächst den König und den Clerus, und sandte einen Legaten; als dieses nichts half, sprach er das Interdict über Frankreich aus, 1199. Der König wollte Anfangs trotzen, beugte sich aber 1201 vor dem päpstlichen Legaten auf der Synode von Soissons, entließ seine zweite Gemahlin, Agnes v. Meran, und nahm Ingeborg wieder an; doch erklärte Innocenz die Kinder der Agnes für rechtmäßige Nachkommen.

Innoc. Epp. I, 4. 171. 347. 348. 684. II, 197. 297. III, 13—20. 25. 43. V, 35. 49. 50. 128. VI, 13. VII, 42. XI, 182. Gesta c. 51—57.

In England nahm sich Innocenz kräftig König Richards an; er unterstützte dessen Forderung an Oesterreich und Deutschland hinsichtlich der Wiedererstattung der ihm abgepreßten Ranzion (epp. I, 230. 242.), an Spanien hinsichtlich der Aussteuer seiner Gemahlin Berengaria von Navarra (epp. I, 211.); seine Mißhelligkeiten mit Philipp August von Frankreich versprach er persönlich zu schlichten (epp. I, 230.), dagegen nöthigte er den König, dem Clerus Concessionen zu machen (epp. I, 370. 371. II, 57—60.), und nahm die alten päpstlichen Gefälle wieder in Anspruch (epp. I, 218.). — Seit längerer Zeit war Streit zwischen den Mönchen und der Geistlichkeit in Betreff der Erwählung des Erzbischofs von Canterbury; auch der König machte an diese Ansprüche. Als 1205 der Stuhl erledigt war, wählten die Mönche schnell, aber heimlich, den Subprior Reginald, und sandten ihn nach Rom zu Innocenz. Dieser benahm sich, gegen den Willen der Mönche, alsbald als Erzbischof; die Mönche gaben ihn daher auf, und wählten mit dem Clerus und dem Könige John de Gray, Bischof von Norwich. Eine Gesandtschaft von Mönchen begab sich nach Rom, um dem Papste den Hergang zu melden und für John zu sprechen; dieser ward auch vom Könige belehnt. Der Papst verwarf beide Wahlen, als uncanonisch, und bewog die Gesandtschaft der Mönche, deren Recht er anerkannte, zu Rom den Stephan Langton, Cardinal von St. Chrysogonus, zu wählen, einen klugen und gelehrten Mann und Günstling des Papstes. Der König aber verwarf diesen und John vertrieb die Mönche mit Waffengewalt. Da Innocenz Vermittelungsversuche nicht fruchteten, sprach er durch die englischen Bischöfe das Interdict aus, und als König Johann die Bischöfe vertrieb und den Clerus brandschatzte, setzte er ihn 1213 ab, und gab sein Land an Philipp von Frankreich. Johann, der sich auf seine Armee nicht verlassen konnte, und durch den schlauen Legaten Pandulf umstrickt war, gab nach, erkannte Langton an, rief die Verbannten zurück, versprach einen jährlichen Zins, und nahm sein Land vom Papste zu Lehen. Stephan Langton verband sich sogleich mit den Baronen, um von dem dem Papste unterworfenen Könige große Freiheiten für die Kirche und die Barone zu erpressen, was ihm auch 1215 durch die Magna charta zu Runnymead gelang. Innocenz änderte sogleich seine Politik, er tadelte Langton und die Barone stark, und vernichtete alle Concessionen des Königs, weil sein eigener Einfluß darunter litt; allein umsonst. Englands Freiheit war durch diese königliche Charte festgestellt für immer.

*Innoc. Epp. VIII*, 161 sqq. IX, 34—37. 205—207. X, 113. 122. 159. 160. 172. 219. XI, 87—91. 102. 141. 221. XII, 9 sqq. 57. XV, 233—238. XVI, 70—77. 164. 174—176.

Nach allen diesen glänzenden Siegen stand das Papstthum auf dem Gipfel seiner Macht; am Ende seiner glorreichen Regierung hielt Innocenz ein glänzendes Concil im Lateran (viertes ökumenisches Lateranconcil, zwölftes ökumenisches), dessen Hauptzweck die Bewirkung eines neuen Kreuzzuges war. Hier waren sämmtliche abendländische Fürsten durch Gesandte vertreten, außerdem die Königreiche Jerusalem und Cypern, und die orientalischen Patriarchate, Jerusalem und Constantinopel, in Person, Antiochia und Alexandria durch Gesandte.

Bald darauf starb Innocenz 1216 zu Perugia, wohin er sich begeben, um die lombardischen Fehden zum Besten dieses Kreuzzuges beizulegen.

Anm. Merkwürdig ist es, daß Innocenz in seiner Politik Frankreich sehr begünstigt; nicht nur ernennt er dessen König zum Vollstrecker der Acht gegen England, er bedient sich desselben auch zur Bekämpfung Otto's IV. von Deutschland; er arbeitet seinen Absichten, die übermüthigen Kronvasallen zu demüthigen und die Monarchie zu befestigen, dadurch in die Hand, daß er die mächtigen südfranzösischen Grafen, namentlich von Toulouse, Beziers, Carcassone u. A., als der Ketzerei angeklagt, in den Bann thut, und die spätere Vereinigung Süd- und Nordfrankreichs, den Grund der französischen Macht anbahnt. Unter den von ihm ernannten Cardinälen sind nächst den Italienern die Franzosen die zahlreichsten. Vielleicht, daß er schon die spätere Verbindung des Papstthums mit Frankreich vorhersah; jedenfalls hat er der spätern päpstlichen Politik die Bahn angedeutet.

Die neue Wahl fiel auf Cardinal Cencius de Sabellis, der den Namen Honorius III. führte; zu dieser wurden die Cardinäle gezwungen durch die Bürger von Perugia, die vielleicht in Honorius Wahlspruche: Volo procedere mansuetudine potius, quam rigore (Reg. 1, 30. 33. 44. 60. 76. 9, 16. 25. 338.) eine Garantie des Friedens sahen. Seine erste Thätigkeit galt dem Zustandebringen eines Kreuzzuges (Ausschreiben: Reg. 1, 2. 8. 10. 52. 104. 142.) und der Kräftigung des griechisch-lateinischen Kaiserthums. Freilich that er den Mißgriff, daß er die lateinische Kaiserwürde aus Rücksicht für Venedig dem schwachen Grafen Peter von Auxerre verlieh, statt des kräftigen und tüchtigen Königs Andreas von Ungarn. Diesen krönte er 1216 zu Rom, um anzudeuten, daß Rom auch diese Kaiserkrone verleihe, entschuldigte sich jedoch deshalb beim Patriarchen von Constantinopel. Ein Kreuzzug des Königs Andreas von Ungarn ohne Erfolg war die einzige Frucht der päpstlichen Bemühungen. — Mit König Friedrich von Deutschland stand Honorius auf freundschaftlichem Fuße; dieser versprach ihm, seinen Kreuzzug zu beschleunigen, unter welcher Bedingung der Papst ihn zum Kaiser zu krönen sich verstand. Der Papst half ihm seine widerspenstigen Vasallen durch den geistlichen Bann bändigen; Friedrich seinerseits stellte 1219 eine Urkunde aus, worin er die Freiheit der geistlichen Wahlen, Roms sardicensisches Appellationsrecht, das Gebiet des Kirchenstaats in seiner ganzen Ausdehnung, mit Einschluß von Spoleto, Sardinien und Corsica, garantirte und dem jus spolii entsagte (Perz IV, 231.). Nichtsdestoweniger schlich sich bald Mißtrauen zwischen beiden ein; Friedrich sah sich an seinem Kreuzzuge durch die deutschen Angelegenheiten gehindert; durch große Vergünstigungen gewann er 1220 die geistlichen Fürsten seines Reiches, daß sie seinen Sohn zum Könige wählten, ohne des Papstes Bewilligung; als dieser darüber ungehalten war, versprach ihm Friedrich, daß die deutsche und sicilische Krone nie auf einem Haupte

vereinigt sein sollten. Kurz darauf ernannte Friedrich den Erzbischof Engelbert von Mainz zum Reichsverweser, und zog 1220 selbst in die Lombardei; der Papst wies die Lombarden auf ihre Anfrage an, dem Könige den Eid der Treue zu leisten; mit den päpstlichen Abgeordneten einigte sich Friedrich über alle Bedingungen und erhielt den 22. Novbr. die Kaiserkrone, wobei er aufs Neue das Kreuz nahm. Ganz im päpstlichen Sinne erließ er mehrere Gesetze über die Kirchenfreiheit, das Recht der Geistlichkeit, die Ketzer. Trotz aller Bereitwilligkeit verzog sich aber Friedrichs Kreuzzug, theils aus Mangel an Geld, theils weil der Eifer erkaltet war; auch darüber war Honorius ungehalten, daß Friedrich in Sicilien mehrere Bischöfe eigenmächtig entsetzte, ohne Zweifel wegen Hochverraths, und die neuen investirte. 1223 versprach der Kaiser auf einer persönlichen Zusammenkunft mit dem Papste, 1225 aufzubrechen. Ein neuer Sporn für ihn war die Heirath mit Jolanta, Tochter des Königs Johann von Jerusalem, die ihm selbst ein Recht auf den Thron von Palästina gab. Schon lag die Flotte bereit, allein des Papstes Ausschreiben fanden nirgends Gehör, und dieser mußte nothgedrungen dem Kaiser eine neue Frist bis 1227 bewilligen, im Vertrage zu St. Germano, mit Androhung des Bannes bei neuer Verzögerung. 1226 stürzte die Ermordung des Reichsverwesers Engelbert Deutschland in neue Fehden, zudem zerfiel Friedrich mit König Johann von Jerusalem, weil er sich selbst diesen Titel beilegte, und mit dem Papste, weil dieser eigenmächtig mehrere lang erledigte neapolitanische Stühle besetzte. Friedrich erkannte diese Bischöfe nicht an und wies die päpstlichen Gesandten zurück; auch mochte der Plan des Kaisers, die kaiserlichen Rechte in Italien wieder herzustellen, obgleich er den Papst so viel als möglich schonte, doch dessen Mißfallen erregen. Ueber die gegenseitigen Beschwerdepunkte handelte Honorius Schreiben Regest. 10, 262. Weder päpstlichen noch kaiserlichen Gesandten gelang es, die lombardischen Fehden beizulegen; 1226 erneuerten die Lombarden ihren Bund gegen den Kaiser, und ergriffen kriegerische Maßregeln; der Kaiser that sie in die Acht, der Papst in den Bann, wofür der erstere die von dem letzteren eingesetzten Bischöfe anerkannte; ja er trug sogar dem Papste die Vermittlung des Streits zwischen ihm und den Lombarden an. Anfangs schlug Honorius den Antrag aus, nahm ihn aber auf wiederholtes Bitten an; der Kaiser fügte sich seinem Spruche, nicht so die Lombarden. Friedrichs Mißtrauen gegen den Papst erwachte aufs Neue, als dieser Friedrichs Schwiegervater, Johann von Jerusalem, mit dem der Kaiser entzweit war, zum Statthalter im Kirchenstaate ernannte. In diesen verwickelten Umständen starb Honorius 1227. — Auch in Frankreich griff Honorius in die politischen Verhältnisse, aber nicht sehr weise ein; er unterstützte die Ansprüche Heinrichs III. von England, und widersetzte sich der Thronbesteigung des rechtmäßigen Monarchen Ludwigs IX., gegen den eine Verschwörung der Barone entstanden war, zu Gunsten Heinrichs; sein Streben war vergeblich, Ludwig siegte. — 1219 übergab König Reginald von Man seine Insel dem Papste als Lehnseigenthum, um sich gegen eine englische Eroberung zu sichern.

## §. 100.

## Das ausartende Papstthum.

### 1227—1305.

Der Charakter dieser Periode ist einerseits eine offenbare Hinneigung der päpstlichen Politik zu Frankreich, dem es seine Kaiserthumsgelüste, obwol ohne

vollständigen Erfolg, betreiben hilft, so daß das Papstthum mehr oder minder ein Sclave der französischen Politik wird; andererseits bei einzelnen Päpsten ein Bestreben, Frankreichs Uebermacht in Schranken zu weisen, und die Unabhängigkeit Italiens von diesem, wie von den übrigen christlichen Staaten zu bewahren; kurz dieselben Kämpfe, wie in der früheren Zeit. Dabei entwickelt das Papstthum einen fanatischen Haß gegen Deutschland, namentlich das Hohenstaufenhaus, und eine Herrschsucht und Habsucht, die es in den Augen der christlichen Welt immer tiefer sinken läßt.

Nach Honorius Tode lehnte der Cardinal Conrad von Urach, Friedrichs persönlicher Feind, die Wahl ab; so ward Hugolinus Conti, Graf von Signia, Papst, als Gregor IX., gewählt durch Adel und Clerus; das Volk scheint der Wahl entgegen und auf Seiten der kaiserlichgesinnten, mächtigen Familie Frangipani gewesen zu sein. Gregor war ein tüchtiger, aber äußerst halsstarriger Greis, bewährt in Geschäften; selbst Friedrich scheint sich über die Wahl gefreut zu haben, oder stellte sich wenigstens so. Gregor erließ sogleich an den Kaiser eine Mahnung zum Kreuzzuge; nur durch große Geldopfer brachte Friedrich ein Heer zusammen, das zwar an Zahl groß war, aber größtentheils aus unkriegerischen Pilgern bestand. Unter diesen riß überdies eine verderbliche Seuche ein; nichtsdestoweniger schiffte sich Friedrich ein, wurde aber auf der See krank und mußte umkehren. Zwar sandte er einen Theil seines Heeres voraus, und suchte durch diplomatische Unterhandlungen mit den saracenischen Fürsten etwas zu erreichen, allein Gregor, streng am Buchstaben haltend, sprach den Bann über ihn aus, was selbst in Rom eine solche Entrüstung erregte, daß das Volk unter Anführung der kaiserlichgesinnten Frangipani den Papst nach Perugia jagte. Trotz des Bannes schiffte sich Friedrich ein, im August 1228, nachdem er zuvor in einer ausführlichen Schrift das ungerechte und heimtückische Verfahren der päpstlichen Politik auseinandergesetzt. Der Papst selbst vereitelte den Erfolg des Kreuzzuges, indem er den Palästinensern verbot, mit Friedrich, als einem Gebannten, umzugehen. Doch setzte sich Friedrich, nachdem er durch Unterhandlungen die Muhammedaner zu Concessionen bewogen, und mit Sultan Kamel von Aegypten einen 10jährigen, den Christen günstigen Waffenstillstand geschlossen, in Jerusalem die Königskrone auf. Der Papst zettelte unterdeß in Apulien Aufruhr an, und warb selbst eine Schaar sogenannter Schlüsselsoldaten unter Anführung König Johanns, mit welchen er 1229 Friedrichs Erbstaaten angriff. Als Friedrich zurückkam, sandte er noch einmal eine friedliche Gesandtschaft an den Papst; als dieser aber unbeugsam blieb und ihm über sein Verfahren in Palästina Vorwürfe machte, als er die deutschen Fürsten zum Abfalle, Frankreich, Spanien und England zum Kriege aufforderte, riß Friedrichs Geduld; er schlug die päpstlichen Heere. — Der Papst, der sich unterdeß mit den Römern versöhnt, mußte 1230 in den Frieden von St. Germano willigen und Friedrich vom Banne lösen. Eine persönliche Zusammenkunft vollendete die Versöhnung; man kam überein, des Vergangenen nicht mehr zu gedenken. — Neue Mißhelligkeiten traten aber ein, als Friedrich seine sicilianische Gesetzgebung erließ, in welcher die geistlichen Rechte auf ein gewisses Maß beschränkt wurden; sie war ein Versuch, den bisherigen Lehnsstaat in einen ständischen, zu bestimmten Steuern verpflichteten, durch Ministerien regierten, umzuwandeln. — Die Lombarden zerrissen sich durch blutige Fehden; weder die kaiserliche Acht 1232, noch Gregors Ermahnungen fruchteten; beide Theile wählten Gregor zum Schiedsrichter; dessen Spruch 1233 ließ sich der Kaiser gefallen, obgleich er ihn, der eine gewisse Genugthuung erwartete, nicht befriedigte; in der nächsten

Zeit erwies er sich dem Papste vielfach gefällig. 1234 bekam derselbe mit den Römern zu thun, die ihm das Recht absprachen, einen Bürger, geschweige die ganze Stadt, zu bannen, und Zins von ihm verlangten. Als Gregor dies abschlug, vertrieben ihn die Römer, und suchten einen mittelitalienischen Städtebund, nach Art des lombardischen, gegen ihn zu Stande zu bringen. Friedrich, vom Papste angegangen, hielt mit ihm zusammen, weil ihm ein solcher Bund auch für die kaiserliche Macht nicht unbedenklich schien. Er half Gregor die Römer zu Paaren treiben; der Papst aber unterstützte hinwiederum den Kaiser, als dieser seinen, mit Hülfe der Lombarden gegen ihn rebellirenden Sohn Heinrich demüthigte. Letzterer starb in der Gefangenschaft. Auch vermittelte Gregor Friedrichs Heirath mit Isabella von England.

Viel Noth machten dem Papste die lombardischen Fehden, die er mit aller Mühe nicht beilegen konnte. Auch war er nicht im Stande, ihren Frieden mit Friedrich zu vermitteln, benahm sich auch bei diesem Geschäft wo nicht treulos, doch lau und saumselig. Ueberhaupt trieben Papst wie Kaiser, bei aller scheinbaren Freundschaft, ein verdecktes Spiel; ersterer stand mit den rebellischen Lombarden, letzterer mit der republikanischen Parthei in Rom in gutem Vernehmen. Gregors Legaten waren in der Lombardei gewöhnlich härter gegen die Ghibellinen, als gegen die Welfen. Als ein neuer Sühneversuch durch die, gewiß vom Papste heimlich begünstigte, Halsstarrigkeit der Lombarden, fehlgeschlagen war, ergriff Friedrich endlich 1236 ernste Maßregeln und überzog sie mit Krieg. Als er bereits den Sieg in der Hand hatte, erschienen päpstliche Legaten, um einen billigen Frieden zu vermitteln; nun aber ließ sie Friedrich nicht vor. Er erfocht den glänzenden Sieg bei Cortenuova; den mailändischen Fahnenwagen, der in seine Hand fiel, sandte er nach Rom, mit einer Inschrift, die an die römische Weltherrschaft und das römische Kaiserthum erinnerte; ein Beweis, daß er mit der dem Papste auffässigen republican. Parthei in Vernehmen stand. Um dieselbe Zeit setzte er 1235 auf dem Reichstage zu Mainz die Wahl seines Sohnes Conrad zum Könige durch. Nicht ohne Bedeutung ist es, daß dieser Reichstag den ersten Reichsabschluß in deutscher Sprache erließ. Friedrich stand auf dem Gipfel seiner Macht.

Schon dies konnte der Papst nicht gleichgültig sehen; dazu kamen neue Gründe gegenseitigen Mißtrauens. Zunächst die Politik hinsichtlich des lateinischen Kaiserthums; der Papst suchte occidentalische Hülfe für dasselbe, Friedrich verbot alle Kreuzzüge zu diesem Zwecke, ehe nicht der Kaiser von Constantinopel sein Lehnsmann sei, und weil sein Schwiegersohn, König Vatatzes von Nicäa, der natürliche Feind des lateinischen Kaiserthums war, und sich erboten hatte, Friedrich zu huldigen, sobald er die Franken aus Constantinopel vertrieben. Gregors Lieblingswunsch, als Oberhaupt der griechischen Kirche anerkannt zu werden, dem besonders Vatatzes entgegenstand, konnte Friedrich nur mißfallen. Ferner erheirathete Enzio, Friedrichs natürlicher Sohn, die sardinische Krone, während Rom Lehnsansprüche an Sardinien machte; endlich stand der Papst, obwol er den Vermittler spielte, doch heimlich mit den Lombarden im Bunde. Er warf auch bald die Maske ab, und that 1239 Friedrich in den Bann, indem er wider ihn, als einen Ungläubigen, zum Kreuzzuge aufforderte. Friedrich aber schlug das päpstliche Kreuzheer und nahm blutige Rache, ohne jedoch Rom erobern zu können. Beide erließen nun Anklage- und Rechtfertigungsschreiben an die gesammte Christenheit, aus denen man die Klagepuncte, die meist mit Nothwendigkeit in der Verschiedenheit kaiserlicher und päpstlicher Politik lagen, ersieht. Gregor machte in Deutschland Versuche, eine neue Königswahl durchzusetzen, allein ohne Erfolg; es fand sich

Keiner, der die Krone annahm. Ludwig IX. verbot seinem Bruder, dem Grafen Robert von Artois, aufs bestimmteste, sich in die Sache einzulassen. Friedrich durchkreuzte auch Gregors Machinationen in Sicilien, indem er alle päpstlichgesinnten Bischöfe absetzte und die Mönche verjagte. Dagegen schloß der Papst einen Vertrag mit Venedig zur Eroberung Siciliens. 1240 hatte Friedrich fast den ganzen Kirchenstaat erobert, und selbst in Rom konnte der Papst die kaiserliche Parthei der Frangipani kaum im Zaume halten. Der Papst schrieb nun in seiner Bedrängniß 1241 eine allgemeine Kirchenversammlung aus, auf welcher namentlich des Kaisers Feinde erscheinen sollten. Der Kaiser hintertrieb diese, weil ohne kaiserliche Genehmigung keine allgemeine Kirchenversammlung zusammentreten dürfe. Als die Prälaten Frankreichs und Englands, trotz kaiserlicher Warnung, auf einer genuesischen Flotte nach Rom steuerten, wurde diese von der kaiserlichen Flotte geschlagen und die Prälaten sämmtlich gefangen. Zu gleicher Zeit siegten Friedrichs Heere in der Lombardei, und der in Rom eng eingeschlossene Gregor starb den 25. Aug. 1241. — Gregor griff auch zu wiederholten Malen in die Verhältnisse Frankreichs ein, und zwar, weil Ludwig IX. auf die päpstlichen Pläne, das französische Haus gegen die Hohenstaufen zu benutzen, und ihm nach und nach das Kaiserthum zuzuwenden, nicht einging, meist gegen die Interessen desselben. Von einer Begünstigung der päpstlichen Pläne wurde Ludwig hauptsächlich abgehalten zunächst durch sein Gerechtigkeitsgefühl, das ihn vermeiden hieß, in die Rechte anderer Potentaten einzugreifen, sodann durch seinen mehr auf das Religiöse gerichteten, dem Ehrgeiz verschlossenen Sinn; er strebte darnach, in Frankreich Ordnung und Ruhe zu schaffen, durch Beseitigung aller Privatmacht und Fehden, und Concentrirung aller Gewalt in der Hand des Königs. Anders freilich dachte seine Familie, welche bereitwillig auf die päpstlichen Pläne einging; und in der That rechtfertigte die Lage Europa's Frankreichs kühnes Aufstreben. Deutschland war, namentlich nach dem Fall der Hohenstaufen, schwach und zerrissen, Italien durch die Guelphen- und Ghibellinenkriege zerrüttet, England durch Heinrichs III. stete Streitigkeiten mit seinem Clerus und Adel, wie mit dem Volke nach außen schwach*). — Gegen Ludwig IX. verfocht Gregor die Ansprüche Heinrichs III. von England an französische Provinzen; gegen die Königin Blanka die Rechte der französischen Geistlichkeit und der Universität Paris, welche von der Königin bei Gelegenheit eines Tumultes aufgehoben worden war; zugleich benutzte Gregor diese Gelegenheit, dieselbe wegen ihrer zweideutigen Stellung zur Kirche, weshalb ihr der französische Clerus gram war, zu demüthigen, indem er sie zwang, den weltlichen Wissenschaften und der aristotelischen Philosophie zu entsagen, und andererseits sie zu verpflichten, indem er sie mit der Königin und dem Clerus aussöhnte.

Mit England kam Gregor durch seine unmäßigen Geldforderungen, sowie durch die Besetzung englischer Pfründen mit italienischen Clerikern, in heftigen Conflikt; Adel, Volk und Clerus waren gleich erbittert, selbst der König Heinrich III. verbot die Bezahlung der päpstlichen Steuern, namentlich machte der energische Robert Grosthead von Lincoln 1225—1253 dem Papste viel zu

*) Gregor scheint, namentlich als er Ludwigs Abneigung sah, daran gedacht zu haben, England zum Kämpfer für das päpstliche Interesse zu machen; so auch sein Nachfolger; allein aus dem angegebenen Grunde wieder zur französischen Politik sich zurückgewendet zu haben.

schaffen; nur mit Hülfe des wankelmüthigen Königs besiegte Gregor diesen Widerstand und sog England nach wie vor aus. Der unbeugsame Grosthead allein blieb unüberwunden.

Sogleich nach Gregors Tode stellte Friedrich alle Feindseligkeiten ein und gab die gab die gefangenen Cardinäle frei; der römische Senat sperrte sämmtliche Cardinäle ein, damit sie wählten; eine Doppelwahl lag in der Zeit; die Majorität wählte den Mailänder Cardinal Gottfried Castiglione, die Minorität den Cardinal Romanus. Keiner hatte die gesetzmäßige Stimmenzahl; man ließ daher die Cardinäle eingesperrt, bis sie sich für den vom Kaiser begünstigten Castiglione einigten, der den Namen Cölestin IV. annahm. Allein schon 17 Tage darauf starb er, wahrscheinlich an dem Gifte, das ihm die italienische Parthei beibrachte, 1241.

Die Cardinäle flohen sogleich aus Rom, und der Stuhl blieb über ein Jahr unbesetzt; während dieser Zeit errang der Kaiser immer mehr die Oberhand in Italien; als aber Klagen über Klagen, namentlich von der englischen und französischen Geistlichkeit, einliefen, als man Friedrich beschuldigte, die Papstwahl aus Haß gegen die Kirche zu hindern, ließ er aufs Neue alle gefangenen Cardinäle frei, und betrieb nun selbst eine neue Papstwahl so eifrig, daß er 1242 und 43 Einfälle in den Kirchenstaat machte und die Güter der widerspenstigen Cardinäle brandschatzte. Nun fügten sich diese, und versprachen eine baldige Wahl; den 12. Juni 1243 wurde der Cardinal Sinibald Fiesco, Graf von Lavagna aus Genua, als **Innocenz** IV. Papst, der, obwol vorher Freund des Kaisers, gegen diesen sehr bald eine entschieden feindselige Gesinnung zeigte *).

Zwar erklärte Innocenz, er sei zum Frieden bereit, auch falls, was nicht glaublich, die Kirche Friedrich beleidigt habe, zur Genugthuung; vor allem aber müsse Friedrich Genugthuung leisten; übrigens solle die Sache auf einer Reichs- und Kirchenversammlung der gesammten Welt abgemacht werden. Daß es dem Kaiser ernstlicher um den Frieden zu thun war, als dem Papste, ist

*) Es ist viel gestritten worden, wer eigentlich der Urheber der langen Sedisvacanz sei? Friedrich wol nur insofern, als er wenigstens, nachdem er bei Cölestins Wahl seine Bereitwilligkeit beurkundet, nicht eifrig auf neue Besetzung des Stuhls drang, und aus der Vacanz Vortheil zog; selbst ein kaiserlich gesinnter Papst, den er damals hätte durchsetzen können, würde ihm ebensowenig genützt haben, als Otto I. und Heinrich III., ja noch weniger, denn die Zeiten hatten sich geändert: Papstthum und Kaiserthum konnten nicht mehr Hand in Hand gehen. Friedrich selbst gab dies zu verstehen, denn als die spätere Wahl auf einen kaiserlich gesinnten Cardinal fiel, sah Friedrich sehr richtig, daß er alsbald sein Feind werden müßte. Die Cardinäle waren wol die Ursache; Friedrich II. und Ludwig IX. von Frankreich warfen ihnen Herrschsucht vor, als ob Jeder von ihnen habe Papst werden wollen; ein großer Theil der Cardinäle war kaiserlich gesinnt, wie Cölestins und Innocenz Wahl beweisen, allein sie mußten die Wahl eines kaiserlichen Papstes ebenso fürchten, als die eines dem Kaiser feindseligen; in beiden Fällen wären sie aus den Verwicklungen nicht herausgekommen. Sie machten also den Versuch, keinen Papst zu wählen und die Kirche collegialisch zu regieren. Als Klagen entstanden, schoben sie die Schuld auf Friedrich, der mehrere Cardinäle gefangen halte; allein Friedrich gab diese schnell frei. Daß übrigens so energische Klagen über die Sedisvacanz von allen Seiten einliefen, beweist, welch ein unentbehrliches Moment ein Papst im politischen Haushalte des Mittelalters war.

aus den Verhandlungen klar; die kaiserlichen Gesandten konnten vom Papste keine bestimmte Erklärung erhalten, so bestimmt auch ihre Instruction lautete. Den Kaiser löste er nicht vom Banne, und doch verlangte er, Schiedsrichter mit unbeschränkter Vollmacht zwischen ihm und den Lombarden zu sein. Er forderte, der Kaiser solle alle Gefangene entlassen und alle Macht und Garantie aus den Händen geben, wogegen dieser natürlich Gegengarantien verlangte. Während der Unterhandlungen ließ Innocenz durch seine Truppen Viterbo einnehmen, und zog die italienischen Fürsten von Friedrichs Parthei ab. Den 15. Novbr. 1243 zog Innocenz in Rom ein, und vertrieb sogleich die kaiserliche Parthei. Trotz aller dieser Verletzungen trug Friedrich nochmals offen den Frieden an; seine Gesandten beschwuren höchst drückende Bedingungen, so daß der Kaiser fast in allen Puncten nachgab, um nur vom Banne losgesprochen zu werden; ja er bewilligte sogar, daß Innocenz Schiedsrichter zwischen ihm und den Lombarden sei, doch müsse seine Entscheidung klar und bestimmt lauten und wenigstens dem Kaiser die Vortheile bieten, die ihm die Lombarden nach der Schlacht bei Cortenuova selbst angeboten. Während der Unterhandlung aber, und während der Kaiser auf eine persönliche Zusammenkunft mit dem Papste hoffte, floh dieser im Juni 1244 plötzlich nach Frankreich, unter dem Vorwande, der Kaiser wolle ihn gefangen nehmen*).

Von Lyon aus erließ er ein Schreiben an die Fürsten und Prälaten der gesammten Christenheit, sich 1245 zu einem allgemeinen Concil daselbst zusammenzufinden. Zugleich sprach er wiederholt den Bann über Friedrich aus. Trotzdem daß Friedrich durch seinen Kanzler Thaddäus von Suessa in den Augen aller Billigen sich hinlänglich rechtfertigte, ließ sich auch das Concil überrumpeln und sprach den Bann über ihn aus. Seit dieser Zeit tritt das Bestreben Friedrichs immer deutlicher hervor, die weltliche Macht des Clerus zu schwächen, indem er meinte, so dem Papstthume seine Stütze zu entziehen; er brach auch seit dieser Zeit offen mit dem kirchlichen Bekenntnisse, indem er die Ketzer in Schutz nahm; namentlich traf sein Zorn die Bettelmönche, die das niedere Volk aufwiegelten und Geld für den Papst sammelten; er ließ sie aus seinen Staaten ausweisen. Eine vom Papste in Apulien angezettelte Verschwörung unterdrückte er 1246 blutig. Den deutschen Clerus aber hatte Friedrich durch seine neuesten Maßregeln sich abgeneigt gemacht, und er setzte, nachdem der Papst den Bann über Friedrich ausgesprochen, 1246 die Wahl Heinrichs Raspe von Thüringen zum Gegenkönige durch (daher dieser der Pfaffenkönig hieß); dieser aber richtete nur wenig gegen Conrad aus, der Hülfe von den Städten und Herzögen erhielt. Heinrich starb 1247; der päpstliche Legat Peter Capoccio setzte, nachdem mehrere auswärtige Fürsten die Krone ausgeschlagen, die Wahl des Grafen Wilhelm von Holland durch und der Papst verlieh Allen, die für diesen kämpfen würden, die Vorrechte der Kreuzfahrer und vollen Ablaß; nichtsdestoweniger behielten die Hohenstaufen

*) Daran dachte Friedrich gewiß nicht; denn eine solche Gewaltthat würde ihm jedenfalls mehr geschadet, als genützt haben. Der Papst aber hatte großen Vortheil von dieser Flucht; er lebte in einer fast unabhängigen Stadt, hatte in ihr keine kaiserliche Parthei zu fürchten, wie in Rom, stand mit der ganzen Christenheit in ungehindertem Verkehr, und schnitt dem Kaiser alle Mittel ab, ihm etwas abzudringen. Ungerechnet, daß er durch seine perfide Beschuldigung den Schein des Friedensbruches auf Friedrich wälzte.

das Uebergewicht in Deutschland. In Italien wechselte das Waffenglück; allein die Gefangenschaft seines Sohnes Enzio, der Tod seines treuen Thaddäus und der Verrath seines Kanzlers Petrus de Vineis brachen das Herz des alternden Kaisers, der 1250 in Sicilien starb *). Der Papst brach in ungemeßnen Jubel aus, und sein Bestreben war von da an, die Hohenstaufen sowol um die deutsche, als um die sicilische Krone zu bringen. Er ging 1251 nach Italien zurück, und residirte, weil er den Römern nicht traute, zu Perugia und Anagni. In Deutschland kämpfte König Conrad gegen Wilhelm von Holland mit unentschiednem Glücke; er starb schon 1254; in Sicilien hielt Manfred, Friedrichs edler und tapferer Sohn, die hohenstaufische Sache aufrecht. Zwar erbot er sich zur Versöhnung mit Innocenz, allein dieser, blind in seinem Hasse, suchte ihn seines Erbtheils zu berauben, indem er die sicilische Krone zuerst einem französischen, dann einem englischen Prinzen antrug, und hatte ihn schon aufs Aeußerste gebracht, als er mit Hülfe der treuen Saracenen von Luceria sich wieder erhob, und nicht nur sein Erbreich, sondern auch einen großen Theil des Kirchenstaates eroberte. Mitten in diesen Kämpfen starb Innocenz 1254.

Auch in andern Ländern suchte Innocenz die päpstliche Macht schrankenlos geltend zu machen; auf dem Concil von Lyon entsetzte er den König Sancho II. von Portugal; allein erst nach dessen Tode siegte sein Gegner Alfons ob. In Polen, Ungarn und Scandinavien brandschatzten seine Legaten Volk und Clerus meist mit Glück. Mehr Widerstand fand er in England und Frankreich. In England traten Clerus, Barone und selbst der König energisch gegen seine Gelderpressungen auf; schon 1246 erschienen Gesandte dieser Nation mit einer Beschwerdeschrift der Geistlichkeit, und einer Appellation an ein künftiges Concil. Ein zweiter Punct der Klage waren die sogenannten Provisionen, d. h. die Verleihung von englischen Pfründen oder Anwartschaften darauf an Fremde, namentlich Italiener. Es bildete sich unter einem gewissen Robert Thwinge, einem in seinem Patronatsrechte dadurch beeinträchtigten Ritter, eine eigne Gesellschaft gegen dieses Unwesen, unter dem Namen Community of England. Diese schrieb Drohbriefe an die Fremden, erntete auf ihren Feldern, und vertheilte den Ertrag an die Armen, fing die italienischen Cleriker und sperrte sie ein, bis sie Lösegeld zahlten; so klein die Gesellschaft war, so fürchterlich war sie, durch ihre Heimlichkeit und Gewandtheit. Acht Monate dauerte diese Plünderung, ohne daß die Obrigkeit, der es mit ihrem Einschreiten kein Ernst war, sie hindern konnte, weil die Freibeuter das verletzte Nationalgefühl auf

*) Friedrich ist vom Papste und den päpstlich gesinnten Schriftstellern häufig der Ketzerei angeklagt worden; namentlich gab ihm Gregor den Ausspruch schuld: die Welt sei durch drei Betrüger, Moses, Christus und Muhammed, hinter das Licht geführt worden. Diesen Ausspruch hat Friedrich gewiß nicht gethan (die Schrift de tribus impostoribus, die einige hierher ziehen, ist entschieden spätern Ursprungs); wol aber mag er, und noch mehr sein Kanzler Petrus de Vineis, in Reden oft sehr freisinnig, vielleicht auch unbesonnen sich über das kirchliche Dogma geäußert haben, gegen welches sein Widerwille wuchs, je mehr der Papst ihn verfolgte und der Clerus sich den Papste anschloß. Ein gewisser rationalistischer Zug in Friedrichs Denkweise ist nicht zu läugnen; er wollte als Dogma nur zulassen, was die Vernunft begreife, und zweifelte namentlich an der Jungfrauschaft der Maria. Als Hauptgrund benützte der Papst seinen freien Umgang mit den Saracenen, für die er, ihrer Treue wegen, eine besondere Vorliebe hatte; und den Schutz, den er in letzter Zeit den Ketzern angedeihen ließ.

ihrer Seite hatten. Endlich zwang Heinrich III. den Thwinge nach Rom zu gehen, wo er vom Papste seine Pfründe zurück erhielt; Innocenz versprach zugleich, künftig nie geistliche Pfründen vergeben zu wollen. Eine englische Gesandtschaft, an deren Spitze Wilhelm von Povveria stand, erhob energische Klagen 1250 auf dem Concile von Lyon, und folgte dem Papste sogar nach Rom; Innocenz bedauerte, zu solchen Schritten genöthigt zu sein, um seine Hofhaltung zu erhalten, und versprach Abhülfe, so weit solche möglich wäre, 1252. Allein schon 1253 sah sich Robert Grosthead genöthigt, eine päpstliche Provision zurückzuweisen; Innocenz versprach, nach dem Tode des gegenwärtigen Inhabers solcher Stellen, die Besetzung den Patronen zu überlassen. Allein 1254 gewann Innocenz den König dadurch, daß er dem Prinzen Edmund die sicilische Krone antrug; er durfte ungescheut wenigstens den englischen Clerus brandschatzen. Als aber sein Legat Martin die Sache zu unverschämt trieb, jagten ihn die Barone aus dem Lande. — In Frankreich zürnte zwar Ludwig IX. dem Papste wegen seiner Geldgier sehr; und er wußte seine königlichen Rechte kräftig zu wahren; allein halb aus Frömmigkeit, halb weil die päpstliche Politik mit der seinigen Hand in Hand ging, ließ er ihn gewähren. Dagegen empörten sich die Lyoner, so daß Innocenz die Stadt zu verlassen beschloß; er bat die Könige von Arragonien, Frankreich und England um Aufnahme, erhielt aber höflich ablehnende Antworten. Der französische Adel schloß unter dem Herzoge von Burgund einen Bund gegen den Papst und verbot bei strenger Strafe, sich vor den päpstlichen Gerichten zu stellen. Nur durch kluge Bestechungen und Concessionen, so wie durch den Beistand der den Adel fürchtenden Geistlichkeit konnte Innocenz die gefährliche Fehde beilegen. In England und Frankreich war es ein Glück für die Papstmacht, daß die königl. Gewalt es mit dem Papste hielt; in Deutschland, daß Friedrich seinen treuen Clerus durch seinen Plan, dessen politische Macht zu brechen, vor den Kopf stieß, und auf die Seite seiner Gegner trieb. — Unter Innocenz Regierung kam 1247 die Nachricht von der Eroberung Jerusalems in den Occident; 1248—54 fällt Ludwigs IX. unglücklicher Kreuzzug gegen Aegypten.

Seit Innocenz besonders tritt das Bestreben hervor, den Organismus der Kirche ebenso unmittelbar vom Papstthum abhängig zu machen, wie es Friedrich II., Ludwig IX. und Heinrich III. mit dem Staate versuchten. Der Papst sollte Quell und Träger aller Kirchengewalt sein, so daß Alles durch seine unbedingte Alleinherrschaft, selbst ohne Dazwischenkunft der bisherigen Landeskirchenbehörden entschieden wurde, und daß der Papst sich in Alles, auch in das Kleinste, einmischte. Immer mehr Gegenstände zog Innocenz in den Bereich seiner unmittelbaren Gerichtsbarkeit, und immer willkührlicher griff er in Diöcesan- und Parochialrechte ein. Diese Entscheidungen aber betrachtete er hauptsächlich von finanziellem Standpunkte aus als ergiebige Geldquelle, wie er denn überhaupt alle Länder als Domänen des römischen Hofes anzusehen gewohnt war. Namentlich daß er die Besetzung aller Pfründen an sich zog, eröffnete ihm reiche Einkünfte; oft ließ er, was an dem Kaiser so bitter gerügt und selbst mit dem Banne bestraft worden war, die Pfründen lange offen, um ihre Revenüen selbst zu ziehen, auch Pfründenverkauf war an der Tagesordnung. Wie es ihm gelang, den Widerstand des Clerus und des Adels zu beseitigen, haben wir gesehen*); aber verachtet war das Papstthum fast überall, und Spottbilder auf dasselbe waren nichts Seltenes.

*) Welch ein Unterschied zwischen Gregor VII. und Innocenz III., die größtentheils

Nach Innocenz Tode dachten die Cardinäle an Flucht; allein der Podesta von Neapel ließ die Thore schließen, und zwang sie, einen Neffen Gregors IX., den Cardinal Reinald, zu wählen, der sich Alexander IV. nannte. Er erbte seines Vorgängers Politik: gegen den siegreichen Manfred rief er den Prinzen Edmund von England zu Hülfe, und übertrug ihm die sicilische Krone; diese Gelegenheit benutzte er, das reiche Land mit Hülfe des Königs auszusaugen, bis Empörungen diesen zwangen, gänzlich von dem Plane abzusehen. In Deutschland hintertrieb er die Wahl des Hohenstaufen Conradin zum Könige; bei der zwiespältigen Wahl zwischen Richard von Cornwall und Alfons X. von Castilien 1257 beanspruchte er die Entscheidung, verschob sie aber, um abzuwarten, wer siegen werde, und stand mit beiden Partheien in geheimer Correspondenz. Unter den Cardinälen selbst herrschte Partheiung, und weil Alexander es keiner Parthei recht machen konnte, wählte er gar keine neuen Cardinäle, so daß dieses Collegium während seiner Regierung auf 8 zusammenschmolz. In Italien selbst kam der Papst zu keinem Ansehen und Erfolge, in Rom herrschte mit Hülfe des Volks Brancaleo von Andalo, der 1252 Senator wurde, und Adel und Geistlichkeit niederhielt, nach dessen Tode 1258 ward sein Oheim, Castellano von Andalo, Senator; der Adel erschlug ihn zwar, allein der Papst gewann nichts dadurch; eine Parthei desselben huldigte Manfred von Sicilien, die andere Richard von Cornwall von Deutschland als Senatoren. Im Kirchenstaate bildete sich ein Städtebund, dem lombardischen ähnlich; mit diesem theilte Manfred die Macht, der Papst besaß keine. Das übrige Italien war durch Fehden zerrissen; im Ganzen hatten die Ghibellinen unter Ezzelino von Romano im Norden das Uebergewicht. Alexander starb 1261; nachdem er noch die Eroberung Constantinopels durch Michael Paläologus erfahren hatte.

Die 8 Cardinäle wählten den Jacob Pantaleon aus Troyes, Patriarchen von Jerusalem, einen Mann von niedriger Herkunft, aber tüchtig in Geschäften; er nannte sich Urban IV. Er ernannte sogleich eine ziemliche Anzahl Cardinäle; in seiner Politik neigte er sich zu Frankreich. Sicilien vergab er an Carl von Anjou, der es vom Papste als Lehn nahm, und auch in Rom gegen Urbans Willen und trotz seiner Einwendungen sich als Senator huldigen ließ. Namentlich die Furcht vor Englands wachsender Macht (Sicilien war dem Prinzen Edmund angetragen, Richard von Cornwall deutscher König), die Frankreich um so gefährlicher war, als es in diesem Lande die reichsten Provinzen besaß, und gegen welche Ludwig IX. schon 1257 in ein Bündniß mit Alfons X. von Castilien getreten war, bewogen diesen Fürsten, sein Widerstreben gegen diese päpstliche Anordnung aufzugeben, und für Carl von Anjou die Krone, die er für seine Person ausschlug, 1262 anzunehmen. Eben, als sich Carl zum Kriege rüstete, starb Urban 1264. Er hatte auch in England Gelegenheit, seinen Einfluß geltend zu machen; König Heinrich III. war 1264 von seinen Baronen gefangen gesetzt worden, und sie wollten ihm eine Charte entwinden. Urban sandte den Cardinal Guido Fulcodi als Legaten dorthin; das Haupt der Barone, Graf von Leicester, ließ diesen nicht landen, weshalb er seinen Sitz in Amiens und später in Boulogne (englische Besitzungen in Frankreich) aufschlug. Hierher citirte er die Barone, als Rebellen,

---

mit dem Freiheitsstreben der Völker gegen tyrannische Fürsten, und ihren Nachfolgern seit Gregor IX., die mit den willkührlichen Gelüsten absoluter Herrscher nach Unterdrückung der Freiheit Hand in Hand gingen!

vor sein Gericht; aber sie kamen nicht. Urbans Tod unterbrach seine Thaten; er kehrte nach Rom zurück.

Hier wurde Guido Fulcodi, selbst Franzose aus Toulouse, von der französisch-gesinnten Cardinalspartei zum Papste gewählt, und nannte sich Clemens IV. 1266 langte Carl von Anjou in Rom an, und wurde daselbst von 5 Cardinälen im Auftrage des Papstes zum Könige von Sicilien gekrönt. Manfred verlor in der unglücklichen Schlacht bei Benevent die Krone und das Leben. Carl wüthete mit entsetzlicher Grausamkeit gegen dessen Anhänger, obwol Clemens ihn zur Milde ermahnte. Auch als der letzte Hohenstaufe, Conradin, 1268 sein Erbrecht in Sicilien geltend machte, fiel er nach der unglücklichen Schlacht bei Tagliacozzo in die Hand seines Feindes, und endete auf dem Blutgerüste.

Uebrigens war Carl ein sehr undankbarer Schützling; nicht nur übte er die Herrschermacht im absolutesten Sinne aus, sondern auch des Papstes in feierlichem Vertrage anerkannte Rechte respectirte er durchaus nicht, so daß diesem der Fall der Hohenstaufen, außer der Befriedigung einer unedlen Rache, keinen wesentlichen Ruhm brachte. In Deutschland begnügte sich Clemens nur da einzugreifen, als Conradin Aussicht zur Königswürde hatte; gegen die Fehden, die das unglückliche Land zerrissen, that er nicht das Mindeste. — In England setzte er das unter seinen Vorgängern eingeschlagne Verfahren fort; als die Navarresen, Englands Untergebene, rebellirten, ernannte er den Erzbischof von Bourdeaux zu seinem Legaten, mit der Instruction, die von den Rebellen verlangte Charte abzuschlagen und das Recht des absoluten Königs zu wahren. Mit gleicher Instruction sandte er den Cardinal Ottoboni, als Legaten, nach England; er belegte die empörten Barone und Prälaten mit dem Banne, und förderte den entscheidenden Sieg, den Prinz Eduard in der Schlacht bei Evesham davon trug, der die Macht der Krone auf den höchsten Gipfel hob, 1265; doch war er thätig, den Zorn und die Rache des Königs zu mäßigen.

Von Innocenz IV. bis Clemens IV. herrschte durchaus die französische Politik; Frankreich strebte, die Stelle des zu vernichtenden deutschen Kaiserthums einzunehmen, und wo möglich den Papst und durch ihn die Welt zu beherrschen. Schon Innocenz Flucht nach Lyon geschah sicherlich nicht ohne vorhergegangne Unterhandlungen. Der Papst dagegen strebte, durch den vorgehaltenen Köder des Kaiserthums mit Hülfe des Königs die fränkische Kirche zu unterjochen, und mit ihr alle übrigen als seiner Macht schlechthin unterworfene zu behandeln; namentlich wollten die Päpste mit französischem Gelde ihre Macht erweitern. Ihre Hauptmacht bestand in den ihnen ganz ergebenen Predigermönchen, die sich nach und nach der einträglichsten Stellen bemächtigten; der Streit der pariser Universität gegen diese war in nationalem Interesse unternommen; und ganz folgerichtig entschied Alexander IV. 1256 gegen die Universität; eben so thätig für die päpstlichen Pläne waren die Orden der Tempelherren und Johanniter. König Ludwig durchschaute diese päpstlichen Pläne, und setzte der Unterjochung seiner Kirche in der pragmatischen Sanction 1269 einen Damm entgegen; diese erklärte die Wahl und Jurisdiction des französischen Clerus für unabhängig vom Papste, und verbot, den Exactionen der Curie in Frankreich zu willfahren. Alexander suchte ihn durch große Concessionen zu gewinnen: er verbot, die königlichen Capellen und Staaten ohne ausdrückliche Genehmigung des päpstlichen Stuhls mit dem Banne zu belegen, und gab dem Könige die Erlaubniß, Cleriker gefänglich einzuziehen. Urban IV. war geborner Franzose aus der Champagne, Bischof von Verdun, dann Patriarch von Jerusalem; folglich durch die französische Parthei gewählt; auch er war gegen Ludwig mit Ablaß

sehr freigebig: wer für Ludwig und Frankreich betete, erhielt solchen (wie vielmehr wer dafür handelte!); mehr als alle diese Concessionen nützte es aber den Päpsten, daß Ludwig ihrer zur Unterjochung seines Clerus und seines Adels bedurfte; Urban schloß auch den Handel mit Carl von Anjou ab. Clemens IV. war ebenfalls Franzose, geboren in St. Gilles in der Provinz Narbonne, aus dem adligen Geschlecht le Gros; Rath Ludwigs IX., und seit 1259 Erzbischof von Narbonne. Um jedoch Frankreich nicht zu mächtig werden zu lassen, mußte Carl von Anjou bei seiner Belehnung schwören, nie die römische und lombardische Krone anzunehmen, noch römischer Senator zu werden; wie er seinen Schwur hielt, haben wir gesehen. Der einzige Cardinal, den Clemens ernannte, war ein Franzose.

Nun begann sich aber die Reaction gegen Frankreichs Uebermacht zu regen; die nächste Wahl setzte nach zweijähriger Sedisvacanz 1271, die italienische Parthei durch; sie fiel auf Theobald, Visconte von Placentia, Archidiaconus zu Lüttich, der im Gefolge des Prinzen Eduard von Wales in Syrien war; der Podesta von Viterbo zwang die Cardinäle zu dieser Wahl, indem er sie einsperrte und die Widerstrebenden durch eigenthümliche Zwangsmittel, z. B. Abdeckung des Dachs und Entziehung der Speisen, zu seinem Willen nöthigte. Theobald nannte sich Gregor X., und wurde als Italiener in Rom sehr willkommen geheißen. Seine Politik war, sich von Frankreich unabhängig zu machen; zu diesem Zwecke betrieb er mit Erfolg die Aussöhnung der Ghibellinen und Guelphen in Italien, und suchte in Deutschland eine Gegenmacht zu schaffen. Deutschlands Lage war damals eine kritische; auf der einen Seite drohte das eroberungssüchtige Frankreich, auf der andern strebte Ottokar von Böhmen nicht nur ein großes slavisches Reich zu errichten, sondern auch die deutsche Königskrone damit zu verbinden. Beides war der italienisch-päpstlichen Politik entgegen, die möglichst vereinzelte Länder wollte, um sie einzeln besser zu beherrschen und gegen einander zu brauchen; die Päpste sind die Erfinder des diplomatischen Systems des europäischen Gleichgewichts. Die Vereinigung zu großer Macht in einer Hand konnte dieses gefährden. Ihr Programm, wie es vollendet Bonifaz VIII. aufstellte, war: die Länder von einander unabhängig im Weltlichen, im Geistlichen vom Papste abhängig, und namentlich diesem steuerbar. Ferner gehörte in dieses Programm die Herstellung des päpstlichen Primats über den Orient, und Bewirkung eines Kreuzzugs, um mittelst dieses einmal den Kriegen im Occident zu steuern und ihre unbeschränkte Herrschaft über die Völker zu sichern, sodann ein Mittel zu Auflagen und Exactionen in den Händen zu haben. Die Beilegung der Kriege im Occident war nöthig, um Anhäufung zu großer Macht in einer Hand zu hindern, und den status quo möglichst zu erhalten. In Deutschland griff Gregor sehr staatsklug ein; er bewog zunächst den König Alfons X. von Castilien, selbst durch Drohungen, seinen Ansprüchen an den deutschen Thron zu entsagen; dann beförderte er die Wahl Rudolfs von Habsburg, 1073. Durch die Wahl eines Fürsten, der keine eigne Hausmacht hatte, erlangte der Papst, daß ein solcher strebte, sich eine Hausmacht zu schaffen, und so seine Blicke von außerdeutschen Ländern mehr abwandte; in der That ist der nächste Verlauf der deutschen Kaisergeschichte ein jämmerliches Rivalisiren der beiden Häuser, Habsburg und Luxemburg, theils die Krone in ihrem Stamme erblich zu machen, theils ihre Hausmacht zu erweitern. In jedem Falle konnte der Papst den aufstrebenden Ehrgeiz des deutschen Königs durch die rivalisirenden Fürsten im Zaume halten. Rudolf von Habsburg erhielt auch die Kaiserkrone, nachdem er sich auf einer persönlichen Zusammenkunft zu Lausanne 1275

zu einem Kreuzzuge verbindlich gemacht, dem Spolienrechte entsagt, die canonische Wahl der Cleriker garantirt, und dem Papste die Provinz Romagna mit dem alten Rival des römischen Stuhls, dem Patriarchat Ravenna, zum Eigenthum übergeben. Es war höchst nöthig, Frankreichs Aufstreben zu dämmen; schon unter Ludwigs IX. Nachfolger, Philipp dem Kühnen, trat es deutlicher und unverhohlener hervor; deshalb beförderte Gregor die Aussöhnung zwischen den Häusern Anjou und Arragonien und zwischen Griechen und Lateinern. Um die päpstliche Wahl zu beschleunigen und auswärtige Einwirkung unmöglich zu machen, richtete er auf dem Concil von Lyon 1274 das Conclave ein: zehn Tage nach dem Absterben eines Papstes sollen sich die Cardinäle an dem Orte seines Todes (als Regel ist Rom angenommen) versammeln, dort eingesperrt und von allem Einflusse abgesperrt werden; ist nach drei Tagen noch keine Wahl zu Stande gekommen, so folgt allmählige Schmälerung der Speisen. Rechtmäßig ist die Wahl, wenn zwei Drittheile der Cardinäle für eine Person stimmen; auf die Annahme von Geschenken und den Versuch, mit Jemandem in Verbindung zu treten, steht der Bann. Das Conclave ist darauf berechnet, der italienischen Parthei das Uebergewicht zu verschaffen. — Die Cardinäle selbst sträubten sich heftig gegen die Einrichtung desselben, ohnstreitig auf französische Veranlassung. Das Concil von Lyon war überhaupt ein sehr friedliches; keine Streitigkeit lag vor, die öffentlichen Sitzungen sind meist mit Reden und Beschlüssen Gregors ausgefüllt, die er vorher in geheimen Sitzungen mit den Bischöfen und Erzbischöfen verhandelt hatte. Um Frankreich zum Freunde zu behalten, canonisirte er Ludwig IX., und bestätigte Philipp III. die Vergünstigungen, die die Curie schon früher dem französischen Hofe gewährt. Philipp dagegen machte sich zu einem Kreuzzuge verbindlich, wozu ihm Gregor den Zehnten von den geistlichen Besitzungen auf 6 Jahre überließ, und trat dem Papste die Grafschaft Venaissin ab, die freilich eigentlich dem Könige von Sicilien gehörte. Eine Hauptverhandlung auf diesem Concil bildete die Union zwischen Abend- und Morgenlande, die in der That ihrem Abschlusse ziemlich nahe kam.

Die Einrichtung des Conclave bewährte sich; die beiden nächsten Wahlen setzte die italienische Parthei durch; nach Gregors Tode 1276 ward Petrus, Erzbischof von Lyon, unter dem Namen Innocenz V. Papst, zwar ein Franzose, aber seine Politik war die seines Vorgängers: Versöhnung der Ghibellinen und Guelphen, und Union zwischen Griechen und Lateinern; auch für ihn waren die Römer sehr eingenommen; er starb aber schon nach 5 Monaten. Sein Nachfolger, Ottoboni Fiesco aus Genua, als Hadrian V., fuhr auf diesem Wege fort, namentlich bemühte er sich, die Streitigkeiten zwischen Carl von Sicilien und Rudolf von Habsburg beizulegen, und für Union mit den Griechen und Bewirkung eines Kreuzzugs; er starb schon nach einem Monate. Der schnelle Tod dieser beiden Päpste ist auffällig genug, um die Vermuthung rege zu machen, die französische Parthei habe ihre Hände dabei im Spiele gehabt, zumal die nächste Wahl in ihrem Sinne ausfiel.

Nach Hadrians Tode behaupteten die Cardinäle, er habe das Conclave abgeschafft; allein die Bürger von Viterbo zwangen sie dazu; im September 1276 wurde von ihnen Petrus Juliani, Cardinalbischof von Tusculum, gewählt, als Johann XXI. Er wirkte besonders für einen Kreuzzug; deshalb suchte er die Fehde zwischen Philipp dem Kühnen von Frankreich und Alfons von Castilien beizulegen. Uebrigens ist seine Politik eine Frankreich begünstigende; zu diesem Zwecke hob er auch Gregors X. Einrichtung des Conclave auf. Sein Tod (durch eine herabstürzende Decke soll er erschlagen

worden sein,) erscheint schon den ältern Schriftstellern als etwas zweideutiger Natur.

Nur durch Zwang setzten die Bürger von Viterbo ein neues Conclave durch; die italienische Parthei siegte, 1277 wurde Cardinal Cajetan Ursini als Nicolaus III. gewählt; und begab sich sogleich nach Rom. Seine Politik ist die antifranzösische Gregors X.; er schloß sich eng an Rudolf von Habsburg an, der ihm den Länderbesitz des römischen Stuhls in seiner ganzen Ausdehnung bestätigte. Dem Könige Carl von Sicilien nahm er das Reichsvicariat von Toscana, das ihm Clemens IV. übergeben, und gab es an Rudolf von Habsburg; ebenso nöthigte er Carln, der Senatorwürde in Rom zu entsagen; er selbst ließ sich von den Römern auf Lebenszeit zum Senator wählen, und bestimmte, diese Würde solle später stets nur auf ein Jahr, und zwar nie an einen weltlichen Fürsten, vergeben werden. Frankreich hatte damals durch Carl von Sicilien mächtigen Einfluß in Italien, es hatte auch schon Navarra und einen Theil Castiliens in Spanien inne. Nicolaus brachte eine Ligue der Häuser Castilien und Arragon gegen Frankreich zu Stande; doch suchte er einen offenen Bruch noch zu vermeiden. Das Haus Arragon bestimmte er, seine Ansprüche an Sicilien, als Erbe der Hohenstaufen, geltend zu machen, und in der That rüstete dieses im Bunde mit Michael Paläologus eine Expedition 1279. Carl von Sicilien dagegen strebte selbst nach der oströmischen Kaiserkrone, und stand mit den Griechen, die wegen der von Michael Paläologus betriebenen Union mit Rom gegen diesen conspirirten, in Verbindung. Der Papst stand in der That mit Michael Paläologus wegen einer Union in Unterhandlung, und die Zeitverhältnisse begünstigten dieselbe; 1278 erschienen griechische Gesandte, die den Primat der römischen Kirche anerkannten und den Frieden von Lyon ratificirten. Im Dienste Königs Peter von Arragonien und Michaels Paläologus spann der schlaue Johann von Procida in Sicilien gegen das Haus Anjou eine gefährliche Verschwörung an, in die auch Nicolaus verwickelt war. Er starb aber, ehe dieselbe zum Ausbruche kam. Nächst den auswärtigen Angelegenheiten beschäftigte sich Nicolaus mit der Erhebung seiner Familie, der mächtigen Ursini. Er suchte sie durch eine Heirath mit dem Hause Anjou zu verbinden, und so in den höhern Fürstenstand zu erheben; Carls von Anjou abschlägige und höhnende Antwort trug gewiß nicht wenig zu Nicolaus Hasse gegen dieses Haus bei. Er beförderte seine Verwandten zu den einträglichsten Stellen. Sein Plan soll gewesen sein, das christliche deutsche Reich in 4 Königreiche zu theilen: Vienne unter dem Hause Anjou, das mit dem Hause Habsburg durch eine Heirath Karl Martells, des Sohnes Carls von Sicilien, mit der Tochter Rudolfs verschwägert war, Deutschland unter dem Hause Habsburg als erbliches Königreich; Toscana und die Lombardei sollten zwei seiner Anverwandten als Könige regieren. Er ernannte 9 Cardinäle, aber keinen Franzosen, meist Dominikaner und Franziskaner; überhaupt ertheilte er den Bettelorden große Privilegien.

Nach seinem Tode entzogen sich die Cardinäle sogleich der Herrschaft der Ursini, indem sie das Conclave unter den Schutz Richards Annibaldeschi, des Rivals der Ursini, stellten, der mit Carl von Sicilien eng verbunden war. Carl eilte persönlich nach Viterbo, und da das Conclave sich nach 5 Monaten noch nicht geeinigt hatte, erregte er einen Volksaufstand, in welchem die Ursini's aus Viterbo vertrieben wurden; das Conclave wurde gesprengt, und die Cardinäle wählten unter französischem Schutze einen Franzosen, Simon de Brie, als Martin IV., der lange Legat in Frankreich gewesen war. Zwei Ursini waren in Rom Senatoren, sie mußten sogleich abdanken; Martin ließ sich diese

Würde selbst übertragen, und trat sie alsbald an Carl von Sicilien ab. Das mächtige Haus der Ursini suchte Martin, um nicht zu abhängig von Frankreich zu werden, später zu versöhnen; zwar ihre Festen und Würden gab er ihnen nicht zurück, wol aber öffentliche Genugthuung. Philipp III. von Frankreich überhäufte er mit kirchlichen Wohlthaten, und legte die Streitigkeiten innerhalb des französischen Hauses bei. Da Carl von Sicilien damit umging, sich der griechischen Kaiserkrone zu bemächtigen, brach der Papst die Unterhandlungen mit Michael Paläologus ab, und that ihn in den Bann. Allein Peter von Arragonien in Verbindung mit Constantinopel stiftete in Sicilien die bekannte Verschwörung an, die mit der sicilischen Vesper endigte, wodurch das Haus Anjou Sicilien verlor, 1282. Der Papst that zwar in Carls Interesse Peter in den Bann, und bot Arragonien dem Könige Philipp von Frankreich für seinen Sohn, Carl von Valois, an, nur unter der Bedingung, daß die französische und arragonische Krone nie auf einem Haupte vereinigt würden; allein die Arragonier hielten sich, und eine Ligue der spanischen Fürsten trat zu Compostella gegen Frankreich zusammen. Unter diesen Wirren starb Martin 1285 zu Perugia. Er betrat Rom nie, weil dort die italienische Parthei sehr stark war, zog aber französische Truppen dorthin; auch soll er einen großen Deutschenhaß gehegt, und geäußert haben, er wünsche sie alle vertilgen zu können. Sein Nachfolger, Jacob Savelli, als Honorius IV., war ebenfalls dem Hause Anjou ergeben, und verfolgte das Haus Arragonien, starb aber schon 1287 zu Rom.

Jetzt blieb der päpstliche Stuhl über 10 Monate erledigt, dann wählten die Cardinäle den Cardinal Hieronymus von Ascoli als Nicolaus IV., 1288, einen Franziskaner. Auch er handelte stets im Interesse des Hauses Anjou und Valois. Eduard von England hatte 1287 zwischen den Königen von Neapel (Anjou) und Sicilien (Arragonien) einen billigen Vergleich zu Stande gebracht, vermöge dessen Arragonien Sicilien behielt; Nicolaus aber und Philipp III. von Frankreich erkannten ihn nicht an. 1289 ließ Carl von Neapel seinen Sohn, Carl Martell, den Titel eines Königs von Ungarn annehmen, und von einem Legaten des Papstes krönen, obgleich die Ungarn erklärten, daß ihr Reich ein Wahlreich sei, und sie schon Andreas III. gewählt hätten. Er kam später wirklich in Besitz dieser Krone. Unter Nicolaus gingen die letzten christlichen Besitzungen im Orients verloren; vergeblich bemühte sich der Papst, einen Kreuzzug zu Stande zu bringen; er starb 1292.

Eine Vacanz von 2 Jahren 3 Monaten trat ein; die antifranzösische Parthei der Ursini und die französische der Colonna konnten sich nicht einigen. Endlich wählte man einen einfachen Eremiten, Petrus de Murrhone, der nach langem Weigern als Cölestin V. die Würde annahm. Er war ein schlichter Mönch, der auch auf dem Papststuhle seine Eremitengewohnheiten nicht ablegte, aber gänzlich von der französischen Parthei geleitet wurde. Sogleich nach seiner Wahl ernannte er 12 Cardinäle, von denen 7 Franzosen, 5 Unterthanen Carls von Anjou waren; ja König Carl bewog ihn, seinen Wohnsitz in Neapel zu nehmen, wo er residirte. Dort stellte er zunächst das Conclave wieder her, nun, da die große Mehrzahl der Cardinäle Franzosen waren, und die Papstwahl vermuthlich in einer französischen Stadt geschah, offenbar zum Vortheil Frankreichs. Aber die italienische Parthei, an ihrer Spitze der verschlagene Cardinal Benedict Cajetan, bewogen den seiner Würde und der französischen Bevormundung überdrüssigen Papst, ein Decret zu erlassen, daß ein Papst auch abdanken könne; worauf, trotz Carls Widerspruch, Cölestin seine Würde niederlegte. Der Cardinal Cajetan wußte sich durch Versprechungen

listiger Weise König Karl zu befreunden, und wurde auf dessen Fürsprache 1294 von den Cardinälen zum Papste gewählt. Er nahm den Namen Bonifacius VIII. an, begab sich aber aus Neapel sogleich nach Rom.

## §. 101.

## Streitigkeiten zwischen Rom und Constantinopel.

Die längst durch den verschiedenen Character der beiden Kirchen vorbereitete Spaltung tritt in dieser Periode vollständig ein. Das Leben in der griechischen Kirche schwindet nach und nach, sie neigt sich mit dem eng mit ihr verbundenen Staate ihrem Untergange im Oriente zu, und verfällt zum Theil in Barbarei, während in der occidentalischen, die mit den neugewonnenen germanischen Völkerschaften frisches Blut und reges Leben in sich aufgenommen, eine reiche Zukunft sich aufthut. Neben den ältern Streitigkeiten schärft sich besonders der Gegensatz in der Anthropologie, da die griechische Kirche sich entschiedener dem Semipelagianismus hingiebt, als die römische, in welcher letzteren, wenigstens der Theorie nach, der augustinische Lehrbegriff der herrschende war. Trotz dieser dogmatischen Verschiedenheiten wäre es aber nicht zum Bruche gekommen, wenn nicht die politischen Ursachen einen solchen unvermeidlich machten.

Der Sohn des Kaisers Michael Rhangabe, Nicetas, trat nach seines Vaters Vertreibung durch Leo den Armenier 813 in ein Kloster und nahm den Namen Ignatius an; er war strenger Bilderverehrer, und ward deshalb von Theodora zum Patriarchen von Constantinopel ernannt. Allein, abgesehen davon, daß er eine starke Parthei gegen sich hatte, nämlich die bilderfeindlichen Mitglieder des höheren Clerus und diejenigen, denen seine Strenge verhaßt war, zog er sich auch den Haß des Hofes zu, der in Unsittlichkeit versunken war, und die heiligen Ceremonien durch verkleidete Bediente und Hofnarren nachäffen ließ. An der Spitze seiner Gegner stand ein gewisser Gregorius (vielleicht ein Rival); Ignatius schloß ihn schon 846 von seiner Einweihung aus, 847 von der Kirchengemeinschaft; allein Gregorius, durch eine mächtige Parthei gehalten, trieb den Patriarchen so in die Enge, daß sich dieser an Leo IV. und Benedict III. von Rom wendete, die Verdammung des Gregorius gut zu heißen. Die Päpste forderten beide Partheien vor ihren Richterstuhl, worauf natürlich weder Gregorius noch Ignatius eingehen konnten.

Am Hofe war Bardas allmächtig, Oheim und Vormund des jungen Kaisers Michael; dieser lebte nach Verstoßung seiner Gemahlin mit seiner Schwiegertochter in Blutschande; Ignatius schloß ihn 857 vom Abendmahle aus. Aus Rache gab Bardas dem Kaiser den Rath, von Ignatius zu verlangen, die Kaiserin Theodora und ihre Tochter Thecla zu Nonnen zu weihen, wodurch dieser selbst sich seines Rückhalts am Hofe würde beraubt haben. Als er dieses ausschlug, wurde er ohne Untersuchung abgesetzt und auf die Insel Terebinthos verbannt. An seine Stelle trat der gelehrte Photius, Secretair des Kaisers und Oberst der Leibwache (Protospatharius), der sich zur Parthei des Bardas und Gregorius hielt; da er noch Laie war, durchlief er in wenigen Tagen die clericalischen Grade und wurde von Gregorius geweiht. Photius Stellung war eine sehr schwierige: er verdankte seinen Stuhl einer Gesetzwidrigkeit, da Ignatius aus bloßer Willkühr abgesetzt war, was auch ihn, da er es factisch durch Annahme der Stelle gutgeheißen, bald treffen konnte; er war ein Werkzeug des schändlichen Bardas und mußte deshalb den

Greuelthaten des verdorbenen Hofes ruhig zusehen. Um einige Stütze zu haben, trat er mit Ignatius in Unterhandlung, und erbot sich, die Macht mit ihm zu theilen und Nichts ohne seinen Rath zu thun. Ignatius schlug es ab, und war durch keine Maßregeln zur Abdankung zu bewegen; eine starke Parthei des Clerus blieb ihm treu, und sprach sogar auf einer Synode den Bann über Photius. Der Patriarch ergriff nun ein anderes Mittel, er versammelte 859 eine Synode seiner Anhänger zu Constantinopel und sprach mit diesen über Ignatius Bann und Absetzung aus; Bardas nahm seine Zuflucht zu Gewaltmaßregeln, die Anhänger des Ignatius wurden mit Güterberaubung und körperlicher Mißhandlung bestraft. Da sich aber die öffentliche Stimme sehr entschieden dagegen aussprach, fand es auch Photius gerathen, sich gegen Bardas zu erklären (epp. 3. 4. 6. 8.), mit der Drohung, wenn er sein Wüthen nicht einstelle, sein Amt niederzulegen.

Zur Gegenparthei des Photius gehörten besonders die Mönche, zwischen denen und Rom seit Theodor von Studion eine sehr enge Verbindung bestand, so daß mehrere Klöster sogar nach lateinischer Regel lebten. Es galt das Haupt dieser Parthei, den Papst, zu gewinnen, um dieselbe unschädlich zu machen. Photius that diesen ihm gewiß schwer fallenden Schritt in möglichst unverfänglicher Weise; eine Gesandtschaft des Kaisers bat den Papst, zur Beilegung der Wirren mitzuwirken, und Photius fügte dem ein Schreiben in der Form einer gewöhnlichen Enthronistica bei, worin er dem Papste vertraulich meldet, Ignatius habe freiwillig abgedankt, und er sei wider seinen Willen zum Patriarchat genöthigt worden, und schließlich denselben um seine brüderliche Liebe und Fürbitte bittet. Nicolaus I. beschloß, die gute Gelegenheit zu benutzen, den verhaßten Nebenbuhler gründlich zu demüthigen, da er auf eine starke Parthei im Oriente selbst rechnen konnte. In seinem Antwortsschreiben berührte er das uncanonische Verfahren bei Ignatius Absetzung und Photius Erhebung, und fordert vom Kaiser die Hoheit über die Kirchen von Epirus, Illyrien, Macedonien, Thessalien, Achaja, Dacien, Mösien und Dardanien unter dem Metropoliten von Thessalonich als päpstlichem Vicar, zurück, die Leo der Isaurier dem Papste in den Bilderstreitigkeiten entzogen, so wie eine Anzahl Güter in Unteritalien und Sicilien. Zu gleicher Zeit verfehlte er nicht, bei so günstiger Gelegenheit versuchsweise die pseudisidorischen Ansprüche geltend zu machen.

Trotzdem beschloß man byzantinischer Seits auf die Sache einzugehen; Nicolaus sandte die beiden Legaten, Bischof Rhodoald von Porto und Zacharias von Anagni, zur Untersuchung nach Constantinopel; diese wurden bestochen, und stimmten 861 auf einer constantinopolitanischen Synode für die Absetzung des Ignatius; die Briefe des Papstes wurden in griechischer Uebersetzung verstümmelt vorgelesen; Ignatius war durch keine Schmeicheleien und Drohungen zu freiwilliger Abdankung zu bewegen, und erschien in der Synode im vollen Patriarchenschmucke. Das Resultat meldete Photius dem Papste; in dem Briefe rechtfertigt er seine Erwählung zunächst durch analoge Beispiele auch aus dem Occident, z. B. Ambrosius; hinsichtlich der streitigen Provinzen erbietet er sich zu Verzichtleistung sehr gern, nur sei die Sache politischer Natur und gehöre zum Ressort des Kaisers; zugleich beklagt er sich, daß der Papst gegen die Canones widerspenstigen Unterthanen des byzantinischen Stuhls in Rom Aufenthalt und Schutz gewähre und Vorschub leiste. Die Erzählung der Thatsachen selbst ist im höchsten Grade entstellt; allein Nicolaus hatte schon andere Berichte durch die Anhänger des Ignatius, die sich nach Rom flüchteten, in den Händen, eine Appellation und eine actenmäßige Darstellung

(libellus de tota causa Ignatii [Mansi XV, p. 295 sqq.]). Er berief sogleich eine römische Synode, und entsetzte und excommunicirte auf dieser sowol den Photius als seine eignen Legaten; die Acten übersandte er, nebst energischen Briefen, dem Kaiser. Jetzt, nachdem Constantinopel seinen Zweck erreicht, trat es wieder kecker auf; ein kaiserlicher Brief erklärte alle Vorrechte des römischen Stuhls für eitel anmaßendes Geschwätz; Rom habe die Anfrage ganz mißverstanden, nicht als Richter habe man den Papst anerkannt, sondern kraft seiner Vasallenpflicht ein Gutachten von ihm verlangt, was er sich zur Ehre schätzen müsse. Zugleich stellte es die Forderung, alle Mönche von der Parthei des Ignatius auszuliefern, und die Andeutung, alle Kirchenhäupter des Orients seien mit Photius Erhebung einverstanden.

Photius rächte sich für des Papstes Feindschaft empfindlicher: er klagte in einem Circularschreiben die römische Kirche verschiedener dogmatischer und ritueller Irrthümer an. Daß der Streich wohlberechnet war, sieht man daraus, daß Nicolaus das Photius Encyklica sogleich durch 2 der bedeutendsten occidentalischen Gelehrten, Ratramnus v. Corbei und Aeneas, Bischof von Paris, widerlegen ließ. Ratramnus erachtete die Differenzen zwischen beiden Kirchen durchaus nicht für so bedeutend, daß sie eine Trennung bewirken müßten. Nicolaus blieb fest; in seinem Antwortsschreiben verlangte er, indem er Constantinopels Lehnsmacht über Rom in Abrede stellte, daß Ignatius und Photius sich vor seinen Richterstuhl stellen sollten, so wie die volle Einsicht in die Acten des Streits. Die Gesandtschaft, die 866 diese Briefe überbrachte, forderte, kraft ihrer Instruction, die Zurücknahme des beleidigenden kaiserlichen Schreibens und die Entsetzung des Photius. Sie sollte sich mit der Parthei der Kaiserin Theodora in Verbindung setzen, die in der That noch mächtig genug war, in diesem Jahre den Bardas zu stürzen. In demselben Jahre vernichtete Nicolaus den byzantinischen Einfluß in der Bulgarei (cf. §. 91. p. 10.), während der byzant. Hof die Auflehnung des Erzbischofs Johannes von Ravenna gegen Rom unterstützte (cf. p. 35.). 867 ging Photius noch einen Schritt weiter; er berief ein sogenanntes öcumen. Concil nach Constantinopel; er selbst suchte auf diesem heuchlerischer Weise, um sich eine Aussöhnung offen zu halten, den Papst zu vertheidigen; allein das Concil, wie es schien, wider Photius Willen und Neigung, sprach über Nicolaus und die römischen Missionen in Bulgarien den Bann aus. Die von Photius eingeladenen Patriarchen konnten das Concil nicht beschicken, weil sie, unter saracenischer Herrschaft stehend, nicht wagen durften, mit Constantinopel in Verkehr zu treten. Photius half diesem Mangel dadurch ab, daß er fälschlicher Weise 3 Mönche als deren Vertreter beim Concile einführte, die er vorher zu dieser Rolle gemiethet und abgerichtet hatte.

In demselben Jahre wurde der schwache Michael von Basilius Macedo gestürzt, der schon früher zu dem Sturze des Bardas mitgewirkt hatte. Daß er alsbald den Photius, das Werkzeug Beider, absetzte, lag in der Natur der Sache; schon die politische Klugheit mußte ihm, dem Usurpator, gebieten, in einer mächtigen Parthei einen Rückenhalt zu suchen, und welche hätte ihm näher gelegen, als die des auch mit dem Occidente befreundeten Ignatius? Dieser wurde in der That wieder Patriarch. Nicolaus Nachfolger, Hadrian, erkannte ihn sogleich auf einer römischen Synode 868 an, und 869 beriefen Beide im Einverständniß ein öcumenisches Concil nach Constantinopel (für die Lateiner die achte allgemeine Synode). Die Absetzung des Photius wurde bestätigt; dieser betrug sich in seinem Unglücke mit Würde, aber nur wenige Bischöfe blieben ihm treu, die Mehrzahl erkaufte durch Verleugnung den Frie-

den mit der Kirche. Photius ward aufs Härteste gemißhandelt; man entzog ihm allen Umgang und selbst die Bücher, ließ ihn in einer schweren Krankheit ohne Arzt u. s. w. (cf. Phot. epp. 97. 174.); doch ließ er sich nicht beugen. Später versöhnte er sich mit Basilius und Ignatius; die angegebenen Ursachen (cf. Vita Photii bei Mansi XVI, p. 283.) klingen etwas fabelhaft; jedenfalls erkannte Basilius in ihm den tüchtigen Mann und ein später brauchbares Werkzeug. Kurz er wurde Prinzenerzieher.

Zwischen Ignatius und den römischen Päpsten Hadrian und Johannes VIII. war die Bulgarei ein ewiger Zankapfel; als es Ignatius gelang, den römischen Einfluß zu verdrängen, protestirte Johannes dagegen, und schon drohte ein neues Schisma, als Ignatius starb, 877. Der Kaiser, der unterdeß fest auf seinem Throne saß, ernannte sogleich den Photius zu seinem Nachfolger; dieser aber wandte sich sogleich an den römischen Papst, eine neue ökumenische Synode zu beschicken, um seine Verdammung durch die vorige zurückzunehmen. Johann VIII. war nicht im Stande, dem Ansuchen auszuweichen, weil er, von den Saracenen in Unteritalien hart bedrängt (cf. p. 42.), der griechischen Hülfe nicht entrathen konnte; zudem hielt ihm Photius als Lockspeise die Abtretung der Bulgarei entgegen. So beschloß er denn, das Concil zu beschicken und Photius anzuerkennen, wenn er um Erbarmen bitte, das Pallium von ihm annehme und allen Ansprüchen auf die Bulgarei entsage. Im Jahre 879 trat die Synode zu Constantinopel zusammen (für die Griechen die achte ökumenische), Briefe (wahrscheinlich erdichtete) von den Patriarchen des Ostens stempelten sie zu einer allgemeinen; dem Papste und seinen Legaten erwies Photius alle ersinnliche Ehre, seine Forderungen aber wußte er listig zu umgehen. Die betreffenden Briefe des Papstes wurden in verstümmelter Uebersetzung, sehr geändert und interpolirt, vorgelesen; seine Bedingungen hinsichtlich der Bulgarei und des Palliums gar nicht erwähnt; die römischen Legaten mußten es geschehen lassen, und durch ihre Gegenwart sogar sanktioniren, daß das nicänisch-constantinopolitanische Symbol ohne den Beisatz filioque feierlich bestätigt und daß über die beiden unter päpstlicher Autorität gehaltenen Synoden das Anathema ausgesprochen wurde. Der schlaue Byzantiner hatte den Römer überlistet; zwar remonstrirte später Johann, aber vergebens; 881 sprach er aufs Neue den Bann über die griechische Kirche aus. Als Photius 886 vom Kaiser Leo Philosophus, der einen kaiserlichen Prinzen auf den Patriarchenstuhl bringen wollte, entsetzt ward, knüpften die Parthei des Ignatius und der Kaiser Verhandlungen mit Rom an, aber ohne dauernden Erfolg, weil nur zum Scheine unternommen.

(Die Acten des Streits bei Mansi XV, XVI, XVII.)

Kaiser Leo VI., Philosophus, heirathete in vierter Ehe eine vornehme Jungfrau, Zoe Carbunopsina, nachdem er zuvor (er war in 3 Ehen kinderlos geblieben) ihre Fruchtbarkeit geprüft und sie ihm den Constantin Porphyrogenneta geboren hatte. Diese Ehe war nicht nur den canon. Gesetzen, sondern auch dem Anstande entgegen. Der Patriarch Nicolaus Mysticus verwarf sie daher, und als sich der Kaiser trotzdem durch einen Geistlichen Thomas trauen ließ, belegte der Patriarch alle Drei mit dem Banne. Leo machte die Bischöfe durch Bestechung dem Patriarchen abwendig und wandte sich an Sergius III. von Rom (904—911), der die Gelegenheit, Byzanz zu demüthigen, ergriff, und auf einer Synode 906 Leo's Ehe, ganz gegen die Kirchengesetze, für rechtmäßig erklärte. Nicolaus ward vertrieben, und sein Syncellus Euthymius erhielt den Stuhl. Auf seinem Todtenbette 911

rief Leo den Nicolaus zurück, der alsbald auf einer Synode 920, auf welcher auch die Legaten Johanns X. von Rom gegenwärtig waren, die Beschlüsse von 906 annullirte.

(Acten bei *Mansi* XVIII, 243. 246. *Baron* ad ann. 917.)

Kaiser Basilius II. hatte nach Demüthigung der Saracenen und Bulgaren den Plan, Sicilien zu erobern; deshalb suchte er 1024 den Papst zu gewinnen, und zwar zugleich dahin zu vermögen, daß er dem Orient förmlich entsage, und den Patriarchen von Constantinopel als Seinesgleichen anerkenne, ihm den Titel: öcumenischer Patriarch des Ostens zugestehe. Dieser weitaussehende Plan war auf die Persönlichkeit des damaligen Papstes Johanns XIX. gebaut, der selbst den römischen Stuhl erkauft hatte und alles zu verkaufen bereit war. Zwischen ihm und Eustathius von Constantinopel fanden geheime Unterhandlungen statt, es handelte sich nur noch um den Kaufpreis. Allein diese wurden, wahrscheinlich hauptsächlich auf Veranlassung des deutschen Königs Conrads II., bekannt, und ein allgemeiner Schrei des Unwillens über den verrätherischen Papst erhob sich im Occidente; namentlich die französische und italienische Geistlichkeit that energische Schritte. Der Papst mußte nachgeben und die Verhandlungen abbrechen; aus Rache strich Eustathius den Namen des römischen Bischofs aus den Diptychen der Kirche von Constantinopel.

(Glaber Radulphus 4, 1.)

Kaiser Constantin Monomachus, seit 1042, hatte für seine italienischen Besitzungen von der sich ausbreitenden Macht der Normannen alles zu fürchten; insofern gleiches Interesse mit Papst Leo IX. (cf. §. 98. p. 57 sqq.). Durch seinen Katapan Argyrius trat er daher mit Leo 1053 in Verbindung; der Patriarch von Constantinopel, Michael Cärularius, seit 1043, mochte fürchten (oder wissen?), der Preis für die römische Unterstützung sei die Unabhängigkeit seines Stuhls, und versuchte deshalb Alles, dieses Bündniß zu zerstören. Er erließ (wie früher Photius), nachdem er sich mit den angesehensten Geistlichen des Orients, Erzbischof Leo von Achrida, Metropoliten der Bulgarei, und Nicetas Pectoratus, Abt des Klosters Studion, und als solchem Haupte der Mönche, verständigt, eine Encyclica gegen die dogmatischen Irrthümer der römischen Kirche; zu den schon erwähnten fügte er noch eine neue Häresie hinzu, den Gebrauch des ungesäuerten Brodes im Abendmahl (cf. §. 112.), hinsichtlich welcher er den Ketzernamen Azymiten für die Lateiner erfand. Diese Encyclica war nicht an den Papst selbst, sondern an einen Bischof des byzantinischen Apuliens, Johannes von Trani, gerichtet; dort fand sie der Cardinal Humbert, übersetzte sie ins Lateinische und schickte sie an Leo. Zugleich vertrieb Cärularius alle Mönche, die mit Rom in Kirchengemeinschaft standen, aus ihren Klöstern und ließ diese schließen. Leo schrieb an den Patriarchen und hob ihm gegenüber die hohen Vorrechte des römischen Stuhls hervor; auch Constantin zwang ihn, sich nicht gänzlich mit Rom zu verfeinden, und schrieb an den Papst, indem er um Abordnung einer Gesandtschaft nach Constantinopel bat, den Zwist beizulegen. Leo sandte drei seiner besten Diplomatiker, seinen Kanzler Friedrich, den Cardinal Humbert*) und den

*) Die Wahl dieses rücksichtslosen Eiferers scheint anzudeuten, daß es Leo weniger um Beilegung des Schismas, als um Erweiterung zu thun war, um bei dieser günstigen Gelegenheit, da der Kaiser auf seiner Seite war, seinen Rival recht zu demüthigen.

Bischof Petrus von Amalfi; zugleich knüpfte er Unterhandlungen mit den Patriarchen von Antiochia und Alexandria an. Petrus von Antiochia scheint wirklich sich mit Rom eingelassen zu haben; denn er beurtheilte in einer Schrift die trennenden Punkte sehr mild; vielleicht fürchtete er auch, Michael Cärularius möchte zu mächtig werden und die Unabhängigkeit seines Stuhls bedrohen. An Michael selbst erließ Leo ein Schreiben, worin er sich besonders ergrimmt darüber ausspricht, daß dieser sich den Titel Patriarcha oecumenicus beilegt, der doch nur dem römischen Bischofe gebühre. Die römischen Gesandten überbrachten eine Rechtfertigung des lateinischen Verfahrens, besonders hinsichtlich des Abendmahls, nebst Tadel einiger griechischen Riten. Der Kaiser ließ diese verbreiten, und zwang den Nicetas Pectoratus, der ebenfalls gegen die römische Theorie geschrieben, zu widerrufen und seine Werke eigenhändig zu verbrennen. Allein der Patriarch selbst war nicht zu beugen; er mied jedes Zusammentreffen mit den römischen Deputirten, und ließ sie in keine Kirche ein. Es blieb diesen nichts übrig, als 1054 feierlich eine päpstliche Bannbulle gegen Michael auf den Altar der Sophienkirche niederzulegen, in welcher sie Jeden excommunicirten, der aus der Hand eines die römische Kirche bekämpfenden griechischen Priesters die Sacramente empfangen würde, worauf sie Constantinopel verließen. Der Kaiser, wüthend über diese Störung seiner politischen Pläne, wollte sie zurückrufen; allein Michael erregte einen Volksaufstand, zwang den Kaiser nachzugeben, und hielt eine Synode, auf welcher er den römischen Bann erwiderte. Noch machte Leo einen Versuch durch Vermittlung des Patriarchen Dominicus von Grado (Venedig), die orientalischen Kirchenhäupter, wenigstens Petrus von Antiochia, zu gewinnen; allein der schlaue Michael hatte sich mit diesem bereits gegen Rom verständigt.

(Die Actenstücke bei *Baron.* ad ann. 1053 sqq. — *Canisius* lect. ant. III, p. 281 sqq. — *Mansi* XIX, p. 635 sqq. — *Cotelerius* eccl. Gr. monumm. II, p. 135 sqq. — *Theophylactus* περὶ ὧν ἐγκαλοῦνται Λατῖνοι.)

Seit diesem Streite ist eigentlich das Schisma zwischen der griechischen und römischen Kirche nie wieder völlig beseitigt worden; selbst die Kreuzzüge konnten dasselbe höchstens eine Zeitlang suspendiren, nie aber aufheben. Ja im Gefolge dieser Züge entstanden wieder so viele politische wie kirchliche Streitpunkte, namentlich in letzterer Beziehung über die Zugehörigkeit der den Saracenen entrissenen Stühle und Provinzen zu Rom oder Constantinopel, daß sich der gegenseitige Haß vielmehr steigerte. Urban II. von Rom hielt 1098 eine Synode zu Bari in Apulien wegen der in Unteritalien wohnenden Griechen. Anselm von Canterbury führte die Sache des latein. Dogma; über die griech. Lehre vom Ausgange des heil. Geistes ward das Anathema gesprochen. (*Eadmer* V. Anselmi p. 21. *Anselm.* de processione Sp. S. c. Graecos. Opp. p. 49.) Später fanden, meist in Folge polit. Conjuncturen, einzelne Verhandlungen statt, aber ganz ohne Erfolg, oder nur vorübergehend wirksam. 1116 kam Peter Chrysolanus, Erzbischof von Mailand, als Gesandter des Papstes Paschalis II. nach Constantinopel zu Kaiser Alexius Comnenus und wirkte für die Union. (*Baron.* ad ann. 1116.) Bischof Anselm von Havelberg, 1135 Gesandter Kaiser Lothars II. zu Constantinopel, disputirte mit dem Erzbischof Nicetas von Nicomedien vor großer Versammlung (Anselm Havelb. diall. libr. III. [d'Achery spicil. tom. I.]). Eine römische Gesandtschaft 1166 veranlaßte wegen der Union eine Synode zu Constantinopel unter dem Patriarchen Michael Anchialus; aber die gegenseitige

Spannung blieb, und vermehrte sich, als Anfang des 13. Jahrhunderts die Abendländer den Griechen mehre Provinzen entrissen, und 1204 sogar Constantinopel eroberten und das lateinische Kaiserthum gründeten, wobei die Griechen durch den occidentalischen Fanatismus vielfach verletzt und verfolgt wurden. (Acta Conc. lat. IV. 1215. c. 4.) Die griechischen Kaiser, die nach Constantinopels Eroberung zu Nicäa residirten, wünschten aus politischen Gründen die Freundschaft des Papstes, und es fanden, besonders unter Johann Ducas II. 1232 u. 33 Unterhandlungen statt durch einige Franziskanermönche mit dem griechischen Patriarchen Germanus; allein bei der Masse fand die Union nie Anklang; einzelne latinisirende Geistliche, z. B. Nicephorus Blemmyda um 1250, waren das Resultat. (Die Acten bei Matth. Paris. ad ann. 1237. Raynaldi ann. ad ann. 1233.) Als Michael Palāologus 1260—82 Constantinopel wieder erobert hatte, 1261, wollte er einem gefürchteten Kreuzzuge des Königs Karl von Sicilien 1267 ausweichen, und knüpfte mit Gregor X. Unterhandlungen an, womit sich das ökumenische Concil zu Lyon 1274 beschäftigte. Der Patriarch Joseph von Constantinopel aber, angeregt durch seinen gelehrten Chartophylax Joh. Beccus (oder Beccus), blieb standhaft; er ward abgesetzt. Beccus, der bei der ganzen Angelegenheit eine ziemlich zweideutige Rolle spielte, ließ sich im Gefängnisse bekehren und ward Patriarch. Nun kam es zu Lyon zu einem Vergleiche; die Griechen behielten ihr altes Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum und einige Kirchengebräuche nachgelassen, unterzeichneten dagegen ein zu Rom gefertigtes Symbol, und erkannten den Primat des Papstes an. Allein die Sache war rein ein Werk des Hofes, ohne alle und jede Sympathie beim Volke. Schon unter Michael traten die Differenzen wieder hervor; sein Sohn Andronicus I. (1282—1328) stellte Alles auf den alten Fuß; die latinisirenden Geistlichen wurden vom Volke verabscheut, Beccus entsetzt und verfolgt starb 1298.

(Acten bei *Raynald* ann. ad ann. 1263. *Georgius Pachymeres* hist. Michaelis Palaeol. lib. 5. c. 8 sqq. hist. Andronici lib. 1, c. 2. — *Mansi* XXIV. p. 67 sqq. — *Thomae Aquinatis* opusculum c. Graecos, Opp. I.)

## §. 102.

## Geschichte des Kirchenrechts.

Die Geschichte des Rechts stellt uns in dieser Zeit einen Kampf des weltlichen (römisch-germanischen) mit dem kirchlichen (päpstlich-canonischen) Rechte dar; ersteres erkannte als Quelle und Träger aller Gewalt und alles Rechtes im Staate den Fürsten an, letzteres die Bischöfe und an ihrer Spitze den Papst. Das kirchliche Recht selbst zerfiel in zwei Richtungen, die altkirchlich-canonische, die Gleichheit aller Bischöfe jure divino und Unabhängigkeit im eigenen Sprengel vertrat, und den Metropoliten nur jure humano eine Oberaufsicht und Leitung zugestand, und die päpstliche, die den Papst jure divino als Herrn aller Bischöfe und Kirchen, ja auch als Lehnsherrn der Kronen und Oberaufseher über alle Staaten proclamirte, und darauf ausging, die Metropolitangewalt und mit ihr die Landeshierarchie zu vernichten und die ganze Kirche unmittelbar unter Roms Einfluß zu stellen. Die letztere Richtung brachte das Hauptproduct der Zeit in dieser Beziehung hervor, nämlich:

I. Die pseudisidorischen Decretalen. Dieselben entstanden nach Karls des Großen Tode wahrscheinlich in Mainz. Unter Ludwig dem Frommen und seinen Söhnen wurden die Geistlichen häufig Opfer der Politik (cf. §. 96, p. 33 sqq.) und gewaltsam abgesetzt; die Kirchen und Güter des Clerus wurden in den bürgerlichen Kriegen oft beraubt. Der Adel strebte nach Unabhängigkeit und erlangte von der Krone das wichtige Recht, daß jeder Adlige Lehnsherr sein könne. Die Bischöfe suchten sich gleiche Unabhängigkeit zu erringen; dazu gehörte, daß sie für ihre Person möglichst gegen Lukenübergriffe sichergestellt waren, und daß die Macht der mit der Krone verbundenen Metropoliten gebrochen wurde. Ersteres erreichten sie dadurch, daß sie einen überschwenglichen Begriff vom christlichen Priesterthume geltend machten; den Widerstand der Fürsten und Metropoliten suchten sie dadurch unwirksam zu machen, daß sie den Papst in ihr Interesse zogen, und ihm die Rechte übertrugen, die den Metropoliten abgenommen wurden. — Das Werk enthält als eine Erweiterung des Isidorus von Sevilla aus dem 7. Jahrh. (cf. §. 56, p. 115.) 96 neue päpstliche Decretalen, 61 von Clemens Romanus bis auf Sylvester I. (92—314), mit Ausnahme zweier des Clemens, die schon Rufin kennt, die aber ebenfalls untergeschoben sind, neugeschmiedet; ferner 35 von da bis Gregor II., ebenfalls neuer Fabrik; die übrigen Decretalen und Concilienbeschlüsse sind dem ächten Isidor entlehnt, aber häufig verfälscht und interpolirt. Im strengsten Sinne ist nicht Alles erdichtet, der Betrug besteht darin, daß spätere Documente seit dem 4. Jahrh. den römischen Bischöfen der drei ersten Jahrhunderte untergeschoben sind. Die neuen Decretalen sind fast sämmtlich aus Actenstücken zusammengestoppelt und einem falschen Namen beigelegt *).

Der Titel nennt einen gewissen Isidorus Mercator (oder Peccator) als Verfasser. — Rom selbst war wahrscheinlich an dem Betruge unschuldig; es wußte nichts davon, hat aber, sobald er zu seiner Kenntniß kam, denselben trefflich benutzt. Noch 850 kennt Leo IV. keine andern päpstlichen Decretalen als die Sylvesters und seiner Nachfolger seit 314, erkennt also die vorconstantinischen Päpste officiell nicht an (ep. II. ad episcc. Britanniae c. 6. bei Mansi XIV, 884. Gratian I, 20, 1.). Ebenso Nicolaus I. um 860: Wenilo von Sens läßt durch Servatus Lupus (ep. Serv. Lupi 130.) bei ihm anfragen, ob sich wirklich Festsetzungen des Papstes Melchiades, wie man sage, in Rom vorfänden, daß kein Bischof ohne Roms Beistimmung abgesetzt werden könne? Nicolaus weiß von solchen Verordnungen nichts (Mansi XV, p. 374.), und erkennt 863 in seiner ep. V. ad Hincmarum (ib. p. 374.) nur Decrete der

*) Die Hauptgründe für die Unächtheit sind: 1) es werden häufig Kirchengebräuche und Verhältnisse erwähnt, welche für die angegebene Zeit nicht passen, z. B. Papst Anaclet (um 200) spricht schon von Patriarchen, Primaten, Metropoliten u. s. w., Aemtern, die um ein Jahrh. spätern Ursprunges sind. 2) Die Bischöfe des 1—3. Jahrh. citiren die Bibel in der Uebersetzung des Hieronymus, die im 4. Jahrh. erst entstand. 3) Selbst das ganze Werk herrscht nicht nur eine Idee, sondern auch ein Styl, nämlich das Kirchen- (Küchen-) Latein des 8. und 9. Jahrh. 4) Es kommen arge Anachronismen vor: so schreibt Victor von Rom (um 200) an Theophilus von Alexandria (um 400) über die Streitigkeit hinsichtlich der Osterfeier, Melchiades citirt die Beschlüsse des nicänischen Concils, das 11 Jahre nach seinem Tode zusammentrat; Zephyrinus, † 218, spricht von kaiserl. Gesetzen, welche die Austreibung von Bischöfen verbieten ꝛc.

Päpste seit Sylvester an. 865 dagegen ist ihm Pseudisidor bekannt, und alsobald argumentirt er auch aus ihm, als einem gültigen Rechtsbuche, im Streite Hinkmars mit Rothad von Soissons. Da Rothad um 864 nach Rom kam, wird es sehr wahrscheinlich, daß er selbst den Papst damit bekannt machte (cf. §. 96, p. 38.; ep. ad univ. epp. Galliae. Mansi XV, 694.). Selbst Gregor VII. entscheidet noch gegen die ep. 2. Pseudo-Callisti im Pseudisidor, daß ein verbrecherischer Cleriker nicht zur Pönitenz zuzulassen sei. (Gregor VII. epp. 7, 34.)

Dagegen weisen viele Indicien auf Mainz als Verfassungsort hin; der erste, der von Pseudisidor Gebrauch macht, ist ein Mainzer, Benedictus Levita, der 845 in seiner Capitulariensammlung Stücke aus Pseudisidor aufnimmt, die sich im ächten Isidor nicht finden, und als seine Quelle das mainzer Archiv nennt, in welchem sich eine vom Erzbischof Riculph um 800 verfaßte Gesetzsammlung (wahrscheinlich eine Abschrift des Pseudisidor oder eine erste Anlage dazu) befinde. Sämmtliche alte Handschriften Pseudisidors sind fränkisch; die erste öffentliche Benutzung desselben geschieht in dieser Gegend, 857, auf der Synode von Chiersy. Hinkmar von Rheims deutet auf Mainz als Abfassungsort hin (doch möglicher Weise verführt durch die Notiz in der Einleitung des Benedictus Levita). Ob der Erzstuhl von Mainz an dem Betruge betheiligt sei, ist ungewiß; die ehrenvolle Erwähnung dieser Metropole könnte ebensowol Politik von Seiten des Fälschers sein, der das mächtige Mainz von der Sache der Metropoliten trennen wollte. Die Fälschung ist dem Style nach von einem Manne ausgegangen, der aber jedenfalls als Werkzeug einer weitverbreiteten Parthei handelte.

Die Zeit der Abfassung ist mit völliger Sicherheit nicht zu ermitteln, wahrscheinlich erfolgte die Grundlegung schon in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts; die Vollendung, d. h. die Ueberarbeitung, im 9. Man nimmt gewöhnlich an, daß die Abfassungszeit zwischen 829 (weil Acten der pariser Synode von diesem Jahre sich darin befinden) und 845 (weil in diesem Jahre Benedictus Levita seine Arbeit begann, in der pseudisidorische Stücke aufgenommen sind) fallen müsse; allein dies beweist nur, daß sie 829 noch nicht vollendet und 845 bereits begonnen war.

Rom förderte natürlich die Anerkennung und Verbreitung auf alle Weise; daher ging ein Theil der Sammlung bald in andere Gesetzbücher über, z. B. in die schon erwähnten Capitularia *Benedicti* libr. III. von 845, Capitula *Agilramni* um 870, Capitula *Remedii* und *Isaaci* Lingonensis um 860 u. s. w., die alle nur Erweiterungen Pseudisidors sind. Die vollständigste Erweiterung, gewissermaßen die Vollendung, des Pseudisidor lieferte Burcard, Bischof von Worms, in seinem Decretorum volumen um 1020 (Par. 1549); welches in die allgemeine Kirchenpraxis eingeführt ward. Burcard gehört zu der Parthei, die in Sylvesters II. Plane eingeweiht war (cf. §. 97. p. 51 sqq.); seine Sammlung bezweckt besonders Erniedrigung der kaiserlichen und der Metropolitangewalt; zu diesem Zwecke giebt er die alten kaiserl. Capitula Karls des Großen, aber schreibt sie Päpsten, Kirchenvätern oder Concilien zu. Den Isidor excerpirt er so viel wie möglich, und fügt, namentlich gegen die Gewohnheit der Kaiser, erledigte Stühle mit ihren Capellanen zu besetzen, den Canon hinzu, daß ein Bischof kein Fremdling sein dürfe, sondern aus der Mitte des Stiftsclerus selbst durch diesen gewählt werden müsse; Fremdlinge zurückzuweisen habe jede Stiftsgeistlichkeit nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht.

Die Bischöfe selbst hatten ein Interesse, die Sammlung anzuerkennen und ihre Einführung zu fördern; denn die hohe Stellung, die dieselbe dem Clerus als Vermittler zwischen Gott und Menschheit und Durchgangspunkt für göttliche (magische) Kräfte einräumte, schützte dieselben nicht nur vor Uebergriffen der Laien, sondern bedeckte auch die Schwächen und Unsittlichkeiten der Persönlichkeit. Was sie an Unabhängigkeit dem entfernten Rom gegenüber verloren, gewannen sie den Fürsten und Metropoliten gegenüber, und durch Glanz und Ansehen beim Volke. Bald finden wir das Werk bei öffentlichen Verhandlungen zugelassen, zuerst auf der Synode von Chiersy (Carisiacum) unter Hinkmar von Rheims 857, und die Päpste seit Nicolaus I. benutzen es ohne bedeutenden Widerspruch. Einige Stimmen, die sich dagegen erhoben, verstummten bald; der kräftige Hinkmar von Rheims trat zuerst mit Zweifeln an der Aechtheit auf, als sie Nicolaus gegen ihn benutzte; er erkannte den Hauptzweck recht gut, Erniedrigung der Metropolitangewalt als Ziel, als Mittel dazu Roms Erhebung; er nennt sie eine circumpositam omnibus metropolitanis *muscipulam*. Doch erlebte er selbst noch in Folge pseudisidorischer Grundsätze den Verfall der Metropolitangewalt, in Frankreich, deren letzter Vertreter er war. Im Mittelalter finden sich einzelne freiere Geister, die an der Aechtheit zweifeln, z. B. Petrus Comestor (um 1170), Marsilius Patavinus (1324), Gobelinus Persona (1418), Heinrich von Kaltensee (1432), Nicolaus von Cusa (1448), Erasmus, Wycliffe. Die Reformation deckte den Betrug wissenschaftlich auf; so Calvin. instit. 4, 7; § 11. 20.; die magdeburger Centurien lieferten einen ausführlichen Beweis für die Unächtheit, die selbst katholische Schriftsteller dieser Zeit, z. B. Anton Cointius und Antonius Augustinus, Erzbischof von Tarragona, anerkannten. Der Jesuit Franz Turrianus wagte zwar 1572 die Aechtheit zu vertheidigen (libr. V. adv. Magd. Cent. pro canon. apostol. et epist. decret. pontiff. Rom. Florenz. 1572. Colon. 1573), wurde aber entschieden zurückgewiesen durch David Blondel in seinem berühmten Werke Pseudisidorus et Turrianus vapulantes Genev. 1628, welches den Streit siegreich beilegte. Selbst Ultramontanen, wie Bellarmin und Baronius, gaben die Aechtheit auf; in unserer Zeit vertritt sie kein römischer Schriftsteller mehr, nur läugnen die Ultramontanen den dadurch bewirkten Umschwung der kirchlichen Grundsätze, worin sie den Ultraprotestanten gegenüber ein gewisses Recht haben, denn die Decretalen machten nicht die Zeit, sondern wurden von ihr gemacht.

*C. Blasci* comm. de collect. cann. Isid. Merc. in Gallandi de vett. cann. collectt. dissertt. sylloge, Mogunt. 1790, tom. II. — *(Spittler)* Geschichte des canonischen Rechts bis auf die Zeiten des falschen Isidorus, Halle 1778. — *Ballerini* de ant. collectt. cann. (vor opp. Leonis M. tom. III, auch in Gallandi syll.). — Die Hauptausgabe Pseudisidors von *J. Merlinus* Par. 1523. Colon. 1530. Par. 1535.

System des Pseudisidorus. Zunächst herrscht die Idee einer gottgeweihten, unverletzlichen Priesterkaste vor, ausgesprochen in einer alles evangelische Gefühl verletzenden Weise, bewiesen meist durch alttestamentliche Citate. Die Priester, besonders die Bischöfe, heißen Familiares Dei, Spiritales (im Gegensatz gegen die Carnales, die Laien), sie sind Repräsentanten Gottes, keinem menschlichen Gerichte unterworfen, vielmehr Richter über alle. Ihr Sitz ist ein thronus, mit der potestas judicandi, solvendi et ligandi, und der speculatio, d. h. der Aufsicht über die Kirche. Ihr Gericht ist zu verehren, selbst wenn sie ungerecht richten. Laien sollen einen Priester weder an-

klagen, noch richten, letzteres steht nur dem summus pontifex, dem Papste, zu; selbst die Patriarchen und Primaten sollen kein Erkenntniß fällen, ehe der römische Stuhl die Sache untersucht. Anklagen gegen Priester dürfen nur von unbescholtenen Leuten angenommen werden; ein Bischof kann nur durch die Aussage von 72 völlig unbescholtenen Leuten verurtheilt werden; 12 Richter soll sich der Angeklagte selbst wählen können, der Beschluß derselben unterliegt einer römischen Revision und Bestätigung. Vergehen gegen den unverletzlichen Stand der Cleriker, sowie namentlich gegen ihre Güter, ist ein sacrilegium und unter allen Todsünden die größte.

Der zweite Hauptpunkt betrifft die Brechung der Metropolitangewalt; über dieselbe ist noch eine höhere Macht eingesetzt in den Primaten. Die Hauptstelle sagt: Nulli archiepiscopi primates vocentur, nisi illi, qui primas tenent civitates, quarum episcopos apostoli et successores apostolorum regulariter patriarchas et primates esse constituerunt, nisi aliqua gens deinceps ad fidem convertatur, cui necesse sit propter multitudinem eorum primatem constitui; also: zur Primaswürde gehören zwei Bedingungen, apostolische Vollmacht und eine Stadt ersten Ranges; dies paßt ursprünglich im Occident nur auf Rom; jedoch sollen auch in solchen Ländern Primaten eingesetzt worden, wo die große Menge erst Neubekehrter einen solchen nothwendig macht, wo also in kirchlichen Dingen die Handhabung der Ordnung noch einer kräftigen Hand bedarf; dies paßt vornehmlich auf Mainz, die Metropole des deutschen Reichs. Mithin: Rom ist der genuine Primas der occidentalischen Christenheit durch apostolische Succession, Mainz durch die natürliche Lage des Reichs. Daneben haben die successores apostolorum, d. h. die Päpste, auch die Vollmacht, in andern Ländern Primaten zu ernennen, die natürlich ihr Amt nur im Auftrage des apostolischen Stuhls führen. Der Metropolit darf außerdem nur im Verein mit seinen Provinzialbischöfen einen Beschluß fassen, im Gegenfalle soll er in Rom verklagt werden. — Rom ist überhaupt die Metropole sämmtlicher Kirchen, wie Petrus das Haupt der Apostel war und darum *Κηφᾶς* (= *κεφαλή*) hieß; quod in capite praecessit, in membris sequi necesse est. Die übrigen Bischofsstühle haben nur Theil an der Sorge für die Kirche, nicht an der Macht über dieselbe (in partem sunt vocatae sollicitudinis, non in plenitudinem potentiae). Roms Decrete haben unbedingt bindende Kraft; kein Bischof kann ohne römische Genehmigung eine gültige Synode berufen; keine ist gültig ohne Beisein eines römischen Legaten. In allen kirchlichen Rechtsfällen hat Rom die letzte Entscheidung; namentlich sollen sich alle Unterdrückten an den Papst wenden. Man sieht, die Sache war trefflich angelegt und auf die Zeit berechnet!

II. Kirchenrecht nach Pseudisidor. Das pseudisidorische Prinzip verdrängte das ältere canonische immer mehr; doch geben die spätern Gesetzsammlungen noch immer canones und decreta vermischt, ohne zu sichten, oft ohne zu bemerken, daß die einzelnen sich unter einander widersprechen; so Regino von Prüm im 10. Jahrh. und Ivo von Chartres (in Ivonis opp. ed. Fronto Par. 1674.) im 11. Jahrh. Die immer sich wiederholenden Neubestimmungen und Aenderungen, so wie der zum Bewußtsein kommende Gegensatz, machten Vermittlungsversuche nöthig, namentlich da das in Bologna auftauchende Studium des römischen Rechts, das eine der Kirche ziemlich drohende Stellung einnahm, die Blößen des canonischen Rechts wohl zu benutzen verstand. Eine solche Ausgleichung unternahm nun ein Benedictiner- oder Camaldulensermönch, Johannes Gratianus aus Chiusi, Lehrer des canonischen Rechts an der Schule des Klosters St. Felix in Bologna; seit 1140

sammelte er Kirchengesetze, und zwar fast ausschließlich päpstliche Decretalien, gab sie 1151 den Rechtslehrern zu Bologna zur Durchsicht, und ließ sie 1152 von Eugen III. bestätigen, unter dem Titel *Concordantia discordantium canonum libri III.* In der herrschenden scholastischen Weise suchte er die etwa vorkommenden Widersprüche zu vermitteln, brachte dieselben zur Sprache, und sprach sie dialectisch durch; man nannte das Werk schlechthin decretum Gratiani, und daher die Lehrer des canonischen Rechts *decretistae*. Eine Menge von Commentaren erschienen über dieses Rechtsbuch; die Lehrer des Kirchenrechts mehrten sich, und erhielten das Recht Doctores zu ernennen; sie stiegen zu den höchsten Würden empor, denn die obschwebenden Streitigkeiten zwischen Papst und Kaiser machten das Bedürfniß tüchtiger Kanoniker fühlbar. In Bologna sollen sich öfter über 10,000 Studenten des Kirchenrechts aufgehalten haben; ja es erhob sich sogar Klage darüber, daß darunter das Studium der eigentlichen Theologie leide. (Petrus Cantor. Verb. abbrev. c. 51. Petr. Bles. ep. 76. 140.)

Die Commentatoren, um ihren dialectischen Scharfsinn zu zeigen, brachten immer mehr Differenzen zur Sprache; eine Menge neuer Decretalen kamen hinzu; namentlich brachte die kecke List, mit welcher solche päpstliche Decretalien geschmiedet wurden, eine große Verwirrung hervor. Unter Innocenz III. wurde mit dieser Kunst ein förmliches Gewerbe getrieben, ja sogar falsche Legaten mit falschen Bullen traten auf. (cf. Innoc. III. epp. 1, 235. 349. 2, 29. 6, 10. Petr. Bles. epp. 53. Joh. Sarisb. epp. 83. Stephan. v. Tournay epp. 221.) Innocenz selbst war im canonischen wie im weltlichen Rechte sehr bewandert, seine Entscheidungen (über 4000) galten als Muster. Um der herrschenden Verwirrung abzuhelfen, ließ er sie 1201 durch Bernhard von Compostella sammeln (Collectio Romana), doch nur für den Privatgebrauch. Später sammelte sie der Diaconus Rayner, Mönch von Pomposa (Collectio prima, bei Baluz. Innoc. III. ep. I, 543.), auch nur privatim. 1210 beauftragte Innocenz den Subdiaconus Peter von Morra, früher Lehrer des canonischen Rechts zu Bologna, eine authentische Sammlung zu veranstalten; diese sandte er den Lehrern zu Bologna zur Prüfung und ließ sie 1215 vervollständigen; Peter ward zur Belohnung Cardinal. Gregor IX. ließ diese Sammlung der seinigen später einverleiben. Außer diesen entstanden noch 7—8 andere Privatsammlungen (cf. Wiese Handb. des Kirchenrechts I, 244.) Martin Gosia, ebenfalls Kirchenrechtslehrer zu Bologna, führte eine mildere Interpretationsmethode der kirchlichen Gesetzgebung ein, und machte dieselbe practischer, wodurch er großen Beifall gewann.

Gregor IX. sah sich schon wieder genöthigt, eine authentische Sammlung anlegen zu lassen, und beauftragte damit den Dominicaner Raymundus a Pennaforti aus Barcellona, Lehrer zu Bologna, † 1275. 1234 ward diese Sammlung vollendet, sie erschien unter dem Titel *decretorum Gregorii IX. libri V.*, und wurde den Universitäten zu Paris und Bologna übersandt, mit dem Befehle, sie den Vorlesungen zu Grunde zu legen und darnach Recht zu sprechen; die eigenmächtige Anlegung neuer Sammlungen wurde verboten (cf. Reg. Greg. IX. 8, 218.). Auch dieses Werk fand eine große Anzahl Glossatoren, deren Arbeiten den scholastischen Namen *Summa* tragen; die berühmteste ist die des Cardinals Heinrich von Ostia, der der erste Canoniker seiner Zeit war (Dante Paradiso X, 82. 83.); fast gleichen Ruhm gewann Wilhelm Durand von Mende durch sein speculum juris, das häufig glossirt ward, und bis Ende des 15. Jahrh. das canonische Handbuch war. — Innocenz IV. ließ 1253 seine Decretalien der Sammlung Gregors einverleiben,

Bonifaz VIII. fügte die seinigen als lib. VI hinzu, 1298. In einzelnen Ländern, z. B. in Schweden 1248, ward verfügt, daß jeder Bischof diese Sammlung sich anzuschaffen habe. Die päpstlichen Decrete wurden nun wieder glossirt, die Gregors IX. z. B. von Bernard de Botone, † 1266, die Bonifaz VIII. von Joh. Andreas († 1348); Gratian kam nach und nach in Vergessenheit, und mit ihm die letzte Spur des altcanonischen Rechts. Clemens V. fügte endlich seine Decrete als *Clementinae* 1313 hinzu, und später einzelne päpstliche Erlasse unter den Namen *Extravagantes*. Diese sämmtlich bilden unser Corpus juris canonici, 1. Theil, das Decret Gratians, 2. Theil die Decrete Gregors IX. und Bonifacius VIII. in 6 Büchern (mit Einschluß derer von Innocenz III.), 3. Theil die Clementinen und Extravaganten.

III. Griechisches Kirchenrecht. Wie überhaupt in der Literatur, war die Zeit auch im Kirchenrecht nicht producirend, sondern nur reproducirend. Basilius Macedo (867—886) und Leo Philosophus (886—912) sammelten die kirchlichen Bestimmungen zugleich mit den bürgerlichen; ihre Sammlung heißt *Βασιλικαὶ διατάξεις* oder *Βασιλικά* (wol nicht von Basilius, sondern von *βασιλεύς*) in 60 Bänden. Leo fügte noch 113 Novellae constitutiones oder *Ἐπανορθωτικαὶ καθάρσεις* hinzu, und die spätern Kaiser jeder seine *διατάξεις* (*Spangenberg* Cod. jur. civ. tom. II. p. 673 sqq.) Ganz der cäsareopapistischen Reichsverfassung gemäß war der Codex juris civilis zugleich Codex juris canonici, und blieb es.

IV. Entwicklung des weltlichen (römisch-germanischen) Rechts. Auch für dieses war Bologna die Pflanzschule. Ganz war das römische Recht in Italien nie untergegangen, und namentlich seit Sylvesters II. Plane, ein römisches Kaiserthum zu erneuern, hatte man auf Antrieb dieses Papstes, in dessen Plan es gehörte, angefangen, dasselbe eifriger zu treiben, und wahrscheinlich verdankt diesem Papste Bologna seine Bedeutung. Im 12. Jahrh. gründete Guarnerius oder Irnerius (ein Deutscher, Werner) hier seine berühmte Schule des römischen Rechts; die Kaiser seit Friedrich I. unterstützten das Studium desselben, weil es als oberste Rechtsquelle das Kaiserthum setzte. Friedrich ließ durch Irnerius und seine Collegen auf dem roncalischen Reichstage 1158 das kaiserliche Recht in Italien feststetzen, und verlieh der Universität Bologna so wichtige Begnadigungen, daß die Lehrer daselbst bald reich und mächtig wurden. Neben ihren Hörsälen eröffneten sie Gerichtshöfe, in denen sie auf Anfragen beschieden und Gutachten fertigten; häufig erhielten sie auch hohe kirchliche Würden. Man nannte sie zum Unterschiede von den Kirchenrechtslehrern Legisten. Auch ihre Sammlungen erhielten Commentare unter dem Namen Summa, die berühmtesten von Azzo und Accursius, dessen Glosse noch jetzt als Meisterstück umfassender Rechtsgelehrsamkeit gilt.

Die germanischen Völker hatten fast sämmtlich ihre eignen Gesetzbücher, einfach und unausgebildet; Karl der Große ließ diese nationalen Eigenthümlichkeiten gelten, und suchte durch seine Capitularien nur in der Hauptsache einen gewissen gleichförmigen Rechtsgang einzuführen. Nach Karls Tode und dem Zerfallen seines Reichs verloren die Capitularien ihre Kraft; die einzelnen Landrechte traten wieder in den Vordergrund. Keiner der spätern Kaiser war in der Lage, eine durchgreifende Gesetzgebung zu erlassen; das Recht zersplitterte sich. Man fing an, die einzelnen Landrechte zu sammeln; so erschien um 1200 der Sachsenspiegel von Eicke von Repkow; etwas später der Schwabenspiegel, noch später das Kaiserrecht oder fränkische

Landrecht, noch später das östreichische Landrecht (sämmtlich in Senckenberg corp. jur. Germ.) *).

In Italien erlosch durch die germanische und normannische Eroberung das römische Recht zwar nicht ganz, doch wurde es alterirt; man unterschied geschriebenes Recht, für dessen Aufrechthaltung die legum periti oder judices de lege sorgten, und das Recht des Herkommens, für welches eigne Beamte als morum periti oder judices de more angestellt waren (Murat. Antt. Ital. IV, 560.). — In Unteritalien namentlich herrschte grenzenlose Verwirrung; hier kreuzte sich römisches, byzantinisches, ostgothisches, langobardisches, arabisches, normännisches Recht; namentlich standen das römische und langobardische sich schroff gegenüber. Dazu kamen die Ansprüche des päpstlichen Rechts und des hierarchischen. Schon Roger I. suchte etwas Klarheit und Einheit hineinzubringen durch strenge Geltendmachung der monarchischen Prärogativen nach französisch-normannischem Muster. Nach dessen Tode brach unter seinem schwachen Sohne Wilhelm Alles zusammen, Adel und Geistlichkeit herrschten nach Willkühr. Friedrich II. ließ deshalb durch seinen Canzler Petrus de Vineis sein berühmtes sicilisches Gesetzbuch ausarbeiten, 1231 publicirt, mit möglichster Schonung des Bestehenden. Er errichtete eine höchste Gerichts- und Reichsbehörde, die magna Curia, aus dem höchsten Grundadel wurde der oberste Lehnsgerichtshof zusammengesetzt; die gesetzgebende Macht hatte der Landtag. Die Verfassung beruht ganz auf dem alten deutschen Lehnsrechte und den ständischen Principien, doch mit Vorwiegen der monarchischen Gewalt. Karl von Anjou hob sie wieder auf; er führte das französische Recht der absoluten Monarchie ein, der König entschied alles ohne Beirath der Stände mit seiner Camarilla; daneben erkannte er das päpstliche Recht vollständig an, und behielt über die Kirche nur einen Schatten von Patronatsrecht.

In Frankreich hatten die Länder südlich der Loire ein geschriebenes Recht, den *Codex Theodosianus*, und das westgothisch-burgundische Rechtsbuch; nördlich von der Loire herrschte mehr das Gewohnheitsrecht, dessen Bestimmungen man nach und nach für einzelne Städte sammelte (so *Eberhard von Bethune* in seinem *Coutumier* für die Stadt Tenremonde; — *Beaumanoir*, Coutumier de Beauvoisis — *Desfontaines* [der Justinian Frankreichs] Reine Blanche und Conseil, letzteres ein Commentar zu den alten Gewohnheitsrechten; — Livre de Justice et du Plet, Vergleichung des altfranzösischen mit

*) Außer den bischöflichen Sendgerichten und den kaiserlichen Landgerichten erhielten sich in einigen Gegenden, namentlich Friesland und Westphalen, die sogenannten Freigerichte, auf welchen die freien Bauern als Freischöppen unter einem Freigrafen Recht sprachen und selbst den Blutbann ausübten. Als in den letzten Zeiten der Hohenstaufen das Faustrecht dergestalt überhand nahm, daß die ordentlichen Gerichte die Verbrecher nicht zu strafen vermochten, verband der Reichsverweser, Erzbischof Engelbert von Cöln (cf. p. 91.), damit das sogenannte Vehm- oder Stillgericht. Die freien Leute saßen als Freischöppen unter Freigrafen, die vom Stuhlherrn (Anfangs dem Erzbischof von Cöln, später dem Kaiser) gewählt wurden, über ihres Gleichen zu Gericht. Weiber, Juden und Knechte wurden weder vorgeladen, noch als Schöppen aufgenommen. Das Gericht war heimlich, um die Richter aller Rache zu entziehen; das Urtheil wurde ebenfalls heimlich vollzogen mittelst eines bezeichneten Dolches durch geheime Frohnboten. Die Beisitzer und Boten des Gerichts hießen Wissende; es soll deren in Deutschland im 14. Jahrhunderte über 100,000 gegeben haben.

dem römischen Rechte). — Aehnlich, wie Friedrich II. in Italien, suchte Ludwig IX. in Frankreich eine Gesetzgebung einzuführen, nur mit consequenterer Unterdrückung des Feudalrechts und durchgeführterer Concentrirung im Königthume. In Frankreich ist nur ein Souverain, der König. Für das ganze Land setzte er einen obersten Gerichtshof, das Parlament, ein, und besetzte es mit lauter Legisten; alle Streitigkeiten, die bisher durch Privatfehden und Gottesurtheile ausgefochten worden waren, wurden durch die Einführung der Rechtsformen des appel und der cas royaux vor dieses königliche Gericht gezogen; diese waren dem canonischen Rechte entnommen, die übrigen Einrichtungen den Pandecten. Auch das geistliche Recht beschränkte er, und erlangte von Alexander IV. die Erlaubniß, Criminalfälle vor seine königlichen Gerichtshöfe zu ziehen, nachdem die betreffenden Cleriker ihres clericalischen Characters entkleidet seien, 1260. Auch der Bann sollte nur dann weltliche Folgen haben, wenn die königlichen Gerichtshöfe damit einverstanden seien. Auch die höchsten Würdenträger der Kirche konnten durch die Rechtsform des appel comme d'abus vor das Parlament gezogen werden, wo sie, da es mit lauter Legisten besetzt war, wenig Gnade zu hoffen hatten. Dieses appel ist bis heute ein sehr wirksames Mittel gegen geistliche Auflehnung in Frankreich gewesen. Seit dieser Zeit hörten die Land- und Reichstage in Frankreich fast ganz auf; das ständige Parlament bemächtigte sich aller Justiz und Legislation. Philipp IV. le Bel erließ auf Anrathen seiner Legisten 1287 ein Edict, wodurch den Geistlichen der Eintritt in jedes Tribunal verschlossen ward; keiner sollte Procurator und Advocat werden können. So mächtig war das Parlament, daß es selbst die scheußlichen Proscriptionen der Inquisition häufig hemmen konnte. Auch erließ 1291 das Parlament ein Edict gegen Anhäufung der Güter in der todten-Hand, indem es bei solchen Erwerbungen der Geistlichkeit eine bedeutende Summe (den 4—6fachen jährlichen Betrag des Gutes) als Steuer auferlegte, um den Steuerausfall durch ein Capital zu decken.

In England entwickelte sich das weltliche Recht auf freier, volksthümlicher Grundlage. Anfangs war das engl. Parlament nur aus den höchsten Würdenträgern des Staats und der Kirche zusammengesetzt; allein schon Johann ohne Land sah sich genöthigt, um einen Rückhalt gegen Adel und Clerus zu haben, die Städte und Flecken und die niedere Geistlichkeit (clercs) und den niedern Adel (knights) zuweilen zuzuziehen. Dasselbe that der Graf von Leicester während seines Aufstandes gegen Heinrich III, und dieser behielt es nach Leicesters Sturze bei. 1265 trat das Parlament fast ganz in seiner heutigen Gestalt zusammen, Adel (nobility) und Clerus, niederer Adel (gentry) und niederer Clerus, Abgeordnete der Städte und Flecken (towns and boroughs). In seiner magna Charta räumte Johann demselben große Vorrechte ein, worauf Englands Größe und Ordnung noch heute ruht: es hatte das Recht der höchsten Gerichtsbarkeit, die Legislation und der Steuerbewilligung. Es konnte mit dem Clerus schon deshalb weniger in Conflict kommen, weil dieser darin einen Haupttheil bildete.

Das weltliche und geistliche (namentlich päpstliche) Recht lagen vielfach in Streit; Honorius III. verbot der Universität Paris, das weltliche Recht zu lehren; Gregor IX. protestirte gegen Friedrichs II. Gesetzgebung, Innocenz IV. verbot 1254 die Anwendung des römischen Rechts auf Streitigkeiten der Laien, sie sollten nach dem Gewohnheits- und Kirchenrechte verschieden werden. Bald aber brach sich der Grundsatz Bahn, daß ein guter Canonist auch zugleich Legist sein müsse, und umgekehrt. Die Geistlichen gaben sich dem Studium des welt-

lichen Rechts ſo hin, daß die Päpſte dagegen, als eine Beeinträchtigung der Theologie, einſchreiten mußten.

(Bullarium magnum Romanum — Corpus juris canonici ed. *Chappuis*. Par. 1499. J. H. Böhmer Halle 1727. — Walther, Lehrbuch des Kirchenrechts. — Wieſe, Handbuch des gemeinen Kirchenrechts 4. Bd. — *Guido Panzirolus* de claris legum interpretibus Lips. 1721. — *G. L. Böhmer* principia juris canonici. *Böhmer* regesta imperatt. a Conrado I. ad Henr. VII. — *Carcani* constitt. regni Siciliae et regesta Frid. II. Neapel 1786. — Constitt. regni Siciliarum cum commentt. Jurisce. Neap. 1773. — *Senckenberg* corpus juris Germ. publ. et priv. Fr. a. M. 1767. — corpus juris feudalis Germ. Halle 1772. — visiones de collectt. legum Germ. Lips. 1765. — *Sclopis* storia della legislacione Italiana. — Eichhorn deutſche Staats- und Rechtsgeſchichte. — Savigny Geſchichte des röm. Rechts im Mittelalter 5. Bd.

## Cap. II.

### Geiſtlichkeit.

### §. 103.

### Politiſche Stellung der Geiſtlichkeit.

Die Carolinger, als ſie die Idee eines occidentaliſchen Kaiſerthums faßten und verfolgten, ſahen auch ſogleich die Wichtigkeit des Clerus ein, und begannen, ihn dieſem Zwecke gemäß, zu organiſiren. Pipin und Karlomann ſtellten zunächſt das Anſehn der Metropoliten feſt. (Capit. 742. c. 1. 755, c. 2.)

Karl der Große vollendete dieſe Organiſation, indem er zunächſt, um die moraliſche Achtung des Standes zu heben, eine ſtrenge Kirchenzucht einführte, und die Zügel des Metropolitanweſens anzog. Dafür gab er aber auch ſeinem Clerus bedeutende Rechte, und wies ihm in der Verwaltung des Reichs eine bedeutende Stellung an; er befreite ihn von aller weltlichen Gerichtsbarkeit, nur der Metropolit und die Synode waren Richter in Kirchenſachen (Capit. 789. c. 37. Baluz. I, 227.), nur das Recht der höchſten Inſtanz behielt er ſich vor, falls dieſe nicht durchdrängen (Capit. 794. c. 4. 28. Baluz. I, 264. 268.), ſowie die Beſtätigung aller Beſchlüſſe (Conc. Mogunt. 813. praefat. [Mansi XIV, 64.] — Arelat. II. praefat. [ib. p. 57.] Turon. III. [ib. p. 83.] Cabilon. II. [ib. p. 93.]). — Die biſchöfliche Gerichtsbarkeit erweiterte er ſehr; das Eherecht fiel ihr beinahe allein anheim (ſchon unter Pipin Capit. 752, c. 1—3. [Baluz. I, p. 161 sqq.], ferner: Capit. 779. c. 5. [ib. I, 196.] 789. c. 66. [ib. I, 236.] u. 798. c. 16. [ib. I, 292.]). Auf die Criminaljuſtiz erhielten ſie bedeutenden Einfluß durch die biſchöflichen Sendgerichte (Capit. II. 813. c. 1. [Baluz. I, 507.] Conc. Arelat. 813. c. 15. 17. [Mansi XIV, 61.]). Hinſichtlich der Staatsverwaltung traf er die Einrichtung, daß die königlichen Grafen und Richter nichts ohne den Biſchof thun durften (Capit. IV. 806. c. 4. [Baluz. I, 450.]. — 813. I. c. 10. [Baluz. I, 503.]). Seine missi (Kammerboten) ordnete Karl gewöhnlich zu Zweien ab, einen Grafen und ein Mitglied des höhern Clerus. Daß dieſe Einrichtung dem herrſchſüchtigen Adel nicht genehm war, und die Biſchöfe auch viel durch Aus-

dehnung ihrer Gewalt dazu beitrugen, liegt in der Natur der Sache; der Kaiser aber hatte in dem einen Stande ein Gegengewicht gegen den andern. (Capit. 789. c. 60. [Baluz. I, 233.] 801. c. 33. [ib. 354.] 811. I. c. 4. [ib. 477.] — Auf den Landtagen gab er den Bischöfen das Uebergewicht, das ihre höhere Bildung mit sich brachte und wünschenswerth machte. Auf dem Reichstage zu Mainz 813 schieden sich die Theilnehmer der Verhandlungen in 3 turmas, Bischöfe, Aebte, Laien (Mansi XIV, 64. 65.). — Obwol Karl die alte canonische Wahl wieder einführte (Capit. 803. Baluz. I, 379.), war es doch mehr ein Schein; denn er behielt sich die Bestätigung der Wahl vor; auch besetzte er oft erledigte Stühle nach seinem Wohlgefallen. Durch die Einführung des Zehnten machte er seine Bischöfe unabhängig. Dadurch erreichte Karl nicht nur, daß sein Clerus seinen Plan, das weströmische Kaiserthum wieder aufzurichten, billigte und förderte, sondern er machte auch den Clerus der Nachbarländer nach fränkischer Oberhoheit lüstern, um die glänzende Stellung der fränkischen Geistlichkeit zu theilen; mit Hülfe des Clerus gelangen ihm seine meisten Eroberungen; zu demselben Zwecke machte er die Päpste durch die Schenkung des Kirchenstaates sich geneigt; und erlangte 800 wirklich, was er wünschte.

Die große Macht und politische Bedeutsamkeit des von Karl dem Großen trefflich organisirten fränkischen Clerus zeigte sich sogleich unter seinem Sohne, Ludwig dem Frommen. Die beiden politisch gebildeten Kirchenhäupter, Erzbischof Agobard von Lyon und Abt Wala von Corbei, arbeiteten an der Spitze des gesammten Clerus hauptsächlich für die Reichseinheit. Sie setzten auf dem Reichstage von Aachen 817 die Einführung des Erstgeburtsrechts in der Reichsnachfolge durch; der Erstgeborne sollte jedes Mal den Kaisertitel erben und den bei Weitem größten Reichsantheil, die übrigen unter dem Königstitel kleinere Länderstrecken; letztere sollten dem Kaiser in allen politischen Maßnahmen untergeordnet sein, nichts durften sie ohne seine Einwilligung thun, und ihr Länderbesitz fiel, wenn sie ohne männliche Descendenz starben, an den Kaiser zurück. Damit war die alte germanische Erbfolge, wonach gleichgetheilt wurde, abgeschafft, und die Reichseinheit garantirt. Als später Ludwig (s. 826) dieses Gesetz zu Gunsten seines Nachgebornen (Karls des Kahlen) abzuändern suchte, erhob hauptsächlich der Clerus Einspruch, und unterstützte die 3 Söhne des Kaisers bei ihrer Empörung gegen den Vater. Es ist ihnen dieser Schritt fast von allen Historikern schwer vorgeworfen und verdacht worden, war aber gewiß politisch gerechtfertigt und im Interesse der Reichswohlfahrt. Auf vier Concilien (Paris, Lyon, Mainz, Toulouse) trat 829 der Clerus zusammen, und sprach sich für das aachner Erbfolgegesetz aus. Die Brüder entzweiten sich später und in Folge dessen unterlag Lothar (830); mit ihm fielen seine geistlichen Rathgeber und wurden exilirt. Seit 832 stehen die Söhne dem Vater wieder bewaffnet gegenüber; mit ihnen hielten es fast sämmtliche Erzbischöfe und Bischöfe nebst Papst Gregor IV. (cf. §. 96. p. 34.). 833 mußte sich Ludwig ihrer vereinten Macht unterwerfen und öffentliche Kirchenbuße thun. Noch einmal lächelte ihm das Glück; Lothar fiel aufs Neue und mit ihm flohen die meisten Metropoliten Frankreichs, namentlich Agobard. Letzterer ward entsetzt, und erst 836 kehrte er in Folge eines Vertrags zwischen Ludwig und Lothar zurück. — Nach Ludwigs Tode suchte der Clerus seinen Sohn Lothar als Kaiser im Sinne des aachner Gesetzes zu halten. Nach der entscheidenden Schlacht bei Fontanet 841 kam aber 843 der Vertrag zu Verdun zu Stande, in Folge dessen das occidentalische Kaiserthum in 3 Reiche zerfiel: Germanien, Francien, Lothringen, die von nun an getrennt blieben (außer der kurzen Unterbrechung unter Karl dem

Dicken); die Politik der betreffenden Landeshierarchien wird nun ebenfalls eine nationale, und geht verschiedene Wege.

A. Politische Stellung des deutschen Clerus. Seit der Trennung des Reichs zeigt sich der deutsche Clerus am besten organisirt; unter der Metropole Mainz bildet er ein festgeschlossenes Ganze, das durch weise Politik und durch Zusammenhalten mehr als einmal das Reich gerettet hat, das durch den Ehrgeiz der Herzöge und weltlichen Vasallen zu zerfallen drohte. Im Allgemeinen spricht sich nun der Clerus für Erhaltung der Stammesunabhängigkeit aus, und sträubt sich gegen Erneuerung eines kaiserlichen Weltreichs. Die deutschen Bischöfe wollten ein einiges und kräftiges Reich: die Stände sollten Nichts ohne Willen der Krone unternehmen, und sich nie vom Könige unabhängig machen; allein der König sollte auch ohne Willen der Stände Nichts thun, und am allerwenigsten diese zu seinen bloßen Unterthanen erniedrigen wollen. Sie traten mithin den weltlichen Ständen entgegen, wenn diese die Rechte der Krone, aber auch den Königen, wenn diese die Rechte der Stände beeinträchtigen wollten. Wenn die ehrgeizigen Herzöge nach Selbstständigkeit streben, so leihen die Bischöfe den Königen ihre gefüllte Schatzkammer und stellen ihnen aus ihren Besitzungen ein mächtiges Heer. Da sie im Cölibat lebten, so hatten sie nicht dasselbe Interesse, wie die Fürsten, ihren Nachkommen ein großes unabhängiges Erbe zu hinterlassen und die Reichsgüter in Familiengüter zu verwandeln. Daher sind die Kaiser dem Cölibat eben so hold, als die Päpste; denn die eröffneten geistlichen Lehen gaben ihnen stets Gelegenheit, ihre treuen Diener zu belohnen, tüchtige Persönlichkeiten in ihr Interesse zu ziehen, und zuverlässige Leute in den Reichsrath zu bringen. Die Kaiser benutzen den Clerus als Gegengewicht gegen die weltlichen Vasallen; sie statten die Bisthümer mit großem Grundbesitz aus, geben in ihre Hand den Königsbann über die Städte und den Grafenbann über die freien Landbewohner ganzer Grafschaften (die Jurisdiction über die niedere Geistlichkeit und über die Hörigen hatten die Bischöfe schon seit Karl dem Großen). Das erste Beispiel gab Kaiser Arnulfs Sohn, Zwentibold, der 898 Trier den Grafenbann verlieh (Böhmer regest. Carol. No. 1166.). Unter dem sächsischen Hause ist dies schon sehr häufig der Fall; zuweilen erhielten sie damit auch Zoll- und Münzrecht. Eben um dieser politischen Bedeutung des Bisthums für die Reichseinheit willen wurde in Deutschland der Metropolitanverband auch von den Kaisern streng aufrecht erhalten, und das pseudisidorische Kirchenrecht konnte trotz der Bestrebungen der päpstlichen Parthei in Deutschland nie aufkommen; nur das Appellationsrecht des Papstes wurde auf Grund der sardicensischen Beschlüsse anerkannt. Die Metropoliten, an ihrer Spitze Mainz, konnten binnen kurzer Zeit durch die wohlgegliederte Verbindung mit ihren Suffraganen über eine große Macht durch ganz Deutschland, unabhängig und ungeschwächt vom Stammes- und Familieninteresse gebieten, und die Einheit des Reichs schützen. Die großen Metropoliten hatten ferner für die Kaiser das Erzkanzleramt zu verwalten, d. h. das Geschäft, die kaiserlichen Urkunden auszufertigen oder in ihrem Namen ausfertigen zu lassen. Der Metropolit von Mainz war Erzkanzler von Deutschland, der von Cöln Erzkanzler von Italien, der von Trier Erzkanzler von Burgund.

Diese politische Macht des Clerus sahen sowol Kaiser, als Päpste ein. Die Kaiser suchten die Erzstühle mit zuverlässigen Männern zu besetzen, und wählten die Metropoliten und einflußreicheren Bischöfe meist aus ihrer Kapelle, d. h. aus der Reichskanzlei, in welcher sie die tüchtigsten Clerker in politischen und kirchlichen Geschäften übten. Seit den Carolingerkriegen ist es die gewöhnliche

Politik der streitenden Fürsten, sich gegenseitig die Bischöfe abspenstig zu machen. Weltliche Vasallen, wenn sie sich unabhängig machen wollen, suchen vor allen Dingen sich die Besetzung der Bisthümer zu sichern. Heinrich I. muß dieses Recht theilweise an den nach Selbstständigkeit strebenden Herzog von Baiern, Arnulf, abtreten (Luitprand antapod. 2, 23. [Perz III, 243.] Diedmar. Chron. 1, 15. [ib. 712.]). Heinrich der Löwe nimmt dieses Recht, als er auf Abfall von den Hohenstaufen sinnt, in Anspruch. Erzbischof Hartwig von Bremen verlieh das Bisthum Oldenburg an Vicelin; Heinrich der Löwe will ihn nicht anerkennen, bis er ihn belehnt habe (cf. §. 91. p. 17.). Der Streit wurde bei Friedrichs I. kritischer Lage damals dahin entschieden, daß Heinrich der Löwe dieses Recht in seinen Staaten als kaiserlicher Bevollmächtigter ausüben solle. Im Allgemeinen galt die Regel (nach welcher auch Hartwig den anfragenden Vicelin bescheidet): nur der Kaiser, der Begründer der Macht und des Reichthums der Kirche, habe das Recht der Belehnung. Dieselbe Regel spricht Papst Johann X. in einem Briefe an den Erzbischof von Cöln aus (Mansi XVII, p. 326.): es ist altes Herkommen, daß nur der König, dem das Scepter durch Gottes Gnade übertragen ward, Bisthümer an Cleriker verleihen kann.

Auch die Päpste sahen die Wichtigkeit der Erzstühle und Bisthümer wol ein, daher sie ihre Besetzung an sich zu reißen suchten, und dem Kaiser die Investitur streitig machten. Man sieht, warum alle Kaiser so energisch über diesem Rechte wachen mußten, und wie sie darin, wenn sie nicht verloren sein wollten, nicht weichen konnten. Die Päpste suchten, wo sie mit ihrer Forderung nicht durchdrangen, wenigstens durch Errichtung zweier Metropolen die Macht und Einheit des Landesklerus durch Spaltung und kluge Benutzung der gegenseitigen Eifersucht zu brechen, und wo dieses nicht gelang, die Metropolitanmacht zu sprengen.

Was die auswärtige Politik des deutschen Clerus anbelangt, so strebte er stets, den deutschen Metropolitanverband über die benachbarten neuchristlichen Länder (Dänemark, Ungarn, Polen, Böhmen) zu behaupten. In dieser Beziehung gerieth er in Conflict mit der päpstlichen Politik, die die kirchliche Unabhängigkeit dieser Länder durch Errichtung von Metropolen herzustellen suchte; aber auch mit den kaiserlichen. Solche auswärtige Länder suchten die Kaiser nämlich besonders deshalb zu erobern, um sie nicht als Reichs-, sondern als Kammergut zu betrachten; dadurch mehrten sich die kaiserlichen Einkünfte bedeutend, und sie konnten das Geld brauchen, um sich Anhänger zu werben, und eine den Freiheiten des Reichs gefährliche Hausmacht zu gründen. Der Clerus wollte zwar Abhängigkeit dieser Länder vom deutschen Reiche, aber unter eignen Herzögen; und wenn die Kaiser auf völlige Unterdrückung der Nationalitäten ausgingen, finden wir häufig, daß Clerus und Adel den Lehnszuzug verweigerten, oder nur unter der Bedingung leisteten, daß die Länder Reichs-, nicht Kammergut wurden. Der Adel verband sich sogar in solchen Fällen nicht selten mit den Reichsfeinden; der Clerus hielt sich von hochverrätherischer Unterstützung derselben ferner, und beschränkte sich auf Verweigerung des Zuzugs, so seine Politik und die Treue gegen das Reich zugleich bewahrend.

Besonders aber erklärte sich der deutsche Clerus entschieden gegen die Römerzüge, auf denen sich die deutschen Könige die Kaiserkrone zu holen pflegten. An und für sich waren damit für die Bischöfe allerhand Unbequemlichkeiten verbunden, denn die Lehnsleute erhielten keinen Sold und mußten sich selbst beköstigen; Magazine gab es damals noch nicht, daher trat häufig Mangel ein, namentlich da die Italiener stets den Deutschen abgeneigt waren, und sie nur unwillig verpflegten. Das tödtliche Clima, das hinraffende Fieber er-

zeugte, vertilgte gewöhnlich den Kern der waffenfähigen deutschen Mannschaft. Der Lehnsherr konnte seine Eroberungen in Italien nie behaupten; es hätte eine dauernde militärische Besetzung oder eine Colonisirung statt finden müssen, folglich halfen diese Züge nur so lange, als das Heer in Italien war.

Ein jeder Römerzug zog somit einen neuen mit Nothwendigkeit nach sich. Im Herbst, nach Ablauf der Lehnsdienstzeit, kehrten die Lehnsleute heim, im Frühjahr mußten sie aufs Neue hinunter. Man kann denken, wie viel Geld diese Züge kosteten, und wie sie nicht nur beim Clerus, sondern auch bei Adel und Volk verhaßt sein mußten. Dazu kamen beim Clerus aber auch politische Bedenken; denn, wenn der König in Italien war, wurde er nicht nur seinem Lande entfremdet, sondern er mußte auch meist die Hülfe der Herzöge durch große Bewilligungen erkaufen, und sie in Deutschland gewähren lassen; dadurch aber wuchs ihre Macht, mit dieser ihr Ehrgeiz, und das Land gerieth in Gefahr, zu zerfallen. Die Bischöfe aber hatten guten Grund, das Zerfallen des Reichs zu verhüten; denn wenn die Herzöge unabhängig wurden, so erging es den Bischöfen, wie den französischen, sie wurden aus Würdeträgern eines großen, mächtigen Reichs Unterthanen eines weltlichen Vasallen, denen Karls des Großen Organisation sie gleichgestellt hatte. — Zudem aber weckte die Kaiserkrone auch meist das Eroberungsgelüste der Kaiser selbst, und sie versuchten es dann, im Interesse ihrer Politik, den Stuhl Petri herabzuwürdigen, und ihn zum Werkzeuge ihrer Eroberungsplane zu machen. Die Bischöfe wollten aber auch einen unabhängigen und selbstständigen Papst; der Stuhl Petri sollte frei und ungehemmt, ein europäisches, nicht ein deutsches Institut, das Beste der Kirche befördern; der König sollte Schutzherr desselben sein, aber nicht Unterdrücker; nur im höchsten Nothfalle, namentlich zur Rettung der bedrohten Freiheit des Papstes durch eine auswärtige Macht, gestatteten sie einen Römerzug und betheiligten sich selbst daran. Dann sollte aber derselbe möglichst kurz sein, und der König, nur so lange es zum Schutze Roms und der päpstlichen Würde nöthig war, in Rom verweilen, nicht länger, um dessen Unabhängigkeit nicht zu beeinträchtigen. Entschieden widersetzten sich aber auch die deutschen Bischöfe den Uebergriffen Roms in die Freiheit der Landeskirchen und in die Ausübung der Metropolitangewalt.

Durch ihre eigenthümliche Stellung wurden die Bischöfe die Begründer der Städtefreiheit; deren Mittelpunkte sind die bischöflichen Sitze (Mailand, Cöln, Trier, Speier, Mainz u. s. w.). Die Fehden der Bischöfe mit den Fürsten und dem Adel nöthigten sie, ihre Städte mit Mauern zu umgeben und eine streitbare Bürgerschaft zu schaffen; ihr Lehnsadel zog zum Theil zum Schutz der Städte in dieselben, und ließ sich daselbst nieder (Valvassores, Patricier, Geschlechter). So wurde Augsburg von Bischof Ulrich befestigt (Gerhardi V. Udalr. c. 12. Perz IV.), Worms von Burchard um 1000 (V. Burch. c. 6. 7. ib.); am besten befestigt war Mailand, das um 1023 in Folge der von Kaiser Heinrich II. festgesetzten Kriegsordnung eine verbesserte Wehrverfassung erhielt. Diese bewaffneten Bürger empörten sich später gegen ihre Zwingherren und errangen Rechte an der Stadtverwaltung; es entstanden nach und nach Städterepubliken. — Gewöhnlich standen in den Städten die Angehörigen des Stiftes unter dem geistlichen Voigte, die freien Bürger unter dem kaiserlichen Grafen. Dieser doppelte Gerichtsstand führte mancherlei Reibungen herbei; deshalb trachteten die Bischöfe mit Erfolg darnach, auch die gräflichen Rechte über ihre Städte zu gewinnen. Sie mußten aber die freiere Gemeindeverfassung der Freien achten, und so bildete sich aus diesen ein Stadtrath, so wie sich auch Freie beim bischöflichen Gerichte als Schöppen befanden. Ihre

Gerichtsbarkeit über die Hörigen übten die Bischöfe durch Voigte aus, über welche für das ganze Bisthum ein Obervoigt gesetzt war. Während die Ritter und Barone die entschiedensten Feinde der in der Hohenstaufenzeit entstehenden Städtebündnisse waren, traten nicht nur die drei Metropoliten Deutschlands, sondern auch die meisten Bischöfe diesen bei. Natürlich hatte deshalb das Bisthum viel mit dem neidischen Herzogthum zu kämpfen, wurde aber wiederum dadurch zu einem engeren Anschlusse an das aufblühende Städtethum und an ein starkes Königthum gewiesen. Schon zur Zeit Ludwigs des Frommen muß Priestermord und Kirchenraub von Seiten des Adels sehr häufig gewesen sein (cf. Acta Syn. Mogunt. 847. Mansi XV, 899.).

Karl der Dicke war der Erste, der eine Erneuerung des occidentalischen Weltreichs anstrebte; dadurch stürzte er sich in langwierige Kriege, denen er nicht einmal gelstig gewachsen war. Seine Schwäche, verbunden mit seinem Ehrgeize, bewirkte, daß ihn die deutschen Stände, an ihrer Spitze Liutbert von Mainz, 887 auf dem Tage zu Tribur absetzten. — An seine Stelle wurde Arnulf gewählt; er mußte sich auf Deutschland beschränken; Burgund, Italien und die Provence aufgeben, und die Idee eines weströmischen Kaiserthums fallen lassen. Nachdem er auf der Synode zu Tribur 895 seinem Clerus große Zugeständnisse gemacht, trat er seinen (unglücklichen) Römerzug an, um dem bedrohten Papste zu helfen (cf. p. 45.); 896 war er schon wieder in Deutschland und starb 899. Unter Arnulf fangen die deutschen Stämme an, sich unter eigenen Herzögen zu sondern; die Herzöge, welchen die Kaiser, namentlich um sie für ihre Römerzüge zu gewinnen, große Zugeständnisse machen mußten, wurden durch ihren Ehrgeiz, durch das Bestreben, ihre Länder erblich zu machen, der deutschen Reichseinheit sehr gefährlich, und nur den Anstrengungen des deutschen Clerus ist es gelungen, diese aufrecht zu erhalten. — Nach Arnulfs Tode war das Reich in großer Verwirrung; glücklicher Weise war damals Hatto von Mainz ein sehr fähiges Haupt des Clerus; er setzte auf dem Reichstage zu Forchheim 900 die Wahl Ludwigs des Kindes zum Kaiser durch, und übernahm nebst Adalbert von Augsburg die Vormundschaft. Hatto war ein trefflicher Staatsmann; er erhielt Lothringen dem Reiche, indem er den Clerus dieses Landes unter dem Metropoliten Radbot von Trier vermochte, Ludwig anzuerkennen, nachdem er 900 den König Zwentibold abgesetzt. Nun galt es zunächst, die nach Unabhängigkeit strebenden großen Vasallen im Zaume zu halten; Hatto besiegte die Babenberger in Baiern (vielleicht durch schändliche List, jedenfalls im Interesse des Reichs), und hierauf demüthigte er im Bunde mit dem gleich tüchtigen Bischof Salomo von Constanz die empörten Alemannenfürsten. Doch war er nicht im Stande, die Zwietracht ganz zu unterdrücken und den spätern Abfall Lothringens an Frankreich zu hindern. Mit diesem Uebel hatte auch Konrad I. seit 911 zu kämpfen, namentlich mit den Herzögen von Lothringen, Sachsen, Alemannien und Baiern. Hatto unterstützte ihn tüchtig; ebenso nach seinem Tode 913 sein Nachfolger Heriger von Mainz und Salomo von Constanz. Die deutsche Reichssynode von Hohenaltheim 916 unter dem päpstlichen Legaten Bischof Petrus von Ortona schleuderte auf die herzoglichen Empörer den Bannstrahl, und erklärte die Person und Würde des Reichsoberhauptes für unantastbar. (Acten der Synode in Freiberg Sammlung historischer Schriften IV, p. 223. Perz leges II, 555 sqq.) Nach dieser Synode fügten sich die rebellischen Herzöge, zuletzt der von Sachsen, der sich sogar in ein reichsverrätherisches Bündniß mit Frankreich eingelassen hatte; einige derselben wurden als Hochverräther enthauptet.

Auch an Heinrich I. seit 918 schloß sich alsbald der deutsche Clerus eng an; doch gewannen unter ihm die Herzöge mehr Macht. Heinrich mußte ihnen sogar das Vorrecht der Krone, die Besetzung der in ihrem Gebiete liegenden Bisthümer und Abteien, abtreten (cf. Luitprand antapod. II, 23. [Pertz III, p. 293.] Dietmari Chron. I, 15. [ib. 712.]). — Otto I. seit 936 demüthigte die auffässigen Herzöge völlig; dabei stützte er sich auf den Clerus, den er deshalb in der ersten Zeit seiner Regierung mit Gnaden überschüttete. Da er aber die kaiserliche Gewalt auf Kosten der herzoglichen über das Maß erhöhen, und wo möglich die deutschen Provinzen in Domainen der Krone verwandeln wollte, trat ihm die deutsche Geistlichkeit zwar nicht offen entgegen, aber auch nicht bei. Erzbischof Friedrich von Mainz, seit 937, ein tüchtiger Staatsmann und ehrenhafter Character, trat stets nur vermittelnd auf, und hinderte den König, die Herzöge gänzlich zu vernichten; ja, als Otto auf seinem Plane bestand, scheute er auch sich nicht, mit den verschworenen Vasallen in offenen Bund zu treten. Selbst nach seinem Siege wagte Otto nicht, etwas Entscheidendes gegen den Erzbischof zu unternehmen; mehrere Male gefangen, erhielt dieser von dem sonst nicht zur Milde geneigten Herrscher stets bald seine Freiheit und seinen Stuhl wieder; jedenfalls, weil Otto wußte, daß der gesammte Clerus für sein Haupt einstand, und er diesen mächtigen Stand nicht sich zu entfremden wagte, und weil Friedrich die öffentliche Meinung des Landes vertrat. Nachdem Otto sämmtliche Herzöge gedemüthigt, schlug er einen andern Weg ein; Franken behielt er für sich; die übrigen Herzogthümer verlieh er theils an ihm gänzlich ergebene Große, theils an Glieder seiner eigenen Familie. Der deutsche Clerus mußte sich nun, wiewol unwillig, fügen; noch unwilliger wurde er, als Otto 951 seinen Römerzug antrat, und damit umging, das Reich Karls des Großen zu erneuern. 953 brach eine mächtige Verschwörung aus, an deren Spitze Friedrich von Mainz stand; Otto konnte sie nur mit großer Mühe dämpfen. Nun griff er zu der politisch-klugen Maßregel, die größten Stühle des Reichs mit Gliedern seiner Familie zu besetzen; Mainz (Friedrich starb 954) erhielt sein Bastard Wilhelm, Cöln (nebst dem Herzogthume Lothringen) sein Bruder Bruno, Trier sein Vetter Heinrich. Nachdem er so die Herzogthümer und die geistlichen Hauptwürden des Reiches an seine Familie gebracht, ließ er sich 961 die Kaiserkrone auf einem Römerzuge aufs Haupt setzen, und es gelang ihm, auch das Papstthum gänzlich von sich abhängig zu machen (cf. §. 97. p. 47 sqq.). Als er 972 aus Italien zurückkam, fand er in ganz Deutschland eine dumpfe Gährung, namentlich unter dem Clerus; auf der Reichssynode zu Ingelheim mußte er gegen mehrere hohe Cleriker strafend einschreiten. —

Otto II., seit 973, hatte anfänglich an seinen Bischöfen treue Verbündete gegen die empörten Herzöge von Baiern. Die Synode zu Regensburg 976 that diese in den Bann; selbst die baierischen blieben dem Kaiser während der Empörung ihres Herzogs treu, was Otto durch reiche Spenden an Salzburg und Passau vergalt. Böhmen, Dänemark und Frankreich mußten der deutschen Herrschaft huldigen; das Reich blühte, im Innern wie im Aeußern stark, unter Willigis von Mainz trefflicher Leitung; nächst diesem hatte der Abt Majolus von Clugny großen Einfluß auf den König. 980 trat Otto seinen Römerzug an, und alsbald wendete sich die Liebe der Nation und das Glück von ihm; nur ein kleines Heer folgte ihm; zudem beleidigte er den Clerus durch die auf Veranlassung seines Günstlings, des verrätherischen Erzbischofs Giselher von Magdeburg, 981 erfolgte Auflösung des merseburger Bisthums, einen höchst unpolitischen Gewaltstreich. In der unglückli-

chen Schlacht bei Squillace ging sein Glücksstern unter. Die deutschen Reichsfeinde, Dänen und Slaven, fielen über das Reich her, und als Otto gegen den Rath des Abts Majolus den Krieg in Italien erneuerte, starb er 983, wahrscheinlich an griechischem Gifte. Die Lage des Reichs war trostlos, alle Früchte früherer glücklicher Kämpfe vernichtet. — Otto III. hatte einen furchtbaren Widersacher an Herzog Heinrich II. von Baiern; selbst ein Theil des Clerus ließ sich verleiten, den Zerstückelungsplänen der päpstlichen Politik zu dienen; nur Willigis treue Dienste retteten dem sächsischen Hause die Erbfolge; seine treffliche Politik hielt die kaiserliche Parthei in Deutschland und Lothringen zusammen. Erst als Otto III. unter Sylvesters II. heimtückischer Leitung die Errichtung eines weströmischen Kaiserthums versuchte (cf. p. 51 sqq.), womit Deutschlands Schwächung und Zerstückelung nothwendig verbunden war, sagte sich der Clerus von ihm los. Mit Hülfe der meisten deutschen Cleriker konnte Willigis selbst da das Reich schirmen und der päpstlichen Parthei wie dem Banne Sylvesters Trotz bieten, ohne seine Treue gegen den deutschen König zu brechen. Ruhmlos starb Otto in Italien 1002. — Im Reiche herrschte grenzenlose Verwirrung; in Deutschland Empörung, ein schlauer Papst, sie zu benutzen, der selbst unter dem deutschen Clerus eine bedeutende Parthei hatte, an deren Spitze Heribert von Cöln stand (nächst ihm die Bischöfe Notker von Lüttich, Siegfried von Augsburg, Lambert von Constanz, Giselher von Magdeburg, Bernward von Hildesheim, Lievizo von Bremen, Heinrich von Würzburg, Arnold von Halberstadt, Athalrich von Chur, doch nicht alle offen). Ihr Plan war, Deutschland in mehrere Reiche zu spalten, und zwar dem Könige einen Theil zu lassen, allein Schwaben und Sachsen davon loszureißen, und namentlich dem Könige die Besetzung der geistlichen Stühle aus den Händen zu winden. Willigis von Mainz, an der Spitze der nationalen Parthei, erhob Heinrich II. von Baiern zum Könige, die päpstliche Hermann von Schwaben und Eckhard von Meißen. Letzterer ward bald ermordet, ersterer war ein schwacher, furchtsamer Mann, wie ihn die Päpstlichen eben brauchten. Willigis nebst den Bischöfen von Salzburg, Brixen, Würzburg, Regensburg, Straßburg, Passau, Freisingen und den Aebten von Fulda und andern Klöstern krönten 1002 Heinrich II.; zunächst trat der sächsische Clerus bei (Bremen, Magdeburg, Paderborn, Hildesheim, Halberstadt, Minden, Meißen, Verden, Zeiz); zu Merseburg erkannten sie ihn sammt ihren Herzögen an, doch mußte er ihnen ihre Gerechtsame bestätigen; denen folgten die lothringischen Bischöfe (Lüttich, Cambray, Cöln) zu Duisburg. Nun mußte sich Herrmann zu Breisach unterwerfen. Willigis hatte vorerst die päpstliche Parthei besiegt und die Reichseinheit gerettet. Nun suchte Heinrich mit seiner Hülfe die Fehler Otto's III. wieder gut zu machen; mit Unterstützung der geistlichen Vasallen legte er die Streitigkeiten mit Boleslav Chrobry so bei, daß Polen im deutschen Lehnsverbande blieb; demüthigte die Slaven, bereitete Lothringens Eroberung vor, erhielt Ungarn und Böhmen beim deutschen Reichsverbande, besiegte Italien und beendigte die einheimischen Fehden mit dem Hause Luxemburg und Sachsen 1021. Das Reich war nach Innen und Außen beruhigt, das kaiserliche Ansehen stand fest; in diesem Jahre hielt Heinrich seinen zweiten, einem Triumphzuge gleichenden Römerzug. Unterdeß hatte Willigis Giselher von Magdeburg, den Reichsverräther, abgesetzt, und das Bisthum Merseburg wieder hergestellt; Giselher † 1004, noch ehe seine Absetzung vollzogen werden konnte; sein Domcapitel wählte einen Cleriker Walkhart; allein Heinrich annullirte die Wahl und setzte seinen Caplan Tagino ein. Ueberhaupt suchten die Domkapitel, die päpstlich gesinnt waren, das Recht freier Wahl an sich zu

reißen, und Heinrich mußte mehrere Wahlen annulliren (so z. B. zu Bremen 1013, zu Cöln 1021). 1004 gründete Heinrich ein neues Bisthum Bamberg, um einen schönen Landstrich dem ehrgeizigen Gelüste weltlicher Vasallen zu entreißen, und eine Stütze gegen die Luxemburger in Baiern zu haben, unter Widerspruch Heinrichs von Würzburg, den er dafür entschädigen mußte; denn zu dessen Gebiete gehörten mehrere Länderstrecken, die der König zu Bamberg schlug. Er verlangte Metropolit zu werden, allein dies schlug ihm Heinrich ab. Der Papst, an den sich der König wandte, gab keinen klaren Bescheid; daher setzte Heinrich die Sache ohne päpstliche Hülfe auf der Synode zu Frankfurt 1007 mit seinem deutschen Clerus durch, namentlich unterstützte ihn auch hierin Willigis. Der Stuhl von Würzburg erhielt dafür das Herzogthum Ostfranken. 1013 trat Heinrich hauptsächlich mit geistlicher Hülfe seinen Römerzug zur Rettung des päpstlichen Stuhls von den Crescentiern an, der aber nur kurz war. Benedict VIII. krönte ihn zum Kaiser und sein Bruder Arnulf ward Erzbischof von Ravenna. Am Ende seines Lebens hatte Heinrich die päpstliche Parthei vernichtet; auf den Stühlen der zweideutig gesinnten Bischöfe saßen meist seine treuen Caplane; Deutschland war mächtig und stark; die Grenzprovinzen Ungarn, Polen, Böhmen, Lothringen huldigten politisch wie kirchlich dem Reiche, auf dem Nacken der aufrührerischen Großen saßen reiche, mächtige geistliche Vasallen. Das Alles hat Heinrich geleistet ohne Hausmacht und Vermögen, blos durch Hülfe des treuen Clerus. Dafür war er diesem allerdings hold; er ließ sich leiten durch den Rath Willigis und Aribo's von Mainz und des Ordens von Cluny; den Papst behandelte er stets ehrenvoll und suchte ihn nie zu demüthigen; doch behielt er sich die oberste Gerichtsbarkeit und das Recht der Bestätigung jeder Papstwahl vor. Den Clerus bedachte er reichlich; von seinen 364 Urkunden enthalten 338 Schenkungen an geistliche Stiftungen. Dafür benutzte er aber auch die Hülfsquellen derselben sehr; stets nahm er die politische und militärische Hülfe des Clerus in Anspruch. Zuweilen hat er sich auch Simonie zu Schulden kommen lassen, indem er für die Belehnung mit Bisthümern Geld nahm, und mehrere Cleriker zu Bischöfen machte, unter der Bedingung, daß sie ihre Güter ihrem Stuhle vermachten. Häufig schenkte er reiche Klöster an die Bisthümer, was ihm den Haß der Mönche zuzog. Um den Clerus vom Ehrgeize fern zu halten, drang er streng auf den Cölibat, und rief sogar zu dessen Durchsetzung die Hülfe des Papstes an. Er wollte zu diesem Zwecke eine allgemeine christliche Synode halten, die aber nicht zu Stande kam; dagegen finden wir um jene Zeit in allen christlichen Ländern Synoden, die diesen Gegenstand, ohne Zweifel auf Heinrichs Veranlassung, besprachen (Synode von Bourges in Frankreich 1031, Pavia in Italien 1022, Compostella in Spanien 1022, Winchester in England 1032 [zugleich für Dänemark]).

Anmerk. Heinrich II. machte es in Betreff des Bisthums wie Otto I., allein ohne dessen spätere Idee eines weströmischen Kaiserthums wieder aufzunehmen. In einer Beziehung ging er zu weit und handelte auch schwerlich im Sinne des deutschen Clerus, daß er Benedict VIII. bei der Kaiserkrönung Lehnstreue versprach. Doch mochte er es vielleicht als eine bloße Form betrachten, da bei der von ihm befestigten Macht des Kaiserthums dasselbe in der That vom Papstthume nichts zu fürchten hatte.

In Roms Angelegenheiten mischte sich Heinrich nur zweimal, und beide Male vom Papste gerufen, beide Male nur kurz in Italien verweilend, beide Male als Schutzherr, nicht als Unterdrücker des römischen Stuhls, mit dem er

als mit einer gleichberechtigten Macht, deren Selbstständigkeit und Stärke für Europas Wohl unerläßlich war, ehrenvoll unterhandelte. Beide Male mithin im Sinne und mit Bewilligung des deutschen Clerus. Doch ließ er sich die Schutzvoigtei über Rom nicht nehmen; er duldete keine fremde Macht in Italien, weder die einheimischen Fürsten, noch die Griechen. Das war die Politik des deutschen Clerus und der beiden Mönchsorden von Clugny und Camaldoli, mit deren Häuptern, den ehrwürdigen Odilo und Romuald, Heinrich freundschaftlich verkehrte. — Da Heinrich den Kriegerstand so in Anspruch nahm, mußte er ihm auch natürlich einen Preis für seine Thaten zahlen; unter ihm finden wir daher die Erblichkeit auch der kleinern Lehen eingeführt, und die Ritter fangen an sich nach ihren Besitzungen zu nennen. Daß er übrigens eine so bedeutende kriegerische Macht in die Hände der Bischöfe legte, war, abgesehen von dem heilsamen Gegengewichte gegen den rebellischen weltlichen Adel, gewiß kein Unglück, denn sie, die Männer des Friedens und der Ruhe, hielten dadurch die Kaiser von manchem verderblichen Kriege ab.

Da die päpstliche Parthei mit Umgehung ihrer Metropoliten häufig sich nach Rom wandte (nach pseudisidorischen Grundsätzen *), suchte Erzbischof Aribo von Mainz die bedrohte Metropolitangewalt zu sichern. Auf einer Synode von Seligenstadt 1023 setzte er den Beschluß durch, daß kein Cleriker ohne Erlaubniß seines Bischofs nach Rom gehen dürfe; die erste Instanz für jeden Cleriker sei sein Bischof, dann folge die bischöfliche Synode, endlich, als letzte Instanz, die Provinzialsynode unter dem Erzbischofe. Benedict VIII. that den Erzbischof dafür in den Bann; allein auf der Synode zu Mainz 1024 nahmen sämmtliche Metropoliten Deutschlands sich Aribo's an, und in einer Eingabe an den Papst dessen Bann auf sich, wodurch er seine Macht verlor.

Die trefflichen Einrichtungen Heinrichs II. bewährten sich bei der Wahl Conrads des Saliers; der größte Theil der Bischöfe, an ihrer Spitze Aribo von Mainz und die Metropoliten von Salzburg und Magdeburg, wählten ihn und die unbedeutende päpstliche Parthei unter Piligrim von Cöln mußte sich fügen. Keiner der großen weltlichen Vasallen wagte, obwol unwillig, sich gegen den König zu regen, weil das gesammte Bisthum auf seiner Seite stand. Auch Konrad hatte Cleriker zu Rathgebern, mit denen er die Regierungsangelegenheiten insgeheim berieth (Wippo p. 469.); er war arm und ohne Hausmacht; Geld verschaffte er sich häufig durch Simonie, den Adel gewann er durch Bestätigung der Erblichkeit der Lehen. Mit Hülfe des Clerus sprengte Konrad den fürchterlichen Bund, den der Papst gegen ihn in die Waffen gerufen, und hielt 1026 seinen Römerzug. Er befolgte die ältere Praxis, Verwandte auf die bedeutendsten Stühle zu erheben; Erzbischof Bardo von Mainz, Aribo's Nachfolger, war ein Verwandter der Kaiserin. Als aber Konrad Lothringen nicht nur an das Reich, sondern an sein Haus brachte, verlor er das Zutrauen der Geistlichkeit; er mußte das Land mit Hülfe der italienischen Vasallen und der Herzöge erobern, und diesen letzteren Zugeständnisse machen, welche die Reichseinheit bedrohten: Alles Folge davon, daß der Clerus ihn im Stiche ließ.

*) Ueberhaupt finden wir zur Zeit Heinrichs II. mehrere Angriffe, die von Suffraganen auf die Metropolitanhoheit unternommen, und weil sie sich päpstl. Hülfe erfreuen, nur mit Mühe niedergehalten werden.

Unter Heinrich III. geht ein Umschwung vor: er hob die Macht des deutschen Kaiserthums auf die höchste Stufe, als er Ungarn und Böhmen erobert, und das Papstthum von sich abhängig gemacht hatte. Die Bischöfe hielt er unter seiner Hand, indem sie fast alle durch Simonie zu ihren Stühlen gelangt waren, und Heinrich sich an die Reformationsideen der Cluniacenser anschloß, welche die simonistischen Geistlichen zu verdrängen suchten. Durch diese Politik setzte er die meisten Bischöfe in Angst, und zwang sie, seinen Plänen zu dienen. Durch diese staatskluge Benutzung der Gesunkenheit der Kirche und der sich dagegen regenden Opposition machte er Clerus und Papstthum, beide schuldbewußt, zu seinen Werkzeugen; den hohen Vasallenadel gewann er durch Vergünstigungen. Allein sein Werk mußte zerfallen, als in der Kirche selbst die Reformpartei hinlänglich vertreten war, als ein Haupt dieser Richtung Papst wurde. Das Kaiserthum, seiner kräftigsten Stütze, des Bisthums, beraubt, dem Ehrgeize mächtiger Vasallen preisgegeben, mußte fallen (Heinrich IV. gegen Gregor VII.). Denn natürlich gewann durch Heinrichs III. auf den Augenblick berechnete Politik die Cluniacenserpartei selbst an Kraft; sie suchte besonders den Grundsatz durchzuführen, daß der Papst in allen geistlichen Dingen das Oberhaupt des Clerus sei, daß der König sich in das Kirchliche nicht zu mengen habe, und daß folglich die Besetzung der Bisthümer nicht dem Könige zustehen könne, so wenig wie die Absetzung der Bischöfe. Auf der Synode zu Aachen 1046 sprach sich diese Ansicht entschieden aus [Anselm. gesta epp. Leodiens. c. 58 Perz VII, 224.]; ihr Hauptvertreter ist Bischof Wazo von Lüttich. So entspannen sich die Vorbereitungen für den bald ausbrechenden Investiturstreit. Heinrich, vom Clerus verlassen, mußte sich der weltlichen Aristokratie in die Arme werfen, und den Herzögen unverhältnißmäßige Vortheile einräumen. Die Parthei der Cluniacenser war auch stets im Spiele, wenn Fremde gegen das deutsche Reich aufstanden. An der Spitze der kaiserlichen Parthei der Bischöfe stand Adalbert von Bremen, der in Heinrichs Interesse das Papstthum zu schwächen suchte, und einen unabhängigen Patriarchat des Nordens stiften wollte. Heinrich selbst übrigens litt unter den erwähnten Uebelständen nicht; er hielt das Reich mit kraftvoller Hand in Ordnung; das deutsche Reich stand auf der Höhe seiner Macht nach Außen und seiner Blüthe nach Innen; im ganzen Gebiete herrschte Ruhe, Handel und Wissenschaften blühten, die Städte hoben sich und erlangten politische Bedeutung. Leider hing aber das Ganze nicht an wohlgetroffenen Einrichtungen, die eine Dauer verbürgten, sondern an der kraftvollen Person des Monarchen, und darum trug es den Keim seines Zerfalls in sich.

Unter Kaiser Heinrich IV. ist von einer Politik des deutschen Clerus im Großen und Allgemeinen nicht mehr die Rede; viele deutsche Bisthümer sind doppelt besetzt, mit einem kaiserlichen und einem päpstlichen Bischofe. Man unterscheidet 3 Partheien: eine päpstlich-cluniacensische, an ihrer Spitze die Erzbischöfe Gebhard von Salzburg und Altmann von Passau; zu ihr hielt fast die ganze sächsische Geistlichkeit; — eine kaiserliche, an ihrer Spitze Adalbert von Bremen, der seinen alten Plan eines nordischen Patriarchats auch unter Heinrich IV. und mit dessen Hülfe verfolgte, — und eine die älteren politischen Grundsätze festhaltende, die sich sowol den Eroberungs- und Unterjochungsgelüsten des Kaisers, als den das Kaiserthum erniedrigenden Plänen Gregors VII. widersetzte; sie hielt daran fest, daß der Papst unter deutscher Schutzvoigtei stehe und vom Kaiser bestätigt werden müsse; sie erklärte sich gegen Simonie und Priesterehe, aber für Besetzung und Investitur durch den Kaiser. Auf dieser Seite stehen die meisten Metropoliten, namentlich Anno

von Cöln, größtentheils auch Siegfried von Mainz. Anno von Cöln war der letzte kraftvolle Repräsentant der alten bischöflichen Politik; so lange er am Ruder war, finden wir vorzüglich viele Vergabungen von Klöstern an Bischöfe, selbst von reichsfreien Abteien, wahrscheinlich weil er den größtentheils den päpstlichen Plänen huldigenden Mönchsstand durch bischöfliche Aufsicht im Zaume halten wollte. Daher mag es auch wol kommen, daß seiner in der von den Mönchen geschriebenen Geschichte nicht eben ehrenvoll gedacht wird. (Eben dahin gehört Siegfrieds von Mainz langwieriger Streit über den thüringer Zehnten mit den Abteien Fulda und Hersfeld; auch dieser ist von den Mönchen sehr schwarz geschildert.) Ein großer Theil des Clerus verwirft den Cölibat, ein Beweis, daß auch die deutsche Geistlichkeit wünschte, die Lehen erblich zu machen. Doch finden sich keine verheiratheten Bischöfe. Der größte Theil des Clerus half dem Kaiser sowol die rebellischen Herzöge demüthigen, als die vom Papste bestätigten Gegenkaiser besiegen und die Anmaßungen des Papstthums zurückweisen; der größte Theil huldigte dem kaiserlichen Papste gegen Gregor und Urban, doch arbeiteten sie auf Beilegung des Schisma's hin. Eben weil sich der Kaiser mit Sicherheit weder auf die Geistlichkeit noch auf den Adel verlassen konnte, verdankte er seine Rettung meist dem dritten Stande, den Bürgern, den er mit Wohlthaten überhäufte.

Heinrich V. hatte an seinen Bischöfen, außer den entschieden päpstlich gesinnten, treue Helfer gegen das gregorianische System, so wie gegen die Herzöge und die auswärtigen Feinde; er beruhigte das Reich nach Innen und Außen. Als er aber den Papst zu tief demüthigte, und sogar einen Gegenpapst ernannte, wendete sich fast das gesammte Bisthum gegen ihn. Er mußte seinen Gegenpapst aufgeben, und die Investiturverhältnisse ordnen; doch leidet dadurch die kaiserliche Gewalt keinen wesentlichen Eintrag. In Deutschland mußte die Belehnung durch den Kaiser der päpstlichen vorangehen. Heinrich V., sich auf den dritten Stand stützend, suchte die Kirche gänzlich von sich abhängig zu machen, mit den Lehnsgütern derselben schaltete er nach Willkühr, ebenso mit den Bisthümern und Abteien; die Macht der Provinzialsynoden brach er. Daher hielt später die Geistlichkeit größtentheils gegen ihn mit den Fürsten zusammen; an der Spitze der antikaiserlichen Parthei stand der Erzbischof Albert von Mainz, der keine Schritte scheute, dem Kaiser Feinde zu erwecken, obgleich er früher des Kaisers vertrautester Freund war. Nach Abschluß des wormser Concordats finden wir die Geistlichkeit wieder auf Heinrichs Seite. Unter diesem, der in den vielen innern Kriegen eine Masse Reichsgüter verloren hatte, deren Verlust er nicht rückgängig machen konnte, weil mächtige Fürsten sie erobert, finden wir zuerst den Plan, das ganze Reich steuerpflichtig zu machen; doch hinderte der Tod des Kaisers dessen Ausführung. Die Fürsten, welche die päpstliche Forderung, aller Investitur zu entsagen, in einem wesentlichen Rechte kränkte, fingen an, sich als Mittelmacht zwischen Kaiser und Papst zu constituiren; ihnen namentlich ist die endliche Beilegung des Investiturstreites und die Wahrung der Reichsinteressen zuzuschreiben.

**Hohenstaufen.** Die päpstliche Politik wollte das Reich (imperium, zweideutig entweder Kaiserthum oder Reich) als päpstliches beneficium betrachtet wissen (ebenfalls zweideutig: Wohlthat oder Lehn. Cf. Hadrians Brief an Kaiser Friedrich Mansi XXI, 789. Hier ist absichtlich der Lehnsausdruck beneficium conferre gebraucht). Im Vatican hing ein Gemälde, das Kaiser Lothar vorstellt, wie er Innocenz kniend um die Krone bittet; darunter die Verse:

Rex venit ante fores, jurans primum urbis honores,
Post homo (Lehnsmann) fit Papae, sumit quo dante coronam.

Die deutschen Bischöfe wiesen dieses einstimmig zurück; sie erkannten zwar Roms kirchliche Prärogativen an, aber: liberam imperii nostri coronam divino tantum beneficio adscribimus, electionis primam vocem Moguntino archiepiscopo, deinde quod superest, ceteris secundum ordinem principibus recognoscimus. — Non patiemur, non sustinebimus: coronam ante ponemus, quam imperii coronam una nobiscum sic deponi consentiamus (Antwortschreiben der deutschen Bischöfe Mansi XXI, 792.). — Friedrich I. und Heinrich VI. hatten an ihren Bischöfen größtentheils treue Verbündete, und diese verletzten nie ihre Pflicht gegen Kaiser und Reich. Doch widersetzten sie sich mit Erfolg den Plänen Beider, die auf Erneuerung des weströmischen Kaiserthums hindeuteten, so wie zu tiefer Erniedrigung des Papstes, und dem Versuch Heinrichs VI., Deutschland in ein Erbreich zu verwandeln. — Als Innocenz III. sich in die streitige Kaiserwahl mischte, und Otto von Sachsen, der die kaiserlichen Rechte preisgab, mit Uebergehung Philipps von Hohenstaufen, wählte, erließ der größte Theil des deutschen Clerus an ihn ein Schreiben, worin der Papst als Wähler und Richter hinsichtlich der Kaiserkrone verworfen und das Bestätigungsrecht der deutschen Krone in Betreff der Papstwahl festgehalten wurde. Otto mußte auch das Besetzungs- und Belehnungsrecht der Bisthümer fallen lassen (cf. p. 85.); deshalb suchte er die Bischöfe als politischen Stand zu vernichten. Er wollte die Regel geltend machen: his, a quibus ecclesiae sacramenta tractantur, judicium sanguinis agitare non licet, den Bischöfen also die weltliche Gerichtsbarkeit entziehen; die Erzbischöfe nannte er schlechthin Clericos, die Aebte Mönche (Chron. Ursperg. 326. Chron. Erfort. S. Petri ad ann. 1211.). Natürlich zog ihm dies das Mißfallen des Clerus zu; unter seinen Gegnern, die sich auf den Reichstagen zu Nürnberg und Bamberg 1211 für Friedrich II. erklärten, finden sich die meisten deutschen Metropoliten.

Friedrich II. hatte im Anfange an dem Clerus treffliche Verbündete, namentlich als Gregor IX. seinem Legaten, dem Archidiaconus Albert Beham von Passau, Macht ertheilte, selbst Bischöfe und Erzbischöfe zu bannen. Die meisten deutschen Prälaten waren der Ansicht Bischof Konrads von Freisingen: Nullum jus Romano flamini absque consensu pontificum Germaniae esse — suos Romanus sacerdos pascat Italos, nos a Deo constituti canes a nostris ovibus lupos ovina pelle tectos arcebimus. (Aventini Ann. Boj. VII, 4 sqq.) — Als Friedrich aber den Papst Innocenz IV. aufs tiefste gedemüthigt und zur Flucht nach Frankreich genöthigt hatte, fiel er auf die alte Idee, die Kirche ganz zu erniedrigen und dem Kaiser dienstbar zu machen. Er wollte die Bischöfe zu bloßen Geistlichen herabsetzen, und ihnen alle weltlichen Rechte und Besitzungen entziehen*).

*) Daß dieses wirklich Friedrichs Plan war, erhellt aus seinem Schreiben an die Könige von Frankreich und England (Matth. Paris. p. 680): Semper fuit nostrae intentio voluntatis, clericos cujusque ordinis ad hoc inducere, *et maxime maximos*, ut tales perseverarent, quales fuerunt in ecclesia primitiva, Apostolicam vitam ducentes, humilitatem dominicam imitantes. An seinen Schwiegersohn Vatatzes v. Epirus schrieb er: „Glückliches Asien, dessen Beherrscher von den Erfindungen der Geistlichen und Bischöfe Nichts zu besorgen haben. Solche Uebel drücken hauptsächlich nur das Abendland, wo der Sitz der Kirche ist."

Um dies zu erreichen, gewann er die größeren weltlichen Reichsfürsten, jedenfalls durch Concessionen, und diesen wollte er ein Gegengewicht im dritten Stande, den Bürgern, schaffen, die wir um diese Zeit in stetem Kampfe mit ihren Bischöfen finden, von Friedrich unterstützt; den Städten bewilligte dieser die größten Freiheiten. Ja sogar die catharistischen Ketzer, die in vielen, namentlich italienischen, Städten eine bedeutende Macht hatten, und die ersten Anfänge der Bildung des dritten Standes repräsentiren, nahm er in seinen Schutz. Viele Bisthümer ließ er unbesetzt; die Geistlichen und Bischöfe mußten ihm und seinem Sohne den Huldigungseid schwören, und ein Drittheil ihrer Einnahmen an den kaiserlichen Fiscus steuern; die Exemtionen von dem weltlichen Gerichtsstande hörten auf (Petr. de Vin. epp. I, 4, 10.). Kein Wunder, daß die deutschen Bischöfe dem Kaiser untreu wurden, gewiß nicht in Folge des Banns von Lyon, denn sie hatten früher schon gezeigt, daß sie sich aus dem päpstlichen Banne nichts machten (cf. p. 96.)*).

Zu gleicher Zeit strebte der Papst (namentlich Innocenz IV.) ebenfalls, die Macht des landeskirchlichen Clerus zu brechen; den Pfarrern setzte er die Bettelmönche entgegen, die Bischöfe suchte er durch Legaten mit ungemessener Vollmacht zu unterdrücken. Wagte doch Innocenz sogar den Primas der deutschen Kirche, Christian von Mainz, eigenmächtig abzusetzen. Wollten die Bischöfe nicht gänzlich im Papstthum untergehen, so blieb ihnen nichts übrig, als der Versuch, einen unabhängigen deutschen Patriarchat zu stiften. In der That war dies die Idee des Erzbischofs Siegfried von Mainz, ihm, als deutschem Patriarchen, sollte das Reich nebst der Königswahl unterthan sein; auf seinem Grabstein ist er abgebildet, wie er den Königen Heinrich Raspe und Wilhelm von Holland segnend die Krone aufsetzt. Er starb 1249. Die gleiche Idee hatte sein Nachfolger Konrad von Cöln, der zu diesem Zwecke ver-

---

*) Der kirchliche Theil der sicilianischen Gesetzgebung Friedrichs lautet: Ein Ketzer ist ärger, als ein Majestätsverbrecher, und strenger zu bestrafen; doch haben Juden, Saracenen und Griechen freie Religionsübung. — Ein Bischof wird vom Capitel gewählt; der Gewählte darf vor der königlichen Bestätigung nicht geweiht werden, und vor der päpstlichen Bestätigung sich nicht mit Amtshandlungen befassen. — Den Zehnten an die Geistlichkeit zahlen alle Laien, auch alle königlichen Güter; die Bischöfe treten einen Drittheil ihrer Einnahme zur Erhaltung von Kirchen und Capellen ab. — Die Einnahmen des Bisthums werden von 3 tadellosen, zur Kirche gehörigen Männern verwaltet. — Die Geistlichen müssen sich bei Streitigkeiten über Grundbesitz, Erbschaften, Schulden, Besitz, Lehen und Verbrechen vor der weltlichen Obrigkeit stellen; Hochverrath wird an Geistlichen wie an Weltlichen durch das höchste Reichsgericht gestraft; dieses besteht aus den Baronen und der Geistlichkeit unter Vorsitz des Kanzlers. — Die Geistlichkeit hat keine Gerichtsbarkeit über Laien, außer in Ehefällen, und eine Lehnsgerichtsbarkeit über ihre Lehnsmänner, jedoch nicht als Geistlichkeit, und nicht unbedingt unabhängig. — Appellationen nach Rom sind nur in rein geistlichen Angelegenheiten gültig. — Kinder der Geistlichen sind (gegen eine Abgabe) ebenbürtig, doch nicht zu Lehnserbschaften; übrigens haben sie volles Erbrecht. — In Hinsicht auf Grundvermögen und Lehen stehen die Geistlichen den Laien ganz gleich, namentlich hinsichtlich der Steuern und Leistungen. — Kirchen, Klöster, Orden und Cleriker, die nicht zum Reichsdienste verpflichtet sind, dürfen keine Geschenke und Erbschaften antreten. Wird solchen ein Besitz vermacht, so müssen sie denselben binnen Jahresfrist an einen zum Dienst verpflichteten Laien verkaufen, sonst fällt er an den Staatsfiscus.

suchte (gewiß mit Siegfrieds Einwilligung, wenigstens wählten ihn die sämmtlichen Stiftsherrn von Mainz), die beiden Bisthümer, Cöln und Mainz, in seiner Person zu vereinigen. Papst Innocenz IV. hintertrieb dies zwar, doch mußte er ihn zu seinem Legaten in Deutschland ernennen.

Dieselbe Idee beseelte den deutschen Clerus, als er durch die Wahl ausländischer Fürsten in Deutschland die traurige Zeit des Interregnums herbeiführte. Immer mehr werden die Metropoliten zu bloßen Reichsfürsten, die auf Vergrößerung ihrer Herrscherrechte und ihres Gebiets ausgehen; die Bischöfe schrumpfen zu geistlichen Beamten der Herzöge und Grafen zusammen; eine machtlose Vereinzelung tritt ein. Es bereitet sich vor, daß Deutschland ein Erbreich, der Staat in einen Beamtenstaat umgeschaffen wird. Die deutsche Geschichte bietet eine trostlose Reihe innerer Kriege und Intriguen um das Kaiserthum zwischen den Häusern Habsburg, Luxemburg und Baiern dar; die Sorge um das Reich weicht der für eine Hausmacht; die Grenzprovinzen reißen sich los. — Kirchlich gerathen die Bischöfe ohne Rettung unter das Joch des römischen Stuhls, wie schon früher die französische Geistlichkeit. Außer den Erzbischöfen von Mainz, Trier und Cöln, die als Churfürsten eine Rolle fortspielen, sinken die übrigen zu geistlichen Beamten der weltlichen Einzelnstaaten herab; der Metropolitanverband löst sich auf.

**Politik der französischen Bischöfe.** In Frankreich war besonders der Stuhl von Rheims Mittelpunct der kirchlichen Gewalt. Fulco und Heriveus von Rheims hielten allein Karl den Einfältigen aufrecht, und als letzterer ihn verließ, war er auch verloren. Um diesen Stuhl stritten sich daher die kämpfenden Partheien, weshalb er öfter mit 2 Erzbischöfen zugleich besetzt war.

Der alte Stamm der französischen Bischöfe, dessen letzter Repräsentant, aber auch der kraftvollste, Hincmar von Rheims, ist, theilt die Politik des deutschen Clerus, wie sie Hinkmar in seinen berühmten Schreiben an Hadrian (epp. II, 689.) ausspricht: der Papst ist oberste Behörde in Kirchensachen, soweit diese nicht unter die Competenz der Landesmetropoliten fallen, d. h. so weit sie allgemeine Kirchenangelegenheiten sind. (Nur gezwungen durch die schwierigen Umstände seiner Stellung gestand Hinkmar dem Papste die sardicensische Prärogative zu, Appellationen aus allen Diöcesen in allen Angelegenheiten anzunehmen). In weltliche Dinge hat der Papst nichts zu reden; diese sind Sache des Königs. Ebensowenig hat aber der König in geistliche Dinge zu reden, namentlich muß er die Unabhängigkeit des Clerus von weltlichen Gerichten und die Freiheit der canonischen Wahl achten; dagegen leistet ihm der Clerus den Lehnseid (der französische Lehnseid war bei weitem weniger bindend, als der deutsche). Hinkmars Kämpfe mit den Päpsten sind bereits erzählt (cf. p. 37—41.); gleich kräftig wies er die königlichen Uebergriffe in die Kirchenfreiheit zurück. Als Bischof Odo von Beauvais 881 gestorben war, wählten der Clerus und die Gemeine einen gewissen Rodolf; die Bischöfe des Sprengels verwarfen diesen als untüchtig; die Gemeine wählte nun einen gewissen Honoratus; auch diese Wahl stießen die Bischöfe um, wahrscheinlich weil Geldbestechung dabei im Spiele gewesen war. Sie nahmen das durch zweimaligen Mißbrauch verwirkte Wahlrecht der Gemeine für sich in Anspruch; allein Ludwig III. von Neustrien gab den Stuhl seinem Günstlinge Odaker. Gegen diesen, als Vorstellungen fruchtlos blieben, schleuderte Hinkmar mit einer Synode den Bann, und er mußte weichen. Kurz nach dieser ritterlichen That starb Hinkmar 882 und mit ihm der gute Geist des französischen Clerus. (Acten Hincmari opp. II, 188 sqq. 811 sqq.)

Auch rettete Hinkmar durch seine Standhaftigkeit das Reich vor deutscher Eroberung; als Ludwig der Deutsche 858 Karl dem Kahlen Neustrien entreißen wollte, und bereits alle weltliche Vasallen desselben auf seine Seite gezogen hatte, verweigerte ihm Hinkmar mit seinem Clerus auf der Synode zu Thiersy den Vasalleneid, und vereitelte den Anschlag.

Nach Hinkmars Tode verfiel die Metropolitangewalt fast gänzlich; die französischen Bischöfe ließen sich durch das Beispiel des hohen Adels verleiten, mit diesem an der Schwächung und Herabwürdigung des Königthums zu arbeiten. Die gerechte Strafe dafür war, daß sie unter das Joch der kleinen Kronvasallen geriethen, und nie eine selbstständige, mächtige Corporation bildeten, wie der deutsche Clerus; und daß die Könige an ihrer Unterdrückung arbeiteten, und sie sammt den weltlichen Vasallen völlig von sich abhängig machten. Die Folge dieser politischen Unbedeutendheit war es wiederum, daß die Capetinger schon den Bischöfen die Regalien großentheils wieder entzogen; und daß, anstatt daß das Königthum auf das Bisthum sich stützen konnte, dieses sich an das Königthum anlehnen mußte, um einen Schutz gegen die weltlichen Großen und den Papst zu haben. Daher war die Politik der französischen Bischöfe eine vom Hof ihnen dictirte. Sobald das Papstthum unter deutschem Einflusse stand, versuchte es der französische Clerus, sich unabhängig zu machen. Als Otto I. das Papstthum zum Werkzeug deutscher Politik machte (cf. p. 47 sqq.), konnte dies den französischen Königen natürlich nicht gleichgültig sein: auf der Synode zu Rheims, 991, suchte sich die französische Kirche unter Arnulf von Orleans und Gerbert von Rheims, von Rom loszureißen, „weil der Stuhl von Rom von Barbaren (Deutschen) geknechtet sei und von diesen zur Unterjochung fremder Völker gemißbraucht werde." Erst als Rom wieder unabhängig wurde, gelang es, die französischen Bischöfe zum Gehorsam zurückzuführen (cf. p. 49 sq.). — Aehnlich verhielt es sich zur Zeit, als Heinrich III. Beherrscher des päpstlichen Stuhls zu Gunsten deutscher Politik war (cf. p. 55 sqq.). Diesmal brauchten die französischen Bischöfe einen dogmatischen Anlaß, den Abendmahlsstreit Berengars (cf. §. 116.), um gegen Rom und die übrige Kirche Front zu machen. Berengar, anfänglich vom Clerus unterstützt, konnte Rom trotzen; sobald aber Leo IX. wieder unabhängig von Deutschland auftrat, ließen die französischen Bischöfe Berengar fallen. — Als Innocenz IV. die königliche wie geistliche Gewalt sich unterwerfen wollte, ließ Ludwig IX. seine Bischöfe auftreten mit Klagen auf dem Concil von Lyon, und nöthigte den Papst durch diese energische Demonstration, ihm das wichtige Zugeständniß zu machen, daß kein Legat in Frankreich ohne königliche Genehmigung den Bann aussprechen dürfe. Als Bonifacius VIII. gegen König Philipp August stritt, erließ die französische Geistlichkeit, auf Befehl des Königs auf dem Reichstage zu Paris 1302, ein ziemlich demüthiges Schreiben, in welchem sie die Befugniß des Papstes, sich in weltliche Dinge zu mischen, zurückwies. Sie war in diesem Falle genöthigt, gegen ihren natürlichen Verbündeten, den Papst, im Interesse ihres Gegners, der Krone, aufzutreten. Ueberhaupt diente dieselbe bei allen diesen Gelegenheiten nur den königlichen Plänen ohne eigne Bewegungskraft. Ebenso fehlte ihr alle compacte Widerstandsmacht, und sie fiel sammt ihren Freiheiten den Päpsten zum Opfer, wenn die Könige für gut fanden, sie aufzuopfern.

Unter Ludwig IX., der sehr fromm war, hielt es die Geistlichkeit für Zeit, sich eine größere politische Bedeutung zu erwerben, und trug durch den Bischof Guido von Auxerre darauf an, daß mit dem Banne zugleich die Reichsacht und Güterconfiscation eintrete. Allein Ludwig schlug dieses entschieden ab

(Joinville hist. de St. Louis c. 13.). Ueberhaupt ſchlug unter Ludwig und ſeiner Mutter Blanka die Todesſtunde der politiſchen Bedeutung des franzöſiſchen Clerus. Blanka beſchränkte die Rechte deſſelben bedeutend, und ſchaltete in den biſchöflichen Städten nach Gutdünken, indem ſie Beamte ab- und einſetzte mit bewaffneter Hand. Die Concilien von Noyon und Laon 1233 verwahrten ſich dagegen, und belegten die königlichen Truppen mit dem Banne; Gregor IX. nahm ſich der franzöſiſchen Geiſtlichkeit an. Blanka entzog den widerſtrebenden Biſchöfen von Beauvais und Rouen die Lehen; ſie antworteten mit dem Interdicte. Zum Glück ſchloſſen damals die Städte und Barone, deren Rechte Blanka gleichfalls verletzt hatte, Bündniſſe gegen den Hof, und dieſer ſah ſich veranlaßt, den Clerus zu ſchonen; die Päpſte Gregor IX. und Innocenz IV. und der Clerus ſchloſſen für den Hof eine Ligue gegen die Barone, die ihrerſeits ſich 1247 gegen die Geiſtlichkeit verbündeten. Innocenz that die Barone in den Bann, und zog die Einzelnen durch Privilegien von dem Bunde ab. Die Städte und Barone unterlagen aus Mangel an Kraft und Einheit in dieſem Kampfe der Krone gänzlich, die Geiſtlichkeit dagegen gewann vorübergehend an Einfluß. Deshalb erklärte ſie ſich auch, den Erzbiſchof von Paris an der Spitze, gegen Ludwigs Kreuzzug. Als dieſer unglücklich geendet hatte, war das franzöſiſche Volk wüthend, beſonders als der Papſt ſtatt Ludwig zu unterſtützen, einen neuen Kreuzzug gegen Konrad IV. von Deutſchland ausſchrieb. Das Volk beſchloß, daß Jeder, der ſich dieſem anſchließe, ſeine Güter verlieren ſolle. Als die Geiſtlichkeit nichtsdeſtoweniger den Kreuzzug predigte, rottete ſich das gemeine Volk, zu dem ſich bald Vagabunden aller Art und Häretiker geſellten, unter dem Namen Paſtouraux zuſammen, und der Clerus hatte eine blutige Verfolgung zu erleiden, bis die Banden von den königl. Truppen niedergehauen wurden. Ebenſo erklärte ſich die franzöſiſche Geiſtlichkeit gegen Ludwigs zweiten Kreuzzug 1267, indem ſie ſich weigerte, die ihr auferlegten Steuern zu zahlen; diesmal im Intereſſe Clemens IV., der wünſchte, der König möchte Carl von Anjou unterſtützen. Sobald Ludwig die ſouveraine Feudalität geſtürzt und das Königthum mächtig gemacht, ging er daran, die Geiſtlichkeit zu beſchränken, indem er das mit Legiſten beſetzte Parlament einrichtete, und den hohen Clerus durch den appel comme d'abus dieſem unterwarf (cf. p. 118.). Außer den Kämpfen mit dem Parlamente hatte der Clerus noch einen zweiten mit der von Louis protegirten Univerſität von Paris zu beſtehen, welche ſich das ausſchließliche Recht des öffentlichen Unterrichts anmaßte. Die Geiſtlichkeit ließ durch die Dominicaner (die von ihrem Hauptſitze zum heil. Jacob von Galizien Jacobiner genannt wurden) ſogenannte écoles indépendantes errichten, welche die Univerſität zu hindern ſich beſtrebte*).

Auf der andern Seite aber ſicherte Ludwig die Freiheit der gallicaniſchen Kirche den Päpſten gegenüber, nämlich das Recht des Patronats und das Recht freier Wahl für die Cathedralkirchen. Päpſtliche Abgaben ſollten nur mit Bewilligung des Königs erhoben werden. (Pragmatiſche Sanction, publicirt während der päpſtlichen Sedisvacanz 1269.)

*) Eine merkwürdige Aehnlichkeit hat damit der Streit des franzöſiſchen Clerus gegen die Univerſität für die Freiheit des Unterrichts in unſerer Zeit. Wie wenig bewährt ſich das Urtheil, das der tüchtige Hiſtoriker Sismondi (hist. des Français tom. VIII. p. 28.) bei Erzählung dieſes Streites ausſprach: Toute la France était troublée par cette querelle, qui fut poussée jusqu' à la plus extrême violence. Aujourd'hui il serait difficile de réveiller our elle aucun interêt.

**Politik des englischen Clerus.** Auch die Stellung des englischen Clerus wurde nie eine politisch so bedeutende, wie die des deutschen, obwol die geordnete Metropolitanverfassung unter den Stühlen Canterbury und York eine bessere Haltung zu versprechen schien. Allein theils benutzten die Päpste sehr schlau die geistliche Eifersucht der beiden Metropoliten, theils versank unter der Cäsareopapie zum Theil roher Fürsten und den Verwüstungen der Dänen die englische Kirche immer mehr. — Da faßte Dunstan, Erzbischof von Canterbury, den Plan, den englischen Clerus zu einer bedeutenden kirchlich-wissenschaftlichen und politischen Stellung zu erheben, und setzte ihn mit bewundernswerther Kraft und Energie ins Werk. Er hatte seine Reorganisationsgrundsätze im Cluniacenserkloster Fleury eingesogen, und suchte diesen gemäß die englische Geistlichkeit zu einer im Dienste des Papstthums die Wohlfahrt unabhängiger christlicher Staaten fördernden Institution zu machen. Zu diesem Zwecke führte er neben strenger Sittlichkeit und Wissenschaftlichkeit den Cölibat unerbittlich durch; die stolzen, übermächtigen Vasallen demüthigte er und gab, indem er 973 Eadgar zum engl. Kaiser salbte, und damit die Heptarchie vernichtete, dem Reiche Einheit. In der That war, so lange Dunstan waltete, England im Innern blühend, nach Außen mächtig; er legte auch den Grund zu der englischen Seemacht. Doch trifft ihn der Vorwurf, zu seinen Planen nicht immer die reinsten, oft sehr gewaltsame Mittel angewendet zu haben; von hierarchischem Hochmuthe ist er nicht frei zu sprechen. Er starb 988; mit seinem Tode zerfiel seine Schöpfung. England gerieth in die Gewalt der Dänen, der Clerus nahm nie wieder eine politisch bedeutende Stellung der Krone und der Reichsbaronie gegenüber ein. Nur zuweilen ragen tüchtige Persönlichkeiten hervor und greifen in den Gang der Geschichte ein.

Gleich nach der Eroberung 1070 besetzte Wilhelm der Eroberer alle höhern geistlichen Stellen und selbst die niedern Grade nach und nach mit normännischen Clerikern. Sie brachten viel Sinn für Wissenschaft und Kunst mit, und es entstand ein rühmlicher Wettstreit zwischen dem englischen und normännischen Clerus. Papst Alexander half selbst durch 3 Legaten zu dieser Umgestaltung der Kirche, die ihm Gelegenheit gab, mehre seinem Interesse ergebene Männer auf Englands Bischofsstühle zu bringen. Der bedeutendste war Lanfranc, der 1070 Erzbischof von Canterbury wurde. Wilhelm trennte auch die bischöfliche und feudale Jurisdiction: bisher hatten die Bischöfe in den Grafschaftsgerichten (hundreds) gesessen, und in diesen auch geistliche Sachen gerichtet, und in weltlichen mitgesprochen. Die Maßregel ging wol eher von den Baronen aus, die die geistlichen Beisitzer los zu sein wünschten, weil sie sich ihrer feudalen Willkühr widersetzten, als von den Bischöfen, welche Unabhängigkeit vom Staate suchten. Uebrigens erhielten die Gerichte Befehl, den geistlichen Urtheilen mit obrigkeitlicher Macht Folge zu erzwingen. Die Beschlüsse der Provinzial- und Nationalsynoden unterlagen dem königl. Placet; der Clerus durfte eine Excommunication gegen die königl. Vasallen nur mit königl. Bewilligung aussprechen. Lanfranc ward bei seiner Reformation, namentlich der Einführung des Cölibats, vom Könige unterstützt.

Die Kämpfe des englischen Clerus, namentlich des Erzbischofs Anselm von Canterbury, gegen die Hab- und Herrschsucht des tyrannischen Wilhelm Rufus und seines Sohnes Heinrichs I. Beauclerc, in Betreff der Kirchengüter und der Investitur sind bereits erzählt (cf. p. 75 sq.). Trotz des bei seiner Thronbesteigung geleisteten Versprechens (cf. p. 175.) behandelte Heinrich den Clerus ganz eben so, wie Wilhelm Rufus, und erpreßte von ihm viel Geld. Er setzte Geldstrafen auf die Verheirathung der Priester, nachdem An-

selm auf der Synode von Westminster 1101 die Beschlüsse Lanfrancs wiederholt hatte. Deshalb unterstützte er dessen Reformbestrebungen, indem er zu gleicher Zeit für Geld die Erlaubniß ertheilte, die kirchlichen canones zu übertreten. Die ganze Geistlichkeit, namentlich die niedere, kam fast an den Bettelstab, und erntete für alle Petitionen und Remonstrationen nur Hohn.

In einen ernsten Kampf mit dem Papste gerieth Heinrich hinsichtlich der Stellung der Metropole Canterbury und der Zulassung päpstlicher Legaten im Königreiche. Heinrich behauptete, der Erzbischof von Canterbury sei zugleich stehender Legat für England; außerordentliche Legaten seien nur auf ausdrücklichen Befehl des Königs zu senden. Paschalis II. sandte 1116 einen Legaten; sogleich versammelte sich die englische Geistlichkeit, und Ralf von Canterbury ging selbst nach Rom, wo er die Prärogative seines Stuhls verfocht, aber ohne genügendes Resultat. Erst von Calixt II. erhielt Heinrich die Bestätigung dieses Vorrechts für Canterbury, als er 1120 mit ihm zu Gisors persönlich zusammen kam. Dennoch erschien bald darauf ein päpstlicher Legat, Peter, 1122, der König bewog ihn aber durch Geschenke, bald wieder zu gehen; ein zweiter, Johannes von Crema, Legat Honorius II., erlangte erst nach langen Verhandlungen die Erlaubniß, nach England zu kommen, wo er eine Synode hielt. Bei der streitigen Papstwahl zwischen Anaclet und Innocenz war der engl. Clerus für ersteren, Heinrich, durch Bernhard von Clairvaux gewonnen, für Innocenz, mit dem er 1130 in Chartres eine Zusammenkunft hatte, wo er von dem bedrängten Papste die längst gewünschte Bestätigung des Rechts von Canterbury, stehende Legatur für England zu sein, erhielt.

Mit Hülfe des Clerus riß nach Heinrichs Tode 1135 Stephan, Carl von Boulogne, die Krone an sich; Innocenz II. bestätigte seine Herrschaft, und ernannte seinen Bruder Heinrich, Bischof von Wincheſter, zum päpstlichen Legaten. Als aber Stephan 1139 mehre Prälaten gefänglich einzog, und auf Bitten der Synode von Wincheſter nicht freigab, rief der Clerus Mathilde, Heinrichs I. Tochter, herbei; Stephan ward geschlagen und gefangen gesetzt; sein eigner Bruder, der Legat, verrieth ihn 1141 und wurde dafür Mathildens erster Rath. Bald darauf beleidigte die Königin den Legaten; er zettelte eine Verschwörung an, Mathilde ward vertrieben, Stephan befreit und König; eine Synode von Westminster erkannte ihn gegen das Versprechen, die Freiheiten der Kirche zu achten, an. In dem darauf folgenden Bürgerkriege hielt der Clerus treu zu Stephan. Heinrich von Wincheſter aber bediente sich seiner Legatenmacht äußerst willkührlich, und ging darauf aus, Wincheſter zur zweiten Metropole, unabhängig von Canterbury, zu machen; Theobald von Canterbury mußte des Widerstands, den er dem Legaten leistete, wegen ins Exil, belegte aber von Frankreich aus England mit dem Interdicte, und unterstützte Prinz Heinrich, Mathildens Sohn, als dieser 1149 Stephan angriff und besiegte. Stephan starb 1154. Heinrich II. Plantagenet bestieg mit Theobalds Hülfe den Thron; Heinrich von Wincheſter floh nach Clugny. Theobald war Heinrichs erster Rath; auf sein Betreiben erkannte der König 1159 Alexander III. an und verwarf Victor IV. Als Theobald 1161 starb, ernannte der König seinen Kanzler, Thomas Becket, zum Erzbischofe, und ließ ihn, der noch nicht Priester war, weihen.

Der Clerus, namentlich ernstere Bischöfe, wie z. B. Gilbert Foliot von Hereford, beseufzten die Wahl; denn Becket war ein ganz weltlich gesinnter Mann, und offenbar des Königs Absicht, mit seiner Hülfe die Geistlichkeit zu beschränken. Allein Becket änderte als Erzbischof sein Leben gänzlich, und vertrat mit aller Kraft die Privilegien seines Standes, worüber er die Gunst

des Königs einbüßte. Er gerieth bald in Conflict mit Heinrich, weil er die zu seinem Erzbisthume gehörigen Ländereien, die der König für seinen Schatz verwalten ließ, zurückforderte, eine strenge Reformation des Hofclerus einleitete, und sich gegen die Einforderung der sogenannten Dänensteuer (danegelt) von der Geistlichkeit, als eine unnöthig gewordene Auflage, erklärte. Allein der wahre Kampf entbrannte, als Heinrich die geistlichen Privilegien verletzte, und, wol nicht ohne Grund, verlangte, daß Cleriker, wenn sie Criminalverbrecher seien, den weltlichen Gerichten nach ihrer Degradation von den geistlichen Weihen überliefert würden. Der Clerus erklärte sich gegen diese „doppelte Strafe," der König forderte von ihm nun die Erklärung: daß sie die „alten Sitten (ancient customs) des Königreichs" befolgen wollten, ohne diese näher zu bestimmen; und berief 1164 ein Concil nach Clarendon, wo er mit Gewalt Becket und die Bischöfe nöthigte, die sogenannten Constitutionen von Clarendon zu unterschreiben, nämlich 1) die Aufsicht über jedes vacante Bisthum (oder Abtei) königl. Stiftung hat der König; die Einkünfte während der Vacanz fallen in den königl. Schatz; die neue Wahl geschieht durch die Canoniker des Stifts mit königl. Bewilligung. 2) Jeder Proceß, civil- oder criminalrechtlich, bei welchem eine Parthei dem Clerus angehört, kommt zuerst vor die königl. Gerichte, und diese entscheiden, ob er vor das kirchliche oder das weltliche Forum gehöre. Im erstern Falle ist ein königl. Commissär gegenwärtig, und wenn der Angeklagte für schuldig befunden wird, verliert er seine clerikalischen Privilegien. 3) Kein königl. Beamter darf ohne königl. Bewilligung excommunicirt werden. 4) Kein Cleriker Englands darf ohne königl. Bewilligung über die See appelliren; die Instanzenreihe geht vom Archidiaconus an den Bischof, von diesem an den Erzbischof, von diesem kommt die Sache an den König, und nur mit dessen ausdrücklicher Bewilligung nach Rom. Bald bereute Becket seine Unterschrift und ließ sich von Alexander III. seines Eides entbinden, worauf er dieselbe zurücknahm. Heinrich verklagte ihn hierauf vor einer Synode von Northampton wegen Verachtung königl. Majestät, und forderte eine große Geldsumme unter allerlei Vorwänden von ihm. Becket appellirte an den Papst, und als sich auch der Clerus aus Furcht vor dem Könige, und weil er die Appellation nicht billigte, gegen ihn wandte, floh er nach Frankreich und excommunicirte 1166 seine Feinde. Alexander verdammte die Beschlüsse von Clarendon; der König antwortete darauf durch Vertreibung aller Freunde Beckets, und dadurch, daß er mit dem Gegenpapste Kaiser Friedrichs II. auf dem Reichstage von Würzburg in Unterhandlung trat; bald aber gab er diese Idee auf, und ermächtigte seine Bischöfe, mit Umgehung des Erzbischofs, an Alexander direct zu appelliren, was dieser auch begreiflicher Weise annahm; auf alle Art suchte der König den Papst von Becket abzuziehen, allein ohne Erfolg; Unterhandlungen mit dem Erzbischofe führten zu keinem Resultate. Endlich 1169, als Alexander mit dem Interdicte drohte, der König von Frankreich (gewiß im geheimen Bunde mit Becket) mit Krieg, versöhnte sich Heinrich mit Becket, und versprach, der Kirche von Canterbury ihre Besitzungen, dem Clerus seine Privilegien zurückzugeben. Becket kehrte nach Canterbury zurück, war aber unedel und unklug genug, seine Gegner, unter diesen die Bischöfe von London, Salisbury und York und mehre vornehme Barone, zu excommuniciren. Kurz nach der Promulgation des Bannes wurde er den 29. Dec. 1169 von vier Rittern ermordet. Ob der König daran Theil hatte, ist ungewiß, aber unwahrscheinlich; der Papst benutzte den Fall, Heinrich zu demüthigen, was ihm auch mit Hülfe der bearbeiteten öffentlichen Meinung gelang (cf. §. 99. p. 83.). — Becket war ein Mann von außerordentlichem Ta-

lente, aber von Herrschsucht und Ehrgeiz ist er nicht frei zu sprechen; in seinen Handlungen war er rasch und unbesonnen.

Ueber die Streitigkeiten König Johanns mit Innocenz III. cf. §. 99. p. 89. Unter Gregor IX. und Innocenz IV. wurde der englische Clerus unbarmherzig gebrandschatzt. Jährlich kamen päpstliche Forderungen, bald ward ein Zwanzigstheil, bald ein Zehntheil, ja sogar ein Fünftheil der Einnahme verlangt unter dem Vorwande eines Kreuzzuges, eigentlich um es gegen die Hohenstaufen zu verwenden. Die englische Geistlichkeit erklärte endlich, sie sei müde, Geld gegen einen katholischen Fürsten zu geben, jede Kirche habe ihr Erbtheil und Rom so wenig in England Forderungen zu stellen, als England in Rom. So lange der König und die Barone dem Clerus halfen, gaben die Päpste gute Versprechungen (cf. §. 100. p. 97 sq.), allein sie ließen ihn im Stiche, und er mußte zuletzt die ungeheure Summe von 11,000 Mark zahlen. Ein zweiter Controverspunct betraf die Besetzung englischer Pfründen durch die Päpste mit italienischen Clerikern; auch hier erreichte der Clerus auf seine Klagen nur Versprechungen der Päpste, die nie gehalten wurden (cf. §. 100. p. 97 sq.). Namentlich seit Innocenz IV. den König durch das Anerbieten, dem Prinzen Edmund die sicilische Krone zu geben, gewann, mußte 1256, trotz aller Remonstration, der Clerus wieder den Beutel ziehen. Daher war es kein Wunder, daß er sich an dem Aufstande des Earls von Leicester seit 1261 thätig betheiligte und den aufständischen Baronen den Zehnten bewilligte. Mit päpstlicher Hülfe ward der Aufstand bewältigt, 1167 (cf. §. 100. p. 99 sq.). Doch nahm sich der Papst des Clerus an, und sein Legat, Ottoboni, erließ 1167 auf dem Concil zu London mehre wohlthätige Gesetze zur Sicherung des geistlichen Eigenthums. Leicester berief während seines Aufstandes das erste Parlament, 1265, auf welchem er der höhern wie der niedern Geistlichkeit eine bedeutende Stimme einräumte. Später behielten die Könige diese Einrichtung bei, allein weil der niedere Clerus meist nur einberufen ward, um Geld zu bewilligen, ließ er dieses kostbare Vorrecht fallen, und seine Berufung wurde zur bloßen Form (cf. §. 100. p. 119.).

Einer der tüchtigsten englischen Cleriker war Robert Großeteste oder Grosthead, Bischof von Lincoln, strenger Vertreter der Episcopalgewalt. Den Widerstand seiner Geistlichen und Mönche gegen seine seelsorgerliche Thätigkeit bändigte er durch Berufung der Dominicaner und Franziskaner in seine Diöcese. Dem Papste gegenüber weihte er keinen Fremden zu einer Pfründe, weshalb er mit Innocenz IV. mehre Male in Kampf gerieth. Der Papst mußte seinen unbeugsamen Character ehren und ihm weichen. Auch war er nicht dahin zu bringen, in seiner Diöcese sogenannte Pluralities, d. h. Häufung der Pfründen in einer Person, zuzugeben, oder unrechtmäßig ausgeschriebene Abgaben einsammeln zu lassen, dem Könige wie dem Papste gegenüber.

**Politik des italienischen Clerus.** Die italienischen Bischöfe wechselten in ihrer Politik zwischen Papst und Kaiser; die deutschen Kaiser suchten durch große Begabungen den Clerus auf ihre Seite zu ziehen, und deutsche Cleriker auf italienische Stühle zu bringen. Die Patriarchen von Mailand und Aquileja finden wir zuweilen bemüht, ein von Rom unabhängiges norditalienisches Patriarchat zu gründen, namentlich den Erzbischof Heribert von Mailand (cf. p. 55.); meist stehen sie auf kaiserlicher Seite, so wie auch der Erzbischof von Ravenna. In den Städten Italiens regte sich sehr bald ein Streben nach bürgerlicher Freiheit, großentheils (wie in Deutschland; cf. p. 124.) durch die Bischöfe selbst hervorgerufen und genährt. Zum Theil gehen die Bischöfe darauf ein; einzelne lassen sich sogar selbst in die Bürgerschaft

aufnehmen zum Schutz gegen den benachbarten Adel; größtentheils aber stehen dieselben, meist selbst aus dem hohen Adel, auf Seiten der aristocratischen Parthei und streben, die geistliche und bürgerliche Gewalt in ihrer Hand zu vereinigen; so finden wir Beispiele, daß die Bischöfe zugleich Podesten waren. Größtentheils aber wissen die Bürger ihnen ein Recht nach dem andern zu entwinden, und da die Bischöfe Italiens, mit Ausnahme einiger Metropoliten, nie eine politisch bedeutende Stellung einnehmen, so sinken sie bald zu völliger Unbedeutendheit herab; wozu noch die Zerrissenheit Italiens kam, das nie eine Einheit bildete, die allein einen mächtigen Clerus hätte schaffen können. Die eigentlichen, das Schicksal Italiens entscheidenden, Mächte sind der Adel und das Bürgerthum. Häufig finden wir, daß der Bischof seine Stadt mit dem Banne und die Stadt ihn mit der Acht belegt. Fast alle Geistliche müssen aber zuletzt so viel nachgeben, daß sie sich vor bürgerlichen Gerichten stellten und der allgemeinen Besteuerung unterlagen.

## §. 104.

## Weltlicher Besitz der Geistlichkeit; Lehns- und Rechtsverhältniß; Wahl; Organisation innerhalb der Diöcesen.

### A. Weltlicher Besitz der Geistlichkeit.

Die Staatsgewalt seit der Karolingerzeit, eingedenk ihrer Pflichten, als höchster Episcopat der Kirche, und aus den bekannten politischen Gründen, suchte mit den Bischöfen vereint dem Clerus eine würdige Existenz zu verschaffen. Freiwillige Schenkungen trugen allerdings zum Reichthume der Kirchen bei, aber sie waren nur zufällig und fielen mehr dem geachteten Mönchsstande zu; auch führten sie oft zu ungeistlicher Erbschleicherei. Beschäftigung mit ungeistlichem Berufe war den Geistlichen als störend untersagt; folglich mußte die Staatsgewalt für ein gewisses Einkommen des Clerus sorgen. Die Einnahmen desselben bestanden, nachdem Alles geordnet war, besonders 1) aus den Gütern der Kirche und deren Einkommen; 2) aus den kirchlichen Steuern, namentlich dem Zehnten; 3) aus den Stol- und Opfergebühren; 4) aus Geschenken und Vermächtnissen.

1) Güter der Kirche. Schon die Karolinger setzten fest, daß jede Kirche ein Grundeigenthum (mansus) haben solle (Capit. 816, c. 13.); dieses mehrte sich sehr schnell, theils durch Vermächtnisse und Geschenke, theils durch Ankauf, namentlich weil die Regel galt, die Kirche könne wol erwerben, aber nie veräußern; wäre diesen Erwerbungen durch die Staatsgesetze nicht ein Ziel gesteckt worden, die Kirche hätte bald alles in ihren Besitz (in die sogenannte todte Hand, weil die Kirchengüter nicht steuerten) gebracht. Besonders in der Zeit der Kreuzzüge ist ein bedeutendes Wachsthum der Kirchengüter wahrzunehmen, zum Theil erklärlich aus der religiösen Bewegung der Zeit überhaupt; zum Theil, weil viele der das Kreuz nehmenden Adligen ihre Güter an die Kirche, die im Besitz der Baarsummen war, entweder verkauften, oder, ohne sie einlösen zu können, versetzten. Die Synode von Aachen 817 setzte Unverletzlichkeit der Kirchengüter fest. Diese Kirchengüter wurden größtentheils vom Clerus selbst oder wenigstens unter seiner Aufsicht verwaltet; doch wurden sie auch verpachtet, und namentlich gegen einen Erbzins Laien zu Lehn gegeben, die dafür die Lehns- (namentlich Kriegs-) Dienste für die Kirche zu übernehmen hatten; auch wol zuweilen verpfändet. Im Allgemeinen aber war man

gegen jede Veräußerung, und für eigne Verwaltung (cf. Greg. IX. decret. 3, 20, 2.) schon deshalb, weil die ritterlichen Vasallen der Bisthümer ihre Lehen bald erblich zu machen suchten, und damit auch durchdrangen; am frühesten in Frankreich, am spätesten in Deutschland. König Konrad I. erklärte endlich alle Lehen für erblich, doch hatte schon früher der Lehnsadel der Bischöfe diesen zum Trotz häufig seine Lehen behauptet. Dagegen mußte es sich die Kirche gefallen lassen, daß die Fürsten (schon die Karolinger) zu polit. Zwecken unbeschränkt über die Kirchengüter verfugten, und eine Menge derselben tapferen Kriegern zu Lehen gaben, die dann Abbacomites hießen, und der Kirche ein Lehnsgeld entrichteten (Capit. 743. c. 2. [Baluz. I, 149.] 823, c. 8. [ib. 635.]). Viele Freie, denen die weltliche Lehnsherrschaft drückend war, nahmen ihre Güter von der Kirche gegen einen Lehnszins zu Lehen. Der große Gütererwerb der Geistlichkeit, die noch dazu auf Steuerfreiheit Anspruch machte, setzte den Staat in Angst; die Fürsten verboten den Uebergang der Güter in die todte Hand; Kaiser Heinrich von Constantinopel 1208, Alphons III. von Portugal, Kaiser Friedrich II., König Philipp le Bel von Frankreich und viele Stadtrechte. König Hugo von Cypern hatte sogar die Idee, seine Geistlichkeit zu besolden; allein Honorius III. sandte ihm unter dieser Bedingung keine Geistlichen und verlangte Dotirung mit Gütern (Diomedis cronica di Cypro c. 10. Mscpt. in der vatican. Bibliothek nach Raumer Geschichte der Hohenstaufen VI, p. 14.).

2) Kirchliche Steuern, Zehnten. Man verstand darunter theils den zehnten Theil aller Erzeugnisse des Landbaues (Prädialzehnten), theils den zehnten Theils des Verdienstes von allen Gewerben (Personalzehnten); Karl der Große setzte diese Einnahme für den Clerus fest (Capit. 797, c. 7. 791, c. 16. 794, c. 23.). Anfangs wurde die Einrichtung sehr ungünstig aufgenommen und schlecht bezahlt. Im 12. und 13. Jahrhundert galt der Zehnte allgemein als göttliche Ordnung; daraus folgte, daß von ihm kein kaiserlicher Freibrief freimachen konnte, und daß er an Laien weder erblich noch als Lehen überlassen werden durfte (Greg. IX. decret. 3, 30, 15. Innoc. III. epp. I, 564.). Die Geistlichkeit verlangte sowol Prädial- als Personalzehnten, allgemein zugestanden war aber nur der erste (cf. Innoc. III. epp. I, 1.). Dagegen setzte die Kirche durch, daß der Zehnte nicht vom reinen Gewinn, sondern von dem Gesammtertrage entrichtet ward. Auch Juden und Saracenen mußten den Zehnten entrichten; auch die Mönche drangen mit dem Verlangen nach Zehntfreiheit (nach dem Grundsatze: Clericus clericum non decimat) nicht durch. In den meisten Gegenden mußten sich die Laien in Zehntsachen den geistlichen Gerichten unterwerfen.

3) Opfer und Stolgebühren. In der Regel sollten die Geistlichen alle Amtshandlungen umsonst verrichten, doch durften sie freie Gaben nehmen und für solche Handlungen Gebühren fordern, die nicht schlechthin zur Amtspflicht gehörten (z. B. Seelenmessen); endlich sollten Stolgebühren erhoben werden, wenn die Einkünfte der Pfarrei nicht ausreichten (Innoc. III. epp. I, 220.). Kirchliche Steuern von Laien wurden nur zu bestimmten Zwecken erhoben, z. B. Kreuzfahrten, Ketzervertilgung u. s. w.

4) Geschenke und Vermächtnisse. Sie wurden meist durch die kirchliche Lehre von der Verdienstlichkeit guter Werke hervorgerufen, und mit der Formel gemacht: Zum Heile meiner Seele, oder der Seelen meiner Vorfahren u. s. w. Hieher gehört auch, daß die Könige, um an den Clerikern eine Stütze gegen die weltlichen Großen zu haben, ihnen einzelne landesherr-

liche Rechte überließen, z. B. Münz- und Zollrecht, Gerichtsbarkeit u. s. w., ja, besonders seit Otto I., ganze Länderdistricte mit diesen Rechten. So entstand unter den Karolingern der Kirchenstaat; am meisten übten es die sächsischen und salischen Kaiser. Die Capetingerdynastie in Frankreich hob diese Regalien wieder auf. — Dazu kam als Erwerbsquelle des Clerus noch die Bestimmung, daß ein Cleriker testamentarisch nur über das verfügen durfte, was er vor seiner Erhebung besessen hatte; starb ein Geistlicher ohne Testament, war die Kirche die nächste Erbin. — Im Anfange führte der Bischof die Hauptkasse, mußte aber nach und nach den einzelnen Chorherrn und Pfarrern ihre Einnahmen selbst einzucassiren nachlassen. — Für die Güter der Geistlichkeit wurde ein eigner Verwalter eingesetzt, der Kastenvoigt (Vicedominus), und ein *advocatus* oder *defensor ecclesiae*, meist aus dem mächtigen Adel, um die Kirche rechtlich zu vertreten und gegen Angriffe zu schützen. Diesem wurde eine Vergütigung gezahlt und er hatte in den von ihm beschützten Kirchen gewisse Rechte; daher die Voigteien über Kirchen, namentlich reiche, sehr gesucht waren, und oft zu Erpressungen benutzt wurden. Die Klagen über Druck von Seiten der Voigte bei den Kaisern sind sehr häufig; mächtige Bischöfe, die sich selbst beschützen konnten, lehnten allen solchen Schutz ab, oder suchten sich wenigstens die Wahl des Advocatus und beliebige Verabschiedung desselben frei zu halten.

### B. Lehns- und Rechtsverhältniß der Geistlichkeit.

1) Lehnsverhältniß; für die Begabung mit Grundbesitz geriethen die Cleriker in Lehnsabhängigkeit. Nach dem Zerfallen des großen carolingischen Reichs, während des 9. Jahrhunderts, bildete sich das Lehnswesen vollständig aus; die Schwachen begaben sich gegen gewisse Leistungen in den Schutz des Stärkeren (senior); Karl der Kahle mußte auf dem Reichstage zu Mersen 847 dieses Recht seinen Unterthanen gewähren (Baluz. II, 44.). Auch die Kirche gerieth in diesen Lehnsverband hinein; die Bischöfe, als hoher Reichsadel, konnten natürlich nur Lehnsleute des Königs werden. Zu den Lehnspflichten rechnete man überhaupt Stellung von Soldaten, Erscheinen am Hofe, Verpflegung des Hofes und Uebernahme von Aemtern und Gesandtschaften; sie hingen ab von dem Lehnsgute (feudum, beneficium); jeder Besitzer eines Freiguts (Odals, daher Odalinge, Adelige) war zur Heerfolge verpflichtet; solche hießen daher Leute (liuti, vasalli, homines) des Königs. Als feudum betrachtete man auch den Grundbesitz der Kirche; der Eigner des Bodens war der König, er verlieh denselben an den geistlichen Adel, der ihm dafür Lehnsdienste leistete. Die Kirche hatte von diesen Gütern nur den usus fructus ohne Eigenthums- und Erbrecht; durch den Tod des jedesmaligen Bischofs oder Abtes fiel das feudum an den König zurück, und mußte seinem Nachfolger aufs Neue verliehen werden; dies hieß die Belehnung (investitura). Als Sinnbild derselben findet sich schon im 6. Jahrhundert der Ring (annulus), als Zeichen unauflöslicher Verbindung mit dem Lehnsherrn, im 9. fügte man den Hirtenstab (baculus pastoralis) hinzu, als Zeichen des geistlichen Amtes (Mansi XIV, 987.); dabei leisteten die Investirten dem Könige den Lehnseid (hominium, jusjurandum hominii). Man unterschied dabei sehr richtig: der König belehnte nicht mit dem geistlichen Amte, sondern nur mit dem weltlichen Besitze der Kirche; auf Verweigerung oder Bruch des Lehnseides drohten die Fürsten (wie es scheint mit anerkanntem Rechte) mit Einziehung der Ländereien und Beschränkung der Bischöfe aufs Pfarramt (Hincmari ep. ad Hadr. II. opp. II, p. 697.). Die Investitur war also dem Begriffe nach nur con-

firmatio electionis (der canonisch erfolgten Wahl) concessione jurium saecularium. Der Modus war folgender: Meist nach einer geheimen Besprechung, worin man sich über die Bedingungen einigte, belehnten die Kaiser die Bischöfe mit dem Ringe; dann folgte die feierliche Wahl des vom Könige Belehnten durch den Clerus, und darauf erhielt er vom Könige den Hirtenstab (so im 11. Jahrh. Dietmari Chron. VI, 44.). Den Hirtenstab mußten die Capitularen nach eingetretener Vacanz alsbald an den Hof einsenden (Vita Udalrici c. 28. Perz IV, 415; V. Heriberti c. 4. ib. 743.). Damit durch den Lehnsverband die geistliche Würde nicht leide, schied man scharf zwischen dem geistlichen und weltlichen Charakter der Cleriker; in erster Beziehung stehen sie über, in letzterer unter dem Könige (Hincmari ep. ad Lud. Hl. [opp. II, 198.] Synode von Fimes c. 1. [Mansi XVII, 538.], von Trosley c. 1. [ib. VIII. 198.]). Diese Ansicht war die herrschende; nur einige Eiferer läugneten, daß der Begriff eines Feudums auf das Kirchengut anwendbar sei: was der Kirche geschenkt sei, sei Gott geschenkt, und dieses wieder einzuziehen von Seiten des Fürsten ein sacrilegium. Ein Bischof, der gewissermaßen Himmel und Erde als gottgeweihte Person verbinde, dürfe keinem weltlichen Herrscher einen Vasalleneid leisten (cf. Hincmari opp. II, p. 140. 191.). — Karl der Große entband die Bischöfe vom persönlichen Kriegsdienste (Capit. 769. Baluz. I, 189.); später jedoch hörte diese Immunität auf, und nur einzelne Bisthümer und Abteien wurden ausnahmsweise davon befreit. Die französischen Bischöfe zahlten statt persönlicher Heeresfolge im 9. Jahrh. eine Steuer zur Anwerbung von Soldaten. Außerdem leisteten die freien Bisthümer noch eine zwar nicht bestimmte oder regelmäßig sich wiederholende Abgabe unter dem Namen des jährlichen Geschenkes zur Landesvertheidigung (Hincmari ann. ad ann. 864.). In Frankreich und Italien erhoben sich, als einzelne Bischöfe geharnischt in das Feld zogen, als namentlich Grenzbischöfe gegen die Normannen und Slaven sich der Vertheidigung unterzogen, heftige Stimmen dagegen, die solchen nicht einmal den Namen Bischöfe geben wollten, z. B. Damiani von Ostia (epp. 4, 9.), Fulbert von Chartres und Ratherius von Verona (de contemtu cann. 1, 8.). In Deutschland dagegen war persönlicher Kriegsdienst der Bischöfe etwas Gewöhnliches; viele, z. B. Christian von Mainz, zeichneten sich als Kronfeldherren aus. Die geistlichen Vasallen mußten hier eine bedeutende Kriegsmacht stellen, und wurden daher von den Kaisern angehalten, ja öfter gezwungen, möglichst viele Grundstücke an wehrhafte Lehnsleute zu vergeben.

Von ihrem Lehnsrechte leiteten die Landesherren auch das *jus regaliae* ab, d. h. das Recht, von erledigten Stellen bis zu deren Wiederbesetzung die Einkünfte zu beziehen, wie von jedem andern Lehnsgute; und das *jus spolii* oder *exuviarum*, das Recht der Beschlagnahme des beweglichen Nachlasses der Bischöfe und Aebte für den königlichen Fiscus. Beide hatten viele Uebelstände; meist fand der Nachfolger den bischöflichen Schatz vollkommen leer, und mußte die Unterthanen mit Steuern drücken, und die Fürsten ließen die Stellen so lange als möglich unbesetzt und sogen während der Vacanz die geistlichen Güter aus. In Deutschland gelang die Beseitigung; Otto IV. und Friedrich II. (1220) traten das jus spolii an die Prälaten und Capitel ab; in England und Frankreich dauerte es, trotz aller Remonstrationen, fort. — Ueberhaupt trotz vielfacher Versuche, trotz des im Ganzen siegreichen Kampfes der geistlichen mit der weltlichen Macht, konnte sich der Clerus nie ganz von der Lehnspflicht befreien; nach wie vor blieben der Lehnseid, die Steuern und die Gerichtsbarkeit des Lehnsherrn in Lehnssachen.

Schon unter den Karolingern kam die Sitte auf, bei Regierungswechseln

oder andern günstigen Gelegenheiten die Willkühr der Herrscher durch besondere Verträge zu beschränken, welche die ständischen Rechte der Vasallen, geistlichen wie weltlichen, feststellten und vor der Huldigung beschworen werden mußten (cf. Hincmari ep. ad Car. Calv. opp. II, p. 316. Mansi XVI, 755.).

2) Rechtsverhältniß der Geistlichen. Eine genaue und bestimmte Abgrenzung hinsichtlich des Antheils des Staates und der Hierarchie an dem Kirchenregimente fand in dieser Zeit noch nicht statt, lag auch weder im römischen noch im germanischen Rechte. Geistliches und Weltliches erschien als eng verschmolzen, Staat und Kirche erkannten an, daß eins das andere nicht entbehren könne, und jedes ein nothwendiges Complement des andern sei (Concil. Troslei. 909. Mansi XVIII, 267.). Der Landesherr hatte als summus episcopus die Oberleitung auch der Kirche (die Formel im Codex Carolinus 1, praef. nobis ecclesia ad regendum commissa. Baluz. I, 657.); als solcher übte er das Recht der allgemeinen obersten, Kirche und Staat gleich betreffenden, Gesetzgebung in seinen Capitularien; Synoden wurden durch königliche missi überwacht und ihre Beschlüsse erst durch das placitum regium gültig; die bedeutenderen Processe mußten ihm vorgelegt werden, und seine Entscheidung war auch im Kirchlichen letzte Instanz. Die Könige verfuhren darin ziemlich eigenmächtig: bald urtheilten sie über Bischöfe und Aebte allein, bald mit Zuziehung von Synoden; vor ihren missis mußten sich auch die höchsten Cleriker stellen; Processe über Kirchengüter entschied die Staatsregierung. Die Sachlage änderte sich factisch etwas, als Rom, nachdem es sich aus seiner Schmach erhoben, bedeutender in allen Angelegenheiten mitzusprechen anfing, und Rechte erwarb, deren Anerkennung freilich immer schwankend blieb. Die bessern Fürsten gestatteten aber dem Clerus, namentlich den Metropoliten, großen Einfluß auf die Rechtsverwaltung, und unterstützten ihn, wenn er seine Landes- und Diöcesanrechte gegen päpstliche Eingriffe wahrte (Glaber Radulph. 2, 4. Chron. Ursperg. ad ann. 1052.).

Dieser Einfluß des Clerus auf das Rechtswesen war theils ein negativer, theils ein positiver. **Negativ** insofern derselbe viele Immunitäten (exemtiones, privilegia) genoß. Verjährung trat gegen die Kirche in gewissen Dingen gar nicht, in andern erst nach längerer Zeit ein, und mußte viel strenger bewiesen werden, als bei weltlichen Besitzungen (Gregor. IX. decret. 2, 26.). — Die Geistlichkeit machte Ansprüche auf unbedingte Freiheit von allen weltlichen Gerichten, konnte sie aber nicht erlangen; der niedere Clerus war ganz an das Gericht seiner Bischöfe gewiesen, und alle Geistlichen in Civilsachen von weltlichen Gerichten emancipirt (Capit. Francof. 794. c. 28.); zwischen Laien und Geistlichen fand ein gemischtes Gericht statt, nämlich das des Bischofs und Comes. In Criminalsachen (culpa) erlangten sie hie und da Freiheit von weltlichen Gerichten, aber der Staat zog diese Gerichtsbarkeit bald wieder an sich, und im Allgemeinen galt die Regel, daß in solchen sie sich vor weltlichen Tribunalen zu stellen hätten, oder daß dem Könige und seinen missis wenigstens das letzte Urtheil blieb (Capit. Aquisgran. 789, c. 37. — Lex Lombard. Lothar. Imp. II, 45, 2. — Capit. Caroli Calvi 869. c. 7.). Die Gelindigkeit der geistlichen Gerichte gegen geistliche Verbrecher war Schuld, daß der Staat die Criminalgerichtspflege wieder an sich zog, und die bürgerlichen und geistlichen Gerichte überwachte und schärfte (so Heinrich II. für England zu Clarendon 1164 [cf. p. 139.], Philipp August für Frankreich 1219, Friedrich II. für Sicilien 1231 [cf. p. 133.]). Verfiel ein Geistlicher in Criminalstrafe, so mußte er erst seines geistlichen Charakters beraubt und den weltlichen Gerichten übergeben werden. Auch war es den weltl.

Gerichten in gewissen Fällen gestattet, Geistliche zu verhaften, sie mußten aber den kirchl. Obern davon Anzeige machen (Innoc. III. epp. VI, 82.). Da sich Geistliche in Hoffnung mildern Urtheils oft freiwillig weltlichen Gerichten unterwarfen, verbot ihnen Innocenz III. dieses Aufgeben ihrer Prärogativen bei Strafe (epp. I, 72. VII, 111. 113.) Außerdem blieben die Geistlichen den Lehnsgerichten unterworfen. — Ebenso machte der Clerus Ansprüche auf unbedingte Steuerfreiheit, setzte sie aber nicht durch; nur das Stiftungsvermögen sollte steuerfrei sei, persönliche Steuern mußten gezahlt werden, namentlich Lehnssteuern. Da die Geistlichen aber oft willkürlich besteuert wurden, so setzte das ökumenische Lateranconcil 1179 unter Alexander III. fest: nur im Fall allgemeinen Bedürfnisses und nach eigner Bewilligung dürfe eine solche eintreten; die letzte Entscheidung solle der Papst haben (cf. Concil. lat. IV. 1215. — Gregor IX. Reg. VII, 161. 162. — Honor. III. Reg. V, 301. 304.). Im griechischen Reiche war die Geistlichkeit gesetzlich steuerfrei, mußte aber ebenso viel, wo nicht mehr zahlen, als die abendländische.

**Positiv** war der Einfluß des Clerus auf das Rechtswesen vornehmlich durch seine eigene Gerichtsbarkeit: schon früher übten sie eine Art schiedsrichterlicher Gerichtsbarkeit, die Karl der Große für einzelne Fälle in eine Zwangsgerichtsbarkeit verwandelte (Capit. Car. M. VI, c. 366., wenn anders das Gesetz ächt ist). Karl selbst hielt Uebergriffe energisch nieder, unter seinen Nachfolgern aber war der Einfluß der Bischöfe größer; sie setzten sogar Könige ab. Im 12. Jahrhundert war heftiger Streit, wie weit die geistliche Gerichtsbarkeit sich erstrecke; die päpstliche Parthei (Conc. lat. II. c. 20. 1139.) forderte für alle Fälle geistliche Gerichte nach folgendem Grundsatze: Vor das päpstliche Gericht gehören zunächst alle Streitsachen, die religiöse Beziehung haben und wobei Eide geschworen werden, sodann alle Sachen gemischter Art, endlich alle Ungerechtigkeiten, weil die Kirche die Pflicht hat, alle Sünden zu hindern und zu strafen. Diese Grundsätze macht besonders Innocenz III. geltend, nur den Blutbann läßt er den weltlichen Gerichten, quia ecclesia non sitit sanguinem. Allein die Laien ließen sich dies nicht gutwillig gefallen; häufig zogen sie von einem geistlichen Gerichte Verurtheilte nochmals zur Untersuchung, fügten zur Kirchenbuße weltliche Strafe, oder verweigerten die festgesetzte Strafe, und verlangten, daß selbst der Spruch eines geistlichen Gerichts über Geistliche einer Controle des weltlichen Gerichts unterliege, weil Niemand in eigener Sache Kläger und Richter zugleich sein könne. Eine lange Reihe von Conflicten zwischen geistlichen und weltlichen Gerichten zieht sich durch die ganze Periode. Das Meiste gewannen die geistlichen Gerichte durch die Gelindigkeit der kirchlichen Strafen (Folter und Blutbann wurden gänzlich verworfen) und dadurch, daß sie Allen, selbst Leibeignen, die die weltliche Macht für rechtlos erklärte, Recht sprachen, und keine Sporteln nahmen. Daher wendeten die Laien sich gern an geistliche Gerichte; Ludwig IX. mußte seinen Unterthanen verbieten, in weltlichen Dingen von geistlichen Gerichten Recht zu nehmen. — Das Lateranconcil 1215 gebietet angemessene Besetzung der geistlichen Gerichte; Gregor IX. verbietet den Geistlichen als Anwalt weltlicher Personen aufzutreten (decret. 3, 50.). Die Stufen der Appellation sollen von dem Pfarrer an den Bischof, von diesem an den Erzbischof, von diesem an den Papst gehen (Innoc. III. epp. I, 191. X, 93.). Daß Appellationen nach Rom in allen Fällen galten, führte zu vielen Uebelständen, z. B. erfolgten sie häufig, um sich schneller Schuldzahlung zu entziehen; die päpstlichen Gerichte wurden mit Bagatellklagen überhäuft (Innoc. III. epp. append. I, 21. — Greg. IX. decret. 2, 28, 2. — Bernard. Claraev. ep. 178 de consid. 3, 2.). Weltliche

wie geistliche Machthaber schritten daher oft gewaltsam gegen solche Appellationen ein (Honor. III. Reg. VI, 245.), doch behielten die Päpste in solchen Fällen meist Recht. Alexander III. fand sich bewogen, auf dem Lateranconcil 1179 zunächst eine Frist für Appellationen festzustellen und zu bestimmen, daß der dolos oder fälschlich Appellirende seinem Widerpart Schadenersatz zu zahlen habe. Auch Innocenz III. milderte den Appellationsunfug (cf. Epp. I, 108. 240. 242. II, 13. V, 23. 24. 32—34. 91. III, 4. 21. 30. VI, 16. X, 44. 53.). —

Die Disciplinargerichtsbarkeit übten die Bischöfe fortwährend auf den Sendgerichten aus. — Ferner griffen die Geistlichen, und zuweilen recht wohlthätig, durch ihre Stellung als Reichsstände, in die weltliche Gesetzgebung ein. Besonders traten sie mit geistlichen Waffen solchen Ungerechtigkeiten Mächtiger entgegen, an die sich die weltliche Gesetzgebung nicht wagte; wir haben durch Synoden Gesetze gegen Seeräuberei (Conc. lat. III. c. 24.), Strandrecht (ib. Conc. lat. II, 1151. [Bullar. Rom. I, 33.]), Raub und Brandstiftung, Wucher, Falschmünzerei, Turniere, ungerechte Steuern ꝛc. — Schädliche Gebräuche, die der Clerus nicht abschaffen konnte, nahm er wenigstens unter seine Aufsicht, z. B. die Ordalien oder Gottesurtheile, die sich aus den heidnischen Zeiten in die christlichen hinübergepflanzt hatten, auf den Glauben hin, daß Gott den Unschuldigen schütze. Noch Karl der Große nahm sie in seine Gesetzgebung auf (Capit. 794. 803. 809.) als Rechtsmittel. Viele Stimmen aber sprachen dagegen, z. B. Agobard von Lyon, der ein eigenes Werk für eine vernünftige Rechtspraxis schrieb. Ludwig der Fromme untersagte einzelne Arten (Capit. Wormat. 829. 2, 12.), ebenso Papst Stephan V. 888, und das Concil von Valence 855. Andere, selbst Geistliche, sprachen dafür, z. B. Hincmar von Rheims (aus politischen Gründen in den lotharingischen Ehestreitigkeiten). Papst Eugen II. ordnete sogar ein Ordale an, und ebenso das Concil zu Tribur 895. c. 21. 22; und zu Worms 868. c. 15. (Mansi XV, 872.). Da die Kirche einsah, daß sie mit dem Verbote nicht durchdrang, beaufsichtigte sie die Ordalien, und machte sie zu einem religiösen Acte; doch mißbilligte sie dieselben stets, so noch Innocenz III. epp. II, 46. XIV, 138*).

Cf. F. Mayer, Geschichte der Ordalien. Jena, 1795. Zwicker über das Ordale. Gött. 1818.

Ein großes Verdienst erwarb sich ferner die Kirche durch Einführung des Gottesfriedens (treuga, treva Dei), um das Faustrecht abzuschaffen; schon ein Concil von Limoges 994 versuchte es vergebens; König Robert von Burgund hielt 1016 ein Concil zu Orleans de pace componenda. Im Jahr 1031, als nach langer Hungersnoth eine reiche Ernte eintrat und die Gemüther empfänglich waren, forderten die Bischöfe von Aquitanien und Burgund

*) Die bekanntesten Ordalien sind für Laien das des kalten Wassers (Untersinken galt für Beweis der Unschuld); des heißen Wassers und des glühenden Eisens (war die Brandwunde in einer gewissen Zeit nicht geheilt, so galt es für Beweis der Schuld), das des Zweikampfs; für Cleriker das Ordale des Abendmahls (er genoß das Abendmahl mit dem bestimmten Bewußtsein, es sich zum Gerichte zu genießen). Gesetzliche Bestimmungen über Abhaltung des Ordale in Aethelstani reg. Angl. constitt. v. 928. c. 5. (Mansi XVIII, p. 353) und Ordo diffusior probandi homines suspectos etc. (Pez thes. anecd. II, 2. Gerbert. Monumm. vel. liturg. Alemann. II, 553.).

das Volk auf, einen allgemeinen Friedensbund zu schließen, und bedrohten die Widerspenstigen mit dem Banne. Die Sache zerschlug sich aber nach augenblicklicher Rührung bald wieder. Dagegen gelang es den aquitanischen Bischöfen 1041 den Gottesfrieden zu Stande zu bringen*), d. h. ein allgemein anerkanntes Edict zu erlassen, wodurch sich Jeder verpflichtete, in jeder Woche von Mittwoch Abend bis Montag früh zum Andenken an die Leiden des Erlösers Niemanden gerichtlich zu belangen oder bewaffnet anzugreifen, desgleichen in der Zeit von Advent bis Epiphanias, in der Quinquagesima bis Pfingsten, die die wichtigsten Fest- und Fasttage umfaßt (natürlich bezieht es sich nur auf Privatfehden, nicht auf Reichskriege). Immerwährenden Gottesfrieden genießen alle Kirchen, Klöster, Kirchhöfe, die Dorfstellen, Mühlen, königlichen Straßen, Geistlichen, Pilger, Kaufleute, Juden, Ackersleute und Frauen. Der Beginn des Friedens ward durch Glockengeläute bezeichnet; wo ein Friedensbrecher sich aufhält, darf kein Geistlicher, bei Strafe der Absetzung, fungiren; in befriedeten Zeiten darf Niemand Waffen tragen (Perz IV, 54. 60.). Von Aquitanien ging der Gottesfriede auch auf andere Länder über; mehrere Concilien bestätigten ihn, z. B. zu Tulujes bei Perpignan 1045, zu Perpignan 1047. Letzteres setzte ihn aber schon von Sonnabend 9 Uhr bis Montag 1 Uhr fest; ebenso das Concil von Narbonne 1054.

Auch der Leibeignen nahm sich die Geistlichkeit thätig an; eigentliche Sclaverei war in Deutschland nicht zu finden, die Leibeignen mußten wenigstens Eigenthums-, Erb- und Familienrecht haben. Jeder konnte Zutritt zum Clerus und zum Mönchsstande erhalten. Benedict von Aniane gab alle Leibeigene, die seiner Congregation geschenkt wurden, frei (V. Bened. auct. Ardone §. 14. Mabillon IV, 189.). Kirchen und Klöster behandelten ihre Untergebenen und Lehnsleute meist billiger als der Adel, daher, namentlich in Zeiten der Unsicherheit, selbst Freie und Edle sich und ihre Güter in den Lehnsschutz eines Bisthums oder Klosters begaben. Die Formel: se suamque libertatem tradere oder offerre, delegare ad altare, sponte etc. findet sich in den Urkunden des Mittelalters sehr häufig. Sogar gegen die Leibeigenschaft erklärte sich die kirchliche Gesetzgebung des Mittelalters, z. B. der Sachsenspiegel 3, 42, 6: die Leibeigenschaft hat ihren Anfang in ungerechter Gewalt, die in ungerechte Gewohnheit übergegangen ist, und die man nun für Recht ausgiebt. Ein Concil zu Trier 1225 (Harzheim III, 299.) verbietet, die Bauern an Sonn- und Festtagen zur Frohnarbeit zu ziehen. Gregor IX. verbot dem deutschen Adel die Mißhandlung der slavischen Einwohner in den eroberten Ländern (Reg. XI, 337.). — Die höheren Cleriker, namentlich die Päpste, nahmen sich auch der arg gedrückten Juden an, namentlich Innocenz III.

---

*) Dem Gelingen dieser Maßregel, wie ihr selbst, lag wol auch ein polit. Motiv zu Grunde. Der deutsche König Konrad hatte eine große Parthei in Burgund für sich, die hauptsächlich darauf sich stützte, daß die schrecklich zerrissenen Zustände des Landes das Regiment einer kräftigen Hand nöthig machten. Der größte Theil des burgundischen Clerus war gegen Konrad, und wollte seiner Parthei durch Einführung des Gottesfriedens einen Hauptgrund entwinden. Die deutschgesinnten Bischöfe, wie Gerhard von Cambray, traten deshalb der treuga Dei nicht bei, und blieben der Politik des deutschen Clerus auch insofern treu, als sie die Einführung des Gottesfriedens von Seiten der Bischöfe für einen Eingriff in die Rechte der Krone erklärten. (Balderici Chron. 3, 27.)

### C. Wahl der Geistlichkeit.

Die canonische Wahl stand gesetzlich fest (Synode von Aachen 817); sie erfolgte durch Clerus und Gemeinde. Allein in vielen Fällen kümmerten sich die Fürsten nicht darum, weil eine irrige Deutung der Investitur sie zu manchen Uebergriffen verleitete. Die Carolinger behielten sich ausdrücklich die Bestätigung vor; die spätern Fürsten drangen darauf, daß der von ihnen Empfohlene gewählt werde, und stießen im Gegenfalle die Wahl um. Daß nur der König dem Cleriker ein Bisthum übertragen könne, stand in späterer Zeit als Regel fest (Joh. X. ep. Mansi XVIII, 520.). Der Papst hatte in der Regel keine Stimme; nur dann wurde er befragt, wenn wegen canonischer Hindernisse ein Zweifel eintrat. Einzelne Bisthümer sicherten sich das Recht freier Wahl durch besondere Verträge; auch Synoden eiferten dafür, z. B. zu Valence 855; doch durfte die Ordination erst nach der Bestätigung eintreten. Die ursprüngliche Form war, daß die Gemeine den Fürsten bat, eine Wahl anstellen zu dürfen, und die fürstliche Formel lautete: petitam electionem concedere; die Formel blieb, in der That aber war die Wahl in der Hand der Fürsten, die oft, ohne Clerus und Volk zu fragen, willkührlich Leute aus ihrem Gefolge ernannten, besonders in Frankreich und Italien; die französischen Könige ließen sich das Recht, Bischöfe zu wählen, selbst von Päpsten bestätigen, so Pipin von Zacharias, der es ihm freilich nur „mit Rücksicht auf die schlimme Zeit" einräumte (Serv. Lupi epp. 79. 81.). Darüber geriethen tüchtige Cleriker mit den Königen oft in Streit, wie Hincmar mit Ludwig III. (cf. p. 134.). Am liebsten gaben die franz. Könige die erledigten Stühle an ihre Hofgeistlichen, mit Berufung auf ihr Lehnsrecht; da kamen freilich oft schlechte Subjecte zu geistlichen Würden, und die Mittel, dazu zu gelangen, waren oft sehr ungerecht, besonders im 10. Jahrh., als der päpstl. Stuhl selbst mit dem Abschaume der Menschheit besetzt war. Simonie wurde in Frankreich vom Könige wie von den großen Vasallen ungescheut getrieben, noch schamloser von den zahlreichen adligen Tyrannen Italiens; Bisthümer wurden als Wittthum vermacht, Kinder zu Bischöfen gesalbt u. s. w. (cf. Atto v. Vercelli de pressuris ecclesiasticis libr. II.). Die Bischöfe, die ihre Stellen theuer erkauft hatten, verkauften nun ihrerseits wieder die niederen. Man beschönigte diese Simonie damit, das Geld werde nur für die Güter und Einkünfte gegeben, die geistliche Weihe werde umsonst ertheilt. Einige Stimmen, wie in Frankreich Abt Wilhelm von Dijon, in Italien Cardinal Humbert, konnten dem Unwesen nicht steuern.

In Deutschland war das Recht der Kaiser, die Bisthümer zu besetzen, unbestritten; die Herzöge hatten dasselbe nicht. Die deutschen Kaiser beschäftigten in ihrer Kapelle meist eine Anzahl tüchtiger Cleriker (Kapellane) mit politischen Arbeiten, und solchen verliehen sie dann die bedeutendsten Stühle, daher die hohe politische Bildung des deutschen Clerus. Die kaiserl. Willkühr war jedoch beschränkt durch den trefflichen Corporationsgeist des Clerus, der sich der Wahl schlechter Subjekte fast stets mit Glück widersetzte, und namentlich darauf sah, daß keine Ausländer berufen wurden; wir finden deutsche Cleriker auf italienischen und französischen Stühlen, höchst selten aber Fremde in Deutschland. Simonie kam auch in Deutschland vor, namentlich wenn die Kaiser in Geldnoth waren; zuweilen wurden auch reiche Cleriker eingesetzt, namentlich wenn ein Stuhl herabgekommen war, mit der Bedingung, ihre Güter dem Bisthume zu vermachen. Im Allgemeinen hielt man darauf, daß die Bischöfe dem adeligen Stande angehörten und ehelich geboren waren; ja man

betrachtete es sogar als eine Art Nothwendigkeit, doch finden sich auch, namentlich in Deutschland, viele Beispiele, daß tüchtige Cleriker aus den niedrigsten Ständen zu den höchsten Würden emporstiegen (z. B. Willigis von Mainz). — Der Mangel an ehelicher Geburt wurde von den Päpsten zuweilen übersehen (Innoc. III. epp. VIII, 137. 185.). Die besseren Päpste hielten auf unterrichtete keusche Leute (Matth. Paris. Chron. p. 190. Innoc. III. epp. III, 26. X, 39. Innoc. IV. Reg. I, 53.) Auch widersprachen sie dem Grundsatze, in jedem Lande nur eingeborne Geistliche anzustellen, als einem engherzigen (Honor. III. Reg. V, 33. Innoc. III. epp. XII, 24.) und mißbilligten den Grundsatz, den Bischof nur aus der Mitte des Capitels zu wählen; ausdrücklich verwarf diesen auch die Synode von Paris 1212. Ueberhaupt hielten die Päpste den christl. democratischen Grundsatz aufrecht, daß niedrige Geburt von kirchlichen Würden nicht ausschließe, schon weil sie von niedrig Gebornen eher Gehorsam erwarteten, als von mächtigen Adeligen (cf. Clem. IV. ep. ad reg. Hung. (1266) bei Hurter Innoc. III. III, 236.).

Im 12. Jahrhundert ging mit der Wahl eine Veränderung vor; in Frankreich bestand dem Scheine nach die canonische Wahl fort, Volk und Geistliche wählten, der König bestätigte, dann sollte der Papst weihen; seit Ende des 12. Jahrhunderts verlieren die Fürsten immer mehr Macht; ihr Ernennungsrecht schrumpft zu einem jus primarum precum, einem Vorschlagsrechte, zusammen; die Chorherren gewinnen den Haupteinfluß auf die Wahl. Auch in Deutschland treten die Chorherren in den Vordergrund, neben ihnen gewinnen auch die Ministerialen des Bisthums einigen Einfluß auf die Wahl; anerkannt aber ist nur das Recht der Canonici; Gregor IX. verbot geradezu Wahl durch Laien (decret. I, 6, 2.); ebenso das Laterancancil 1215, c. 24., nur die Capitel sollten wählen. — Diese ließen sich fast überall durch Familienrücksichten oder Bestechung leiten; es ward Regel, daß nur ein Adliger ein Bisthum und eine Präbende erhalten konnte, und die Stifter und Capitel wurden Versorgungsanstalten für die jüngern Söhne des Adels. Den zum Bischofe Gewählten sollte der Erzbischof prüfen und bestätigen; schon das Lateranconcil 1080 sagt: der Metropolit oder der Papst; allmählig aber ward die päpstliche Bestätigung Regel, und von der Weihe geschieden; auch die weltliche Macht ließ sich das Prüfungsrecht nie ganz entreißen. In Italien war es um diese Zeit fast allgemeine Sitte, daß der Clerus und die weltliche Obrigkeit Wähler ernannten, die mit den Stiftsherren gemeinschaftlich den Bischof wählten, der dann vom Volk und der Geistlichkeit bestätigt ward. Personen, die geistliche Mängel hatten (z. B. Uneheliche, solche, die das canonische Alter nicht hatten u. s. w.), konnten nicht sogleich gewählt, sondern nur erbeten werden; diese Bitte (postulatio) mußte mindestens von einem Drittheile der Stiftsherren ausgehen, und konnte nicht zurückgezogen werden (Gregor IX. decret. 1, 5, 3. 4.). Diese Bestimmungen unterlagen natürlich vielfachem Streite, denn gutwillig ließen sich die Laien nicht ausschließen, und oft blutige Kämpfe zwischen ihnen und den Stiftsherren waren nichts Seltenes. Im Orient war die Praxis, daß die Bischöfe der Provinz drei Candidaten zu einem Bisthume vorschlugen, aus denen der Metropolit einen wählte und bestätigte. Der Patriarch wurde aus drei von den versammelten Bischöfen Vorgeschlagenen vom Kaiser gewählt. Natürlich fielen hier noch mehr, als im Occident, bei Patriarchen-, Metropoliten- und Bischofswahlen die ärgsten Willkührlichkeiten von Seiten der Patriarchen wie der Kaiser vor.

Außer dem fürstlichen Rechte kam das Patronatsrecht in Betracht. Einzelne Große errichteten auf ihren Gütern Kirchen und stellten die Geistlichen

derselben an; sie verjagten auch dieselben nach Belieben. Die Synode von Aachen 817 verordnete deshalb: Ohne Erlaubniß und Mitwirkung des Bischofs dürfe kein Laie einen Pfarrer ein- oder absetzen. Der Patron soll dem Bischofe den Candidaten vorschlagen, der Bischof ihn prüfen und weihen; nach diesem Acte darf er nicht verjagt werden. Jeder Pfarrei soll ein Bauerngut (mansus) abgabenfrei zugewiesen werden; ein Geistlicher hat von seiner Pfarrei keine andern als die kirchlichen Abgaben zu zahlen (keine Lehnsabgaben an den Patron). Ebenso die Synode von Paris 826 (Mansi XIV.). Bisthümer durften nur mit kaiserlicher und päpstlicher Erlaubniß und unter Voraussetzung hinlänglicher Dotirung gestiftet werden; der Gründer genoß das Recht der ersten Besetzung (Innoc. III. epp. I, 153.).

Was die Versetzung eines Geistlichen anbelangt, so betrachtete man die Verbindung mit seiner Gemeine als eine Ehe, die nur der Papst lösen könne; ohne Anfrage bei diesem durfte kein Bischof eine höhere Würde annehmen (Greg. IX. decret. I, 5, 6. VII, 2. 3. IX, 1. 4. — Innoc. III. epp. V, 14. VII, 20. 99. 203. X, 209. XI, 173. XV, 159.). — Der Absetzung eines Bischofs wegen Verbrechens ging gewöhnlich eine freundliche Mahnung vorher, sein Amt freiwillig niederzulegen, ehe man einschritt (Innoc. III. epp. XIV, 32.). Kein Abdankender durfte sich Einnahmen vorbehalten, damit das Kirchenvermögen nicht verringert ward, doch finden sich Ausnahmen (Greg. IX. Reg. VI, 65.).

D. Organisation des Clerus innerhalb der Diöcesen.

Die Metropoliten hielten natürlich darauf, daß ihre Suffragane ihnen unterworfen waren und ihr Urtheil respectirten; die Rechte des Metropoliten entwickelte Hincmar von Rheims in seinem Streite mit Hincmar von Laon (cf. p. 40 sq.) folgendermaßen: Er hat das Recht, Synoden zu berufen, zu denen sich die Suffragane stellen müssen; ein verklagter Suffragan erscheint zunächst vor seinem Metropoliten, der dessen Richter erwählt, oder die von ihm gewählten bestätigt. Ferner wählt er die Bischöfe seiner Provinz; eine ohne ihn vorgenommene Weihe hat keine Geltung; beim Tode des Suffragans ernennt der Metropolit den Verweser, schreibt die neue Wahl aus, prüft und bestätigt den Gewählten. Von der Entscheidung des Bischofs gilt die Appellation an den Metropoliten; vor ihn gehören alle gemeinsamen Angelegenheiten; er bestraft in eigener Machtvollkommenheit die Suffragane. Ohne seine Erlaubniß darf ein Suffragan sich weder nach Rom wenden, noch nach Rom reisen; mit derselben kann er sich zur erneuten Untersuchung Richter von Rom erbitten. Der Suffragan muß alle Beschlüsse seines Metropoliten unterschreiben (wenn sie nichts gegen den Glauben enthalten), und darf ohne Erlaubniß desselben kein Kirchengut veräußern. — Wir haben gesehen, wie es der päpstlich-isidorischen Parthei gelang, in Frankreich diese Metropolitangewalt zu brechen; die Idee dieser Parthei war, alle Bischöfe ohne Mittelgewalt unmittelbar unter Rom zu stellen*). Ein Theil derselben scheint sogar den abentheuerlichen Plan gehabt

*) Wo Rom das Metropolitansystem nicht zu stürzen vermochte, wie in Deutschland, schmälerte es dasselbe wenigstens gern, und nahm neu gegründete Bisthümer unmittelbar unter seinen Schutz, ohne sie einem erzbischöflichen Sprengel einzufügen (so geschah es mit dem von Heinrich II. gestifteten Bisthume Bamberg und mit dem 1140 gegründeten Wolkin). Auch kleinere Stiftungen machte man gern unter päpstlicher Autorität, und ließ sie der bischöflichen Aufsicht entnehmen. (Innoc. III. epp. VIII, 21.)

zu haben, die so unabhängig gemachten Bisthümer als geistliche, vom Papste zu ertheilende, Lehen, mittelst Abschaffung des Cölibats, erblich zu machen.

Wie die Bischöfe den Metropoliten gegenüber, so rang der niedere Clerus den Bischöfen gegenüber nach größerer Unabhängigkeit, und erlangte sie auch durch Festsetzung des Einkommens (cf. p. 143.), das früher von der Willkühr des Bischofs abhing. Gewöhnlich griffen bei doppelten Bischofswahlen oder in Zeiten der Gefahr die Bischöfe nach diesem Mittel, den Clerus durch Verwilligungen zu gewinnen, namentlich die Domcapitel. Erzbischof Günther von Cöln bewilligte, um an seinem Clerus eine Stütze gegen den Papst zu haben (cf. p. 35 sqq.), 864 demselben das Recht freier Verfügung über einen bedeutenden Theil des Kirchenvermögens; König Lothar bestätigte dies 866. Erzbischof Willibert von Cöln, ebenfalls unter schwierigen Verhältnissen zu seiner Würde erhoben, ließ dieses Recht 873 feierlich auf einer Synode zu Cöln bestätigen. Die Bestimmungen lauteten: Von dem Gesammtvermögen der Kirche wird für die Canoniker so viel ausgeschieden, als zu ihrem Unterhalte nöthig ist; sie haben das Recht über die Wahl neuer Mitglieder und den diesen zukommenden Theil ohne Einwilligung des Bischofs frei zu entscheiden. Der Bischof kann kein Kirchengut ohne Einwilligung des Clerus an Andere vergeben; sein Eigenthum (natürlich nicht seine Pfründe) kann jeder Canoniker frei verschenken und vermachen (sonst fiel es an den Stuhl, cf. p. 143.), ohne daß der Bischof dagegen Einrede erheben darf (Acta Conc. Colon. Mansi XVII, p. 275 sqq.). — Im Laufe des 10. Jahrhunderts kam es fast in allen deutschen Bisthümern zu ähnlichen Verträgen, auch in Italien drang die Einrichtung durch (Syn. Rom. 826. 853. Mansi XIV, XVIII.). Nur die Kaiser setzten sich zuweilen über diese Bestimmungen hinweg und belehnten mit Kirchengütern. Das bischöfliche Recht des Beichthörens ward durch die Privilegien der Bettelmönche sehr beschränkt (Innoc. III. epp. II, 49.).

Das Beispiel der weltlichen Lehenträger der Bischöfe, die ihre Lehen erblich machten (cf. p. 142.), mußte auch auf die Cleriker wirken. Auch sie versuchten sich zu verehelichen und ihre Pfründen zu vererben, und es gelang ihnen auch hie und da (so erbte Papst Johann XIII. von seinem gleichnamigen Vater das Bisthum Narni). Namentlich als Rom unter der tuskulanischen Herrschaft seufzte, tauchte dieses Bestreben auf, die Pfründen wurden sogar durch Testament vererbt; Diaconen und Presbyter verheiratheten sich in großer Anzahl (cf. Victor III. ep. bibl. PP. Max. VIII, 853.); in Baiern gab es im 10. Jahrh. eine Menge verheiratheter Priester (Ep. Leonis VII, Mansi XVIII, 378.), in Italien desgleichen (Ratber. Veron. serm. XI, 4. — de nupt. illic. lib. — epp. p. 423. 639.). Papst Hadrian II. hatte eine Tochter, die ihm von einem Priestersohne entführt ward (Hincmari ann. ad ann. 868.). Noch im 11. Jahrhundert war Mailand Mittelpunkt des Widerstands gegen den Cölibat; Erzbischof Heribert war mit einer vornehmen Frau Uxoria verheirathet; gegen die mailändische Kirche besonders richtete Papst Benedict VIII. 1023 die Beschlüsse der Synode von Pavia (cf. p. 54.) in Verein mit Kaiser Heinrich, der 1022 schon dieselbe Sache auf einer Synode von Goslar zur Sprache gebracht, und die Bestimmung getroffen hatte, daß kein Cleriker eine Frau oder Concubine halten dürfte; daß alle aus solchen Ehen entsprossene Kinder Leibeigne der Kirche sein sollten, selbst ohne Hoffnung, je frei und Besitzer eines Eigenthums zu werden. Welches Schicksal Gregors VII. Cölibatsgesetze hatten, ist schon erwähnt (cf. p. 70. Die Chorherren von Lüttich heiratheten noch 1220 öffentlich, und ließen sich mit allen Cärimonien trauen). Auch nach dem 11. Jahrhundert finden sich noch häufige Beispiele

verheiratheter Priester, cf. Joh. Sarisb. ep. 27. — Honor. III. Reg. I, 63. 65. II, 1041. — Innoc. III. epp. V, 28. VI, 158. VII, 70. VIII, 147. X, 147. — Alex. IV. ep. ad Reg. Franc. (1260.) 26. In Spanien war die Priesterehe im 12. Jahrhundert noch geduldet; in England mußte sie Lanfranc dulden; Anselm (1093—1109.) bekämpfte sie heftig, konnte sie aber nicht ausrotten; 1125 wurde deshalb eine Synode zu London gehalten, und noch zwei 1127 und 1129, auf welchen endlich der Cölibat durchgesetzt ward, aber nicht ohne heftigen Widerstand, der sich noch eine Zeit lang hielt. In den nordischen Reichen gelang es erst im 13. Jahrh., auf der Synode von Schleswig 1222 für Dänemark, auf der von Skenninge 1248 für Schweden. Als aber die Bischöfe das Gesetz gegen ihre Pfarrer durchsetzen wollten, wurden letztere von ihren Bauern unterstützt (Münter Beitr. zur nord. Kgsch. I, 32—40. 331.), ebenso in Schonen und Friesland; die Friesen duldeten unverheirathete Pfarrer gar nicht (cf. Wiarda, ostfries. Gesch. Aurich 1791.). Viele Geistliche traten deshalb aus dem geistlichen Stande aus und heiratheten, allein man zog sie zur Strafe und that sie in den Bann. — Drang die Gestattung der Priesterehe damals durch, so wurden die geistlichen Lehen erblich, und Staat und Kirche noch mehr zerrissen; damals sprach für den Cölibat ein politischer, wie ein kirchenpolitischer Grund; auf einem religiös haltbaren ruht der Cölibat nicht, und sobald der Lehnsstaat aufhörte, fiel auch der politische hinweg.

Zunächst traten die Chor- oder Stiftsherren (Canonici) bedeutend in dieser Zeit hervor, d. h. die an einer Cathedralkirche angestellten Geistlichen; sie bildeten den Rath des Bischofs, mit mehr oder weniger Einfluß auf Verwaltung und Gesetzgebung; sie waren Stellvertreter des Bischofs in allen Dingen, die nicht jura ordinis waren. Seit dem 12. Jahrh. wählten sie ausschließlich den Bischof und pflegten häufig die Vacanzen zur Erweiterung ihrer Rechte zu benutzen, so daß die zu Wählenden erst eine Stipulation unterschreiben mußten; das Kirchenrecht erkannte solche Verträge insoweit an, als sie die bischöflichen Rechte nicht beschränkten (Greg. IX. decret. I, 4, 9.). Die in ihrer Mitte erledigten Plätze besetzten sie meist mit Zuziehung des Bischofs. Ein Stiftsherr mußte mindestens Subdiaconus sein. Innocenz II. wollte sie sämmtlich zu Canonici regulares machen, und verordnete 1139, daß sie sich der Regel Augustins unterwürfen; andere schlossen sich an die Prämonstratenserregel an, oder an die des heil. Norbert. Im 13. Jahrh. verlor sich dieser ascetische Eifer wieder; es gab auch Stifter mit geregelten Canonissinnen. Nach und nach schlich sich die Bestimmung ein, daß nur Adelige Stiftsherren werden konnten, doch unter Widerspruch der Päpste (Greg. IX. decret. II, 5, 37. Innoc. III. epp. VI, 121.). Ein Stiftsherr mußte 14 Jahre alt sein, und nur bei Vacanz einer Pfründe trat Neuwahl ein (Innoc. III. epp. XIV, 26.). Doch wurden meist so viele Anwartschaften ertheilt, daß die Päpste die bestehenden öfter vernichten mußten. Die Ueberzahl führte zuweilen zu Theilung der Pfründen (Greg. IX. decret. I, 2, 12.). Mit Grund abwesende Stiftsherren durften einen Vicarius stellen, der Subdiaconus sein mußte.

Die Eintheilung der Diöcesen in Decanate oder Capitula ruralia wurde vollends durchgeführt; an der Spitze jedes Decanats stand ein Archidiacon (gesetzlich festgestellt auf der Synode von Pavia 850 c. 13. Mansi XIV.). Durch die häufige Abwesenheit der Bischöfe in Staats- und Kriegsgeschäften erhielten diese als Bisthumsverweser eine ungeheure Macht, welche sie oft zur Bedrückung und Aussaugung des Clerus und des Volkes mißbrauchten. Das

Kirchenrecht trach ihnen alle Befugniſſe eines biſchöflichen Stellvertreters zu (Greg. IX. decret. I, 23.), nur in Hinſicht der Seelſorge und des Bannes durften ſie nicht ohne ausdrücklichen Auftrag des Biſchofs verfahren. Die Biſchöfe, denen gegenüber ſie ſich ſehr hochfahrend benahmen, wurden ihrer endlich ſelbſt überdrüſſig: die Synode von Tours 1163 ſuchte ſie dadurch unſchädlich zu machen, daß ſie ihnen die geiſtliche Gerichtsbarkeit entzog, und die Auszahlung des Gehalts von biſchöflichem Ermeſſen abhängig machte. Die Biſchöfe ſchufen daher einen neuen Beamtenſtand, die Officiales, denen ſie ihre Verrichtungen übertrugen, um die Archidiaconen entbehrlich zu machen. Officialis hieß zunächſt jeder Stellvertreter des Biſchofs, z. B. ein Confeſſor, der in geiſtlichen Dingen ſeine vices verwaltete, — der praepositus ruralis, der die Sendgerichtsbarkeit beſorgte; — der quaestor palatii, der die Einnahmen verwaltete — jeder Archipresbyter und Decan u. ſ. w., der die Rechtspflege auf den Sendgerichten im Namen des Biſchofs vollzog. Die beiden Stellen des praepositus ruralis und quaestor wurden nun in eine verſchmolzen, und dieſes neue Amt bekleidete der *κατ' ἐξοχήν* ſogenannte Officialis. Das vierte ökumeniſche Lateranconcil 1215 unter Innocenz III. verordnete namentlich in größern Sprengeln Anſtellung von Vicarien für geiſtliche Angelegenheiten, die den Namen Coadjutores, Cooperatores, Vicarii erhielten. Aber bald machten ſich die Officialen derſelben Fehler ſchuldig, wie die Archidiaconen, ſo daß ſie Petrus von Blois episcoporum sanguisugas nennt (ep. 25.). Solche Amtsverrichtungen, welche Prärogativen des biſchöflichen Standes waren, und zu denen die Biſchofsweihe gehörte, konnten von einem Stellvertretenden nicht vollzogen werden, und wurden, namentlich von vielbeſchäftigten Biſchöfen, oft ſchmählich vernachläſſigt. Daher kam es ſolchen ſehr zu Statten, als bei dem Vordringen der Saracenen in Spanien und Paläſtina viele Biſchöfe jener Gegenden ihren Sitz verloren und flüchtig im Lande umherirrten, ihre Dienſte anbietend. Die Kirche pflegte ſolche Biſchofsſitze, die in nichtchriſtlichen Ländern waren, trotzdem zu beſetzen, um gleichſam ihren Anſpruch daran nicht aufzugeben, und ſo nahm die Zahl ſolcher Biſchöfe immer mehr zu, namentlich nachdem die Päpſte im lateiniſchen Kaiſerthum von Conſtantinopel viele Bisthümer gegründet hatten, und auch nach deſſen Verluſt für die römiſche Kirche wieder beſetzten. Man nannte ſie episcopi in partibus infidelium, und ſie wurden unter dem Namen Weihbiſchöfe (episcopi suffraganei) den Biſchöfen als Gehülfen beigeſellt. Dieſe hatten bald ſolchen Ueberſchuß an auch biſchöflichen Stellvertretern, daß ſie ſich um ihre Geſchäfte beinahe gar nicht zu bekümmern brauchten. Seit dem 14. Jahrh. finden ſich die Weihbiſchöfe in großer Anzahl in Deutſchland, Spanien, Portugal und Italien; Frankreich hat ſie nie anerkannt.

Die Subdiaconen rückten um die Zeit Urbans II. in den höhern Clerus ein, und wurden ſelbſt in die Capitel aufgenommen (Innoc. III. epp. X, 164.); ſeit Innocenz durften ſie auch zu Biſchöfen gewählt werden (ib. 146.) — Die Biſchöfe nahmen gewöhnlich nur Vornehmeren die Beichte ab, und beauftragten für die Uebrigen ſeit dem 13. Jahrh. eigene Pönitentiarios.

Das canoniſche Alter für einen Subdiacon war 20, für einen Diacon 25, für einen Presbyter 30 Jahre. Das Concil von Melfo 1089 verlangte von einem Subdiacon blos 15, das von Mainz 1261 von einem Prieſter gar nur 14 Jahre, ſo daß ſelbſt Kinder in geiſtliche Würden einrückten (Guil. Neubrig. de reb. Angl. 3, 5. ed: Picard. 1610.). Die Päpſte ſuchten dieſer laxen Praxis zu ſteuern (cf. Innoc. III. epp. X, 39.).

Im Abendlande hielten ſich die Chorbiſchöfe noch in dieſer Periode; faule Biſchöfe benutzten ſie (wie ſpäter die Weihbiſchöfe) zu Stellvertretern für

bischöfliche Amtsgeschäfte (cf. Capit. Car. M. 799. Baluz. I, 527.). Bald aber suchten sich die Chorbischöfe der bischöflichen Oberherrschaft zu entledigen, und waren stets zu Meutereien geneigt; daher nahm sie schon Karl der Große in die Zucht, und beschränkte ihre Gewalt (Reichstag zu Aachen 789. Baluz. I, 216 sqq.): sie durften nichts ohne Erlaubniß der Bischöfe thun. 799 verbot er ihre Einsetzung ganz, und beraubte die von ihnen vollzogenen kirchlichen Handlungen so der Geltung, daß sie vom Bischofe wiederholt werden mußten. Doch finden wir sie bis Mitte des 9. Jahrh.; Hincmar beklagt sich öfter über ihre Anmaßungen gegen Leo IV. (847—855. Flodoard. hist. Rhem. 3, 10. Hincmari opp. IV, 119.). Rhabanus Maurus nahm sich ihrer an, allein auf der Synode zu Paris, 849, setzten die französischen Metropoliten sämmtliche Landbischöfe im Gebiete Karls des Kahlen ab (Acten Mansi XIV, 923.); jedenfalls hing dieser Schritt mit den gottschalkschen Unruhen zusammen (cf. §. 115.).

Die Synoden waren noch immer gesetzlich: jeder Archipresbyter sollte mit den Pfarrern seines Bezirks, jeder Bischof mit dem Clerus seines Sprengels, jeder Erzbischof mit den Bischöfen seiner Diöces, zu welchen auch die bedeutenderen Aebte und die Chorherren zu ziehen waren, jährlich eine Synode halten (Innoc. III. epp. VIII, 54. Gregor. IX. decret. III, 10, 10.). Allein die Diöcesansynoden kamen immer mehr ab; in Deutschland, weil sie mit den Reichstagen mehr und mehr verschmolzen, in Italien und Frankreich, weil die Vielherrschaft und der Wechsel des Gebietsumfangs die Metropolitangewalt fast sprengte. — Ueber öcumenische Synoden, das Ob? und Wie? gab es kein Gesetz, der Papst hatte über die Dringlichkeit und Nothwendigkeit die Entscheidung. Das weltliche Recht zur Berufung der Synoden mitzuwirken, ward immer mehr in Abrede gestellt; die Päpste, als allgemeine Bischöfe, sprachen selbst das Recht an, in jedem Sprengel eine Synode zu berufen, überhaupt, daß die Beschlüsse auch der Provinzialsynoden erst durch päpstliche Bestätigung gültig würden. Auf den päpstlich ausgeschriebenen Synoden waren alle Bischöfe gehalten, persönlich zu erscheinen, nur kraft besonderer Erlaubniß durch Abgeordnete (Honor. III. Reg. III. 25. X, 79. 288.). Zu den Kosten mußte der gesammte Clerus des Sprengels beisteuern. In manchen Diöcesen versammelten sich die Pfarrer jeden ersten Monatstag um ihren Bischof, z. B. in Augsburg (V. Udalr. c. 6. Perz IV, 395.). — Jeder Erzbischof mußte seine Provinz, jeder Bischof seinen Sprengel, jeder Diaconus ruralis und Archipresbyter seinen Bezirk jährlich mindestens einmal visitiren (Gregor. decret. VI, 20, 1.); bei Vernachlässigung dieser Pflicht schritten die Päpste ernstlich ein (Innoc. III. epp. III, 24. VII, 75.). Uebelstände dabei waren, daß die Bischöfe oft, ohne zu visitiren, Visitationsgelder erhoben, und häufig ihren Pfarrern großen Aufwand zumutheten (Innoc. III. epp. I, 200. VI, 151. 216. X, 88. Conc. lat. 1179.). — Jeder Geistliche war gehalten, sich am Orte seiner Pfründe aufzuhalten; und diese sogenannte Pflicht der Residenz forderte nothwendig das Verbot, mehrere Pfründen auf einmal zu besitzen (Gregor. IX. decret. III, 5, 14. Innoc. III. epp. I, 82. XI, 188.). Allein häufig ward dieses übertreten, selbst von Metropoliten und Päpsten. Deshalb erfand man den Unterschied zwischen solchen Stellen, mit welchen nothwendig Residenz verbunden war, und solchen, mit welchen nicht; nur bei ersteren sollte im Falle der Nichtresidenz Einbuße der Einnahme statt finden (Innoc. III. epp. X, 50.). Von Bischöfen, die in Staatsangelegenheiten oft abwesend sein mußten, wurde Residenz während einer gewissen Zeit des Jahres, wenigstens an den hohen Festen, verlangt. Tausch und Theilung von Pfründen waren ebenfalls unter-

sagt (Gregor. IX. decret. III, 5.). Geistliche ohne bestimmten Sitz (**Acephali**) sollten nicht geduldet werden.

Die Bischöfe besteuerten auch ihre niedere Geistlichkeit; es gab das *Cathedraticum*, eine jährliche Abgabe als Anerkenntniß der höhern bischöflichen Rechte, das *Synodaticum*, bei bischöflichen Sendgerichten oder bei Synoden, aus ähnlichen Ursachen zu zahlen; die *Paratae*, als Anerkenntniß der Verpflichtung zu Freihaltung der Bischöfe; die *Poenitentiae*, Abgabe eines Theils der Beichtgelder, und außerdem mehrere kleinere Steuern. Gegen Willkühr der Bischöfe in dieser Hinsicht schritten öfter die Päpste ein (Innoc. III. epp. I, 45. Gregor. IX. reg. VIII, 119.). Zu frommen Zwecken, z. B. Kirchenbau, Armenpflege u. s. w., durfte ein *Subsidium charitativum* von den Bischöfen ausgeschrieben werden; auch hierin setzten die Päpste Grenzen (Innoc. III. epp. X, 45.).

Seit Innocenz III. nahm man an, daß dem Bischofe in der Regel die Besetzung der niedern geistlichen Stellen zustehe, und daß das Gegentheil bewiesen werden müsse; Laien gebühre höchstens das Vorschlagsrecht (preces). Verboten war, die Neubesetzung zu brauchen, um etwa die Einkünfte einer Pfarre zu verringern, oder ihr eine Auflage abzupressen, oder sie zu verpachten oder zu theilen. Besetzte ein Patron aus Eigennutz nicht innerhalb der gesetzlichen Frist, fiel die Besetzung an den Bischof (Innoc. III. epp. X, 150. Gregor. IX. decret. III, 38.). Verkauf des Patronatrechts sollte nicht stattfinden; Streit zwischen mehreren Patronen der Bischof entscheiden. War der Patron im Banne und konnte sich binnen 6 Monaten nicht lösen, so besetzte der Bischof (Innoc. III. epp. XI, 100.). Der Bischof sollte aber auch die Bestätigung weder aus unzureichenden Gründen verweigern, noch über die gesetzliche Frist verzögern. Patronatsprocesse gehörten zum Ressort der geistlichen Gerichte (Innoc. III. epp. VII, 20.). — Der Bischof sollte nur eine erledigte Pfründe vergeben, keine Expectanz ertheilen (Gregor. IX. decret. III, 8, 2.); ohne bestimmte Pfründe durfte Niemand zum Priester geweiht werden. That ein Bischof dieses dennoch, so war er gehalten, den Geweihten bis zu seiner Versorgung zu ernähren; im Fall der Geweihte selbst Vermögen hatte, von dem er leben konnte, gestattete Innocenz III. die Priesterweihe auch ohne bestimmte Pfründe (epp. XI, 46.). Verzögerte ein Bischof die Besetzung über 6 Monate, so fiel sein Recht an die Stiftsherren, und weiter an den Erzbischof, endlich an den Papst.

Capitularia regum Francorum ed. Steph. Baluzius. Par. 1677. — Innocentii III. Epistolae. — Honorii III. Regesta. — Gregorii IX. Decretalia. — Planck, Geschichte der christlichen Gesellschaftsverfassung. — Hüllmann, Geschichte des Ursprungs der Stände in Deutschland. 2ter Th. — Montag, Geschichte der deutschen staatsbürgerlichen Freiheit. 2ter Bd.

## §. 105.

### Sitten der Geistlichkeit. Reformversuche.

Es gab stets eine Anzahl tüchtiger Bischöfe, die durch ihre hohe politische Stellung dann im Stande waren, für Linderung der Noth des Volkes, für Gewerbe, Künste und Wissenschaften thätig zu sein, und in den bürgerlichen Verhältnissen viel Gutes zu stiften. Man lese die Lebenbeschreibungen eines Fulbert von Chartres (Mab. Acta S. O. B. V, 28.), eines Ethelwold

von Winchester (ib. p. 617.), eines Bernward und Godehard von Hildesheim (Mabillon. l. c. VI, 1, 205. Bolland. ad 4 Maji.), Ulrich von Augsburg u. A., wenn man das Bild eines tüchtigen Bischofs haben will. Im Allgemeinen wirkte aber die Vermischung des Geistlichen und Weltlichen innerhalb der Geistlichkeit selbst nicht vortheilhaft; sie trieben zu viel weltliche Geschäfte, die ältern Kirchengesetze über die Tüchtigkeit zu einem geistlichen Amte wurden umgangen aus politischen Gründen, Kinder wurden Bischöfe und sogar Päpste. Daher artete der Clerus sehr aus, namentlich als der päpstliche Stuhl selbst mit kräftigem Beispiele der Bestechlichkeit und Habsucht voranging (man lese außer vielen Andern die Klagen eines Bernhard v. Clairvaux de considerat. 4, 3. — de convers. — ep. 152. und Ivo v. Chartres epist.), und es der sicherste Weg war, auch in einer schlechten Sache Recht zu behalten, daß man die päpstliche Curie bestach. Es gab Zeiten, wo die schlechtesten Candidaten die erwünschtesten waren, und die besten Stellen erhielten; besonders seit die Domcapitel, in deren Hand die Bischofswahl lag, gänzlich verweltlichten. Sie gaben endlich das canonische Leben ganz auf, genossen die mit der Stelle verbundenen Einkünfte (praebenda, Pfründe) und ließen die geistlichen Geschäfte durch Stellvertreter (Clerici conductitii) verrichten. In die Stellen drängte sich besonders der hohe Adel ein, und betrachtete sie als Leibrenten; die Capitel, bei denen das einzige Gemeinsame die Wohnung blieb, entzogen sich der bischöflichen Aufsicht, und duldeten nur Adelige in ihrer Mitte. Leute aus dem rohen Ritterstande wurden oft plötzlich als Laien ordinirt, und suchten im geistlichen Leben nur die Mittel zu üppigem Leben. Wie tief der Clerus gesunken war, beweisen die Verbote, die an ihn ergingen, z. B. keine Schenken zu besuchen, sich nicht zu berauschen, nicht betrunken oder mit Waffen und Sporen in die Kirche zu gehen, sich keine Hunde und Falken zu halten (Ratherius v. Verona. — Innoc. III. epp. IX, 6.), nicht Possen und Schauspielen beizuwohnen (als einige sich bei Innocenz III. beklagten, daß ja dies nach französischer Sitte allgemein geschehe, wies er sie derb zurecht, epp. XI, 264.), nicht Wetttrinken anzustellen in Wein oder Bier (Conc. Cantabr. 1236.), nicht zu processiren, ausgenommen für die Kirche und die Armen (Conc. Lat. 1179.), in den Kneipen die Kirchengeräthe nicht zu versetzen, sich bei öffentlichen Gelegenheiten nicht zu übernehmen, keine lüderlichen Schwänke zu erzählen, Prügelei mit Laien zu vermeiden, sich nicht herauszufordern (Hincmar von Rheims) u. s. w. — Die Geistlichkeit suchte Ersatz für die Ehe im Concubinate, und in unerhörter Pracht und Schwelgerei (Beispiele Innoc. III. epp. I, 309. VII, 75. Honor. III. Regest. III, 249. V, 11. Gregor. IX. Regest. I, p. 253.). Könige und Bischöfe selbst erschwerten die Durchführung der Keuschheitsgesetze, indem sie sich für die Erlaubniß, im Concubinate zu leben, von den Geistlichen bedeutende Summen zahlen ließen, welchem Uebelstande Innocenz III. abzuhelfen suchte. — Es kam die Sitte auf, daß ein Geistlicher mehre Pfründen erhielt (Pluralitas beneficiorum), wogegen Alexander III. 1179 und Innocenz III. 1215 vergebens Gesetze erließen. Wo Geistliche sich mit Ernst und Eifer ihres Amtes annahmen, wurden sie von ihren Amtsgenossen Frömmler und Sonderlinge gescholten, und mußten mit Bernhard von Clairvaux klagen: si non facio, quod ceteri, de singularitate notabor. — Ein großer Uebelstand waren besonders die *Clerici vagi* oder *acephali*, welche von den Rittern zur Abhaltung des Gottesdienstes in den Schloßcapellen benutzt wurden, daher sich diese von dem öffentlichen Cultus ganz zurückzogen. Oft ließen Ritter ihre Leibeignen ordiniren, welche dann mechanisch die Messe lasen, und nebenbei Pferde und Hunde fütterten. Das Concil von

Pavia 853 verbot deshalb die Einrichtung von Schloßcapellen, und das von Paris 850 erließ einen Canon gegen die Clerici vagi, die sich der bischöflichen Aufsicht zu entziehen suchten. Die weltlichen Patrone verkauften oft die Stellen, oder vergaben sie an unwürdige Günstlinge, über die sie eine tyrannische Willkühr ausübten. Das Concil von Seligenstadt 1020 verordnete deshalb, daß kein Laie ohne Zuziehung des Bischofs eine kirchliche Stelle besetzen sollte, und daß eine Prüfung hinsichtlich des canonischen Alters und der Tüchtigkeit durch den Bischof vorausgehen müsse. — Unter den sächsischen Kaisern war auch unter der Geistlichkeit selbst Stellenverkauf (Simonie) an der Tagesordnung (Bonizo p. 799. Victor III. diall. libr. III. p. 583. Glaber Radulph. V, 5.); die Erzbischöfe verkauften die niedern Pfründen, besonders in Rom und Mailand. In Mailand war es so Regel, daß jede kirchliche Würde ihren bestimmten Preis hatte, und die Geistlichkeit so daran gewöhnt, daß sie sich wunderte, als man anfing, die Simonie als Ketzerei zu verdächtigen. Daher auch unter der Geistlichkeit daselbst ein Wohlleben und eine Schwelgerei bis zur Verachtung der äußern Schicklichkeit. In Deutschland herrschte größere Strenge; im 11. Jahrh. wurden die Bischöfe noch getadelt, die von der Strenge der geistlichen Disciplin auch in unbedeutenden Dingen nachließen, z. B. Erzbischof Libentius von Bremen, † 1042, der seinen Chorherren weißes Brod und Wein verabfolgte, und Azelin von Hildesheim, † 1050 (Adam. Brem. h. e. 2, 103. Annal. Saxo ad ann. 1044.).

Eine Reaction gegen diese Verderbniß war nothwendig.

In Frankreich lag nach dem Sturze der Carolinger die Kirche ganz darnieder; durch ihre Bemühungen, den Schaden aufzuhalten, zeichneten sich Atto von Vercelli und Agobard von Lyon aus, die Synode von Aachen 817 berieth eine neue Organisation des Clerus; sämmtliche Geistliche mußten sich der Regel Chrodegangs von Metz fügen. Im 9. Jahrh. waren die sämmtlichen Schuleinrichtungen Karls des Großen verfallen, und die Bildung des Clerus eine sehr mittelmäßige (man vergleiche das Examen eines einzuweihenden Bischofs in den Acten der Synode von Chiersy 868, Mansi XV., 863.). Die Synode von Valence 855 trug auf bessere Bildung der Geistlichen an (c. 18. Mansi XV, p. 11.). — In England sah es im 10. Jahrh. nicht besser aus; Klöster und Bisthümer lagen zerstört durch die Däneneinfälle, Geistliche fehlten, die Stellen waren durch allerhand liederliche Personen besetzt, in die reichsten Pfründen hatten sich gierige Laien gedrängt; die Geistlichen fröhnten der Wollust und Unmäßigkeit (cf. die Rede König Eadgars bei Wilkins Concil. Angl. I, 239.). Dunstan von Canterbury brachte dies Chaos wieder in Ordnung; er reformirte zunächst das Mönchsthum und besetzte aus den reformirten Klöstern die wichtigsten Stellen des Reichs mit tüchtigen Leuten. Besonders streng drang er auf den Cölibat, weil die Geistlichen anfingen, ihre Stellen erblich zu machen (cf. p. 137.). Nach ihm zeichneten sich Lanfrank, Anselm von Canterbury und Robert Grosthead, als Reformatoren der Geistlichkeit aus. — In Italien arbeitete an einer Reformation des Clerus der edle, aber leider in seinem Eifer oft zu leidenschaftliche Ratherius von Verona, der von seiner zügellosen Geistlichkeit das Aergste zu erdulden hatte, und sein Werk vereitelt sah (cf. §. 113.). Einem Theile der Uebelstände half die hildebrandinische Reformation ab, namentlich als Männer seines Geistes seine Absichten practisch durchzuführen strebten. So in Deutschland Abt Norbert, später Erzbischof von Magdeburg, der eine Verschmelzung des geistlichen und mönchischen Standes versuchte; und Abt Gerhoh von Reichersberg, der unter großen Kämpfen mit der entarteten Geistlichkeit,

die er in seinem Commentare zu den Psalmen selbst schildert, dem Ratherius ähnlich, die alte augustinische Regel wieder ins Leben zu rufen suchte. Die nach seinem Vorschlage reformirten Geistlichen nannten sich *Canonici regulares*, im Gegensatz gegen die in ihrem weltlichen Wesen verharrenden *Canonici saeculares*.

*Agob. Lugd.* de privilegio et jure sacerdotii. — *Atto Vercell.* de pressuris ecclesiasticis. — *Ratherius Veron.* de discordia inter ipsum et clericos. — *Roberti Capitonis* (Grosthead) ep. 107. — *Damiani* Liber gomorrhitanus. — Innoc. III. epp. VII, 156. — *Petrus Cantor* verbum abbreviatum.

## Cap. III.

### Mönchsthum.

### §. 106.

### Einleitendes.

An der allgemeinen Verwilderung seit dem 8. Jahrh. nahm auch das Mönchsthum Theil, der Reichthum ließ die Mönchstugenden, die durch Armuth entstanden waren, nicht aufkommen. Eine Hauptursache war die Verschenkung der Klöster an vornehme Laien, die dann *Abbacomites* hießen; zuweilen griffen Mächtigere auch unbefugt zu, und nahmen sich die fetten Klöster; auch Bischöfe machten die Klöster zu ihrem Eigenthume, und bezogen die Einkünfte (so hatte Hatto von Mainz 12 Klöster); sie wurden an Frauen als Mitgift gegeben. Ludwig der Fromme, der diesen Uebelstand nicht beseitigen konnte, suchte nur festzuhalten, daß Bischöfe und Laien die Klosterzucht aufrecht hielten und die Einkünfte nicht über die Maßen beschränkten (Baluz. Capit. I, 555. II, 9.). Zuweilen behielten auch die Könige, wenn sie in Geldnoth waren, die reichsten Abteien für sich; so war die reiche Abtei St. Denys seit Karl dem Kahlen stets in den Händen der französischen Könige. Die deutschen Könige, namentlich Conrad I. und Heinrich I., schalteten über die Klöster zu Gunsten ihrer Vasallen nach Willkühr. Otto I. verschaffte ihnen durch Gesetze einige Ruhe. Unter Heinrich II., der die neue Wehrverfassung schuf (cf. p. 127 sq.), hatten die Klöster viel zu leiden; in Masse wurden sie an lehnspflichtige Vasallen vergeben; daher der Haß der Mönche gegen Heinrich, obwol derselbe auf sehr vertrautem Fuße mit Odilo und Romuald, den Mönchsfürsten, stand, mit deren Politik die seinige unter allen deutschen Kaisern wol am meisten harmonirte. — Daß darunter die Disciplin litt, war natürlich; die größte Sittenlosigkeit riß ein; die Nonnenklöster wurden Bordelle; in den Mönchsklöstern hielten Aebte wie Mönche eine und mehrere Concubinen. (Beispiele solcher durch Laienbesitz ruinirten Klöster Chron. Senonens. 2, 17. [d'Achery II, 617.] — Hugonis abb. opusc. de destructione monasterii Farfensis [Muratori VI.]). Die Aebte suchten zum Schutz gegen solche Beeinträchtigungen das Recht freier Abtwahl durch kaiserl. Briefe zu erlangen, wol auch zu erkaufen, was ihnen auch häufig gelang; zuerst Fulda 816. — Ein großer Uebelstand war ferner für die Klöster das Advocatenwesen; die Aebte konnten sich dieser nicht so leicht entledigen, wie die mächtigen Bischöfe, und sie nicht so leicht unschäd-

lich machen. Nicht nur wußten Viele das Voigtsrecht in ihren Familien erblich zu machen, sondern sie vermehrten auch die Gerichtstage, um mehr Gebühren zu ziehen; sie brauchten die Unterthanen der Klöster zu Frohnsdiensten, die Klöster selbst als Herbergen; sie nahmen eine Masse Untervoigte an, die das Kloster ernähren und besolden mußte. Die Klöster suchten daher Schutz bei den Kaisern, und erhielten zuweilen das Recht, ihre Voigte zu wählen und abzusetzen. Bischöfliche und fürstliche Schutzbriefe gegen die Voigte setzten fest: Niemand darf sich zum Voigt aufdrängen, Niemand seine Schutzvoigtei veräußern; ebensowenig sie erblich machen, oder die Unterthanen des Klosters besteuern; Jeder darf sie nur in Person üben und muß zu seinen Gerichten die Schöppen aus den Leuten des Klosters selbst wählen, über die Mönche hat er keine Jurisdiction. Es gab Gebiete (die sogenannten Sonderleute), wo allein der Gerichtsbann des Abtes galt. Kein Voigt sollte die Grundstücke des Klosters verpfänden, noch veräußern, noch selbst im Klostergebiete wohnen. Für seine peinlichen Gerichtsfälle darf er nur ein Drittheil der Sporteln beziehen; nur wenn er im Kloster Geschäfte hat, wird er darin verpflegt, die Verpflegung ist vertragsmäßig fest zu stellen. Die Schutzvoigteien trugen oft sehr viel ein, so z. B. St. Gallen den Herzögen von Zähringen im 12. Jahrh. über 4400 Mark Silber.

Unter dem Abte gab es noch die geistlichen Würden des Priors und Dechanten, die übrigen gehörten der Oeconomie des Klosters an: Kellermeister (cellerarius), Oeconom, Cantor, Kämmerer (camerarius), Schatzmeister und Küster. Für die Armen und Kranken sorgten der eleemosynarius und infirmarius. Die Nonnenklöster hatten einen Propst zur Besorgung der priesterlichen Geschäfte; er wurde meist von den Nonnen gewählt und vom Bischofe bestätigt. Bei jedem Kloster befanden sich Laienbrüder (conversi); sie leisteten nicht das volle Gelübde, doch meist das des Gehorsams und der Ehelosigkeit, und unterschieden sich durch Tracht und Tonsur. Sie besorgten meist die Geschäfte außer der Clausur, um die Mönche möglichst vor Umherschweifen zu hüten; auch dienten sie dem Kloster als Handwerker; in manchen Congregationen waren auch sie vertreten, und konnten die öconomischen Würden im Kloster erlangen.

Die Klöster wurden theils durch Schenkungen, theils durch Belehnung, theils durch Ankauf (namentlich während der Kreuzzüge) reich; einzelne Staaten erließen deshalb Gesetze gegen zu große Anhäufung der Güter in der todten Hand; bei Schenkungen sollten Verwandte und Kinder ausdrücklich einwilligen. Die Güter wurden meist gemeinsam verwaltet, doch finden sich auch Klöster, in denen jeder Bruder pro rata seinen Theil bekam. Der Abt durfte wichtige Veränderungen oder Veräußerungen nur mit Bewilligung des Convents machen, häufig auch nur mit Bewilligung des Voigts und der kirchlichen Obern. Meist verlangten die Käufer von Klostergütern selbst solche Garantien, weil in streitigen Fällen die Gerichte gewöhnlich zu Gunsten der Klöster entschieden. Es finden sich auch Fälle, daß sehr verschuldete Klöster Bankerott machten, d. h. ihre Schulden vom Papste annulliren ließen, so St. Gallen 1277, allein gewöhnlich hielten die Päpste sie zur Bezahlung an. — Gegen Zwang hinsichtlich des Eintritts erklärte sich besonders Innocenz III. (epp. VII, 85.); Ehegatten sollten nur mit Bewilligung des andern Theils eintreten; so mußte z. B. die Frau selbst den Kopf ihres Mannes zur Tonsur auf den Altar legen (Innoc. III. epp. XII, 13.). Todtkranke, die in der Mönchskutte hatten sterben wollen, waren nach ihrer Genesung nicht zum Eintritt verpflichtet (ib. I, 36. X, 77.). Ueberhaupt erklärte Innocenz die Thätigkeit für Staat

und Kirche für nützlicher, als das Mönchsleben (epp. VII, 210.). Aus einem milderen Orden durfte man in einen strengern treten; das Umgekehrte galt für schmachvoll, außer wegen Leibesschwachheit (ib. II, 56. XI, 146. 178.). Einzelne Orden schlossen Verträge, gegenseitig ihre abspenstigen Mitglieder nicht aufzunehmen, z. B. die Karthäuser und Cistertienser.

Die größern reichsunmittelbaren Abteien wurden von den Kaisern auf eine Linie mit den Bisthümern gestellt. Sie benutzten dieselben als Gegengewicht gegen die weltlichen Vasallen; die Aebte gehörten zum hohen Reichsadel, erschienen am Hoflager und auf den Reichstagen, hielten ihren eigenen Hofstaat, wurden von den Königen eingesetzt und belehnt. Schon zur Carolingerzeit hatten Viele die Gerichtsbarkeit über ihre Untergebenen, seit der sächsischen Dynastie sogar den Grafenbann über ganze Ländereien, Zoll- und Münzrecht und andere Regalien, wurden aber dafür zu großen Lehns-, namentlich Kriegsdiensten benutzt, und angewiesen, wie die Bischöfe, ihre Ländereien an wehrhafte Vasallen zu vergeben. Nichtsdestoweniger standen sie unter Aufsicht der Bischöfe; dies wurde noch feierlich bestätigt auf den Concilien von Savonnières 859 c. 9. Rouen, 878 c. 10. und Augsburg 952, c. 6. Allein später erhielten die ausgezeichneten Klöster sogenannte Exemtionen (monasteria exemta), d. h. das Recht, unmittelbar unter dem Papste zu stehen, und häufig auch bischöfliche Prärogativen*); Otto III. wirkte zuerst für den Abt Alarich von Reichenau das (bischöfliche) Recht aus, beim Gottesdienste die Dalmatica und Sandalen zu tragen; sein Nachfolger Berno ließ sich dieses durch Johann XIX. 932 bestätigen; allein sein Bischof von Constanz verhinderte ihn mit Hülfe König Konrads I. an der Ausübung desselben. 1049 ertheilte Leo IX. dem Abt Odalrich von Clugny das Recht, ohne bischöfl. Concurrenz Weihen zu ertheilen; der Bischof von Maçon widersetzte sich dem, und der Streit zog sich lange hin, bis ihn der Legat Damiani auf dem Concil zu Chalons, 1063, zu Gunsten des Klosters entschied. Ueberhaupt finden sich seit Leo IX. häufig Exemtionen, weil die Klöster sämmtlich der hildebrandinischen Richtung huldigten und sie verfochten, während der Clerus sich derselben vielfach widersetzte. Wichtig war in dieser Beziehung besonders die Regierung Gregors V., ein großer Theil seiner Regesten sind Gnadenbewilligungen für Klöster; die mönchische Reformparthei, namentlich die Cluniacenser, arbeitete an Befreiung der Klöster von den Bischöfen, und auf diese stützte sich Gregor besonders (cf. p. 50 sq.). — Nach dem Kirchenrechte hatte jedes Kloster die Befugniß seinen Abt zu wählen (Innoc. III. epp. XI, 205.); Sitte war es, ihn aus den Mönchen des Klosters selbst zu wählen, doch finden sich Ausnahmen, besonders bei bedeutenden Persönlichkeiten; zuweilen behielten sich die Gründer ausdrücklich dieses Recht vor;

*) Die Rechte, welche die Klöster durch Exemtion erlangten, waren besonders folgende: Freie Aufnahme von Geistlichen und Laien; — Bann u. Interdict gilt gegen ein solches Kloster nicht, ohne ausdrückliche Genehmigung des Papstes, dagegen darf es seine Gegner in den Bann thun; — der Papst garantirt die Unverletzlichkeit der Klostergüter; — Zeugniß der Mönche in eigner Sache ist gültig; — von Zehnten u. bischöflichen Auflagen, vom Besuch bischöflicher Synoden sind sie frei; — Synoden dürfen im Kloster ohne Erlaubniß der Mönche nicht abgehalten werden; — kein Bischof darf sich in die Angelegenheiten des Klosters mischen, noch sich im Kloster einlagern. Außerdem erfolgte gewöhnlich eine Begnadigung mit besonderem Ablaß. Dafür übernahm das Kloster eine jährliche Abgabe an den Papst. —

zuweilen griffen auch die weltlichen Fürsten ein, namentlich wenn Lehnsgüter in Betracht kamen; päpstliche Legaten setzten öfters Aebte ein und ab. In den eximirten Klöstern beanspruchten die Päpste dieses Recht (Gregor. IX. Reg. IV. 200). Innocenz IV. setzte fest, daß jeder Abt eines eximirten Klosters in Rom selbst sich seine Bestätigung holen müsse, was mit großen Kosten verbunden war. Innocenz III. verfügte öfter, daß in keinem eximirten Kloster ein Bischof die Aufsicht führen solle (z. B. epp. I, 41). Abt durfte Niemand werden, der nicht Mönch gewesen war; kein Abt zwei Klöstern vorstehen, wenn nicht eins von ihm gegründet war. Einzelne Klöster wählten ihre Aebte gegen Reverse, worin sie zuweilen sehr lästige Bedingungen setzten; solche erklärten die Päpste für ungültig (Innoc. III. epp. I, 102). Geweiht wurden Aebte und Aebtissinnen vom Bischof gegen eine Vergütigung (Innoc. III. epp. I, 199. XIII, 204. XV, 207); wollte der Sprengelbischof nicht, dann durfte das Kloster einen beliebigen wählen. — Mit der Weltgeistlichkeit geriethen die Mönche häufig in Streit, weil sie ihr ins Amt pfuschten; auf Klagen von Seiten des Clerus verordnete Calixt II. 1122, daß kein Mönch Beichte höre, Kranke besuche, öffentliche Messe lese, und die letzte Oelung ertheile. Alexander III. wiederholte 1197 das Verbot. Die Klöster wußten sich aber Erlaubnißscheine von den Bischöfen und Erzbischöfen zu verschaffen, meist gegen gewiß gute Bezahlung; dadurch waren die Pfarrer gezwungen, Hülfe in Rom zu suchen. Schon Urban II. erlaubte Pfarreien mit Mönchen zu besetzen, ebenso Alexander III. 1179, doch sollten sie in der Regel vom Bischof geprüft werden (Innoc. III. epp. X. 45. XIII, 7). Dazu trug besonders bei, daß die Klöster nach und nach den Patronat über Pfarreien erwarben. — Die Landleute waren den Klöstern meist günstig; die Hörigen eines Klosters waren gewöhnlich besser gestellt, als die anderer Lehnsherren. Die Bürger und Obrigkeiten der Städte ungünstiger; die italienischen beschränkten nach dem constanzer Frieden die Macht der Klöster bedeutend; deutsche Städte ließen sich von ihren Fürsten versprechen, in ihrem Gebiete kein Kloster anzulegen. Fast überall zwang man die widerstrebenden Mönche zu den öffentlichen Lasten beizutragen. Die Adligen brauchten die Klöster häufig als Darleiher, und sogen sie vielfach aus, namentlich in kriegerischen Zeiten; dafür aber waren und wurden die meisten Klöster vom Adel gegründet. Einzelne Klöster nahmen nur Adlige auf. — Die Klöster beanspruchten das Asylrecht; gegen dieses, wie gegen die klösterliche Gerichtspflege war der Adel sehr, und mit ihm die Städte; kein Kloster hatte in der Regel den Blutbann.

Gegen die erste Verwilderung der Klöster bildete sich seit der Carolingerzeit die *erste Reform*, in Gestalt der *Congregationen*, zu besserer Beaufsichtigung der einzelnen. Als auch die Congregationen, namentlich durch die häufigen Exemtionen (worüber fromme Bischöfe, wie Ivo von Chartres und Richard von Canterbury bitter klagten) und den wachsenden Reichthum der Verderbniß unterlagen, trat die *zweite Reform* ein durch Wiederauffrischung der alten Mönchstugenden der Armuth und Wohlthätigkeit in den *Wohlthätigkeits-* und *Bettelorden*. Diese Reformationen brachten den Klöstern großes Ansehen; reiche Leute traten ein, und schenkten sich und ihr Vermögen dem Kloster (donati, donatae); Mütter weihten ihre Kinder dem Kloster schon bei der Geburt (oblati; oblatae), so die Mutter Bernhards v. Clairvaux ihre sämmtlichen 13 Kinder; namentlich während der Kriege unter Heinrich IV. drängten sich die der Unruhen Überdrüssigen, unter ihnen die Vornehmsten, in die Klöster, namentlich die größeren, die einigen Schutz gewährten, wie z. B. St. Blasien, Hirschau, Schaffhausen u. A.; Fürsten und Könige ließen sich in die Zahl der Mönche aufnehmen, ohne das Gelübde zu leisten (fratres adscripti oder conscripti) und

beschenkten sie dafür reichlich. Viele führte die Zerknirschung der Buße in die Klöster, Verbrecher wurden zuweilen von den Aebten losgebeten und wirklich bekehrt. Der Einfluß des Mönchthums war ein mächtiger: verehrte Aebte und Mönche wurden zu den ersten kirchlichen Würden, selbst zum Papstthume berufen, und waren Rathgeber der Fürsten und Großen. Durch die Begeisterung für das Mönchsleben wuchs die Zahl der reformirten Orden so an, daß Innocenz III. 1215 den Befehl erließ, keinen neuen zu stiften. Die Mönchsorden, welche nach wahrer Heiligkeit strebten, traten häufig in Opposition mit Papst und Clerus, und wurden dadurch nach und nach häretisch, so daß sich im Mönchsthume, namentlich unter den Franziskanern und Augustinern, eine religiöse Opposition bis zur Reformation hinzieht. — Die Klöster vor dem 8. Jahrhunderte lagen meist in Gegenden, welche dem Verkehr offen standen, in der Nähe großer Städte und Flüsse. Seit dem 8. Jahrhunderte pflegte man sie dagegen an abgelegenen, meist waldigen und gebirgigen Orten anzulegen, theils um der Reform wegen. die Mönche von der Welt abzuschneiden, theils der herrschenden Unsicherheit und Fehdelust wegen. Auch mochten wol die Herrscher, die Klöster gründeten, darin ein gutes Mittel sehen, das Land zu cultiviren und die Einöden nach und nach anzubauen. Der Erfolg hat die Weisheit des Mittels bewährt; unser deutsches Vaterland verdankt den größten Theil seiner Cultur den Klöstern; so auch England und Frankreich. Die Klöster haben auch die ausgezeichnetsten Männer dieser Periode hervorgebracht, die Zierden des Clerus und des Papststuhls gingen aus ihnen hervor. — Auch einzelne Mönche zeichneten sich als herumwandernde Bußprediger aus; so z. B. Norbert, Robert von Arbrissel u. A. Um solche wirkungstüchtige Männer dem Widerstand der Weltgeistlichkeit zu entziehen, schufen die Päpste die Würde eines *Praedicator apostolicus*, die sie ihnen verliehen, und damit das Recht Bußpredigten zu halten, Beichte zu hören, das Schiedsrichteramt in Streitigkeiten zu übernehmen u. s. w. Während der scheuslichen toscanischen Papstregierung war ein griechischer Mönch Nilus aus Bassano im Kloster von Gaëta durch seine Heiligkeit berühmt. Er predigte eifrig Buße, und sagte Fürsten und Geistlichen ungescheut die Wahrheit. Außerdem war er auch im Dienste des griechischen Kaisers den politischen Bewegungen der Zeit nicht fremd, woraus sich zum Theil erklärt, wie er mit den bedeutendsten Leuten (namentlich Otto III. und den Päpsten) in stetem Verkehre war, und etwas bei ihnen galt (s. V. Nili Bolland. Sept. VII, p. 279). Ihm folgte sein gleich eifriger Schüler Abt Bartholomäus v. Grotta ferrata. Eben so mächtig wirkte Bernhard v. Clairvaux, auch politisch (z. B. für die Kreuzzüge), der selbst in den Ruf eines Wunderthäters kam. Zuweilen mochte in der That fromme Begeisterung und intensiver Glaube bei solchen und ihren Zuhörern wunderähnliche Erscheinungen hervorrufen; manche mögen auch in das Gebiet des Magnetismus gehören. — Die Bettelmönche waren besonders eifrig in Beilegung von Fehden. Viele erhielten in Städten obrigkeitliche Aemter, namentlich in Italien. 1233 wirkte dort der Dominicaner Johannes Schio (von Bologna oder Vicenza genannt), durch seine Bußpredigten und vorgeblichen Wunder in der jämmerlich zerrissenen Lombardei ungeheuer; er wurde von den Lombarden zum Schiedsrichter gewählt, und legte in der That durch seine Beredtsamkeit mehrere Fehden bei. Eine Zeitlang war er Podesta von Vicenza; aber er wurde übermüthig, und seine Unverschämtheit und Tactlosigkeit, verbunden mit dem Widerstande der weltlichen Obrigkeit und der eifersüchtigen Franziskaner machten seinem Treiben ein schmähliches Ende.

## §. 107.

### Erste Reform. Gründung von Congregationen.

Benedictiner. Witiza, Sohn des Grafen von Magellone, ein Gothe, gelobte in einer Lebensgefahr, Mönch zu werden; er gründete das Kloster Aniane auf seinen Gütern in Languedoc, dem er selbst als Abt, unter dem Namen Benedict, vorstand; er schärfte die Regel Benedicts von Nursia; sein Ansehen wuchs, als er in einer Hungersnoth die Armen seiner Gegend nährte; Gaben und Beiträge flossen ihm zu; sein Kloster war eine Schule der Wissenschaft und Kunst, auch legte er eine Bibliothek an, und wirkte für die Bildung des südlichen Galliens sehr bedeutend. Er sammelte die vorhandenen Mönchsregeln, und stellte in seiner concordia regularum aus ihnen eine neue zusammen (ed. Menard. Par. 1638. Holsten. cod. regul. vol. I.). Karl der Große wurde auf sein Verdienst aufmerksam und brauchte ihn zu kirchlich-diplomatischen Geschäften, z. B. gegen die Adoptianer. Unter Ludwig dem Frommen erhielt er die Aufsicht über alle Klöster Aquitaniens und entscheidenden Einfluß auf die politischen Angelegenheiten des Reichs, den er auch bis an seinen Tod 821 behielt. So entstand die Benedictinercongregation mit dem Mutterkloster Aniane; die Regel erhielt für alle Klöster Frankreichs gesetzliche Kraft auf dem Reichstage zu Aachen 817; auch verbreitete sie sich in den übrigen Ländern. Jugendunterricht und wissenschaftliche Studien sind in ihr geboten; einzelne Klöster zeichneten sich als Sitze der Wissenschaft aus, so z. B. Monte Cassino und Reichenau. — Von Reichenau und St. Gallen aus bildete sich im 9. Jahrhundert eine Verbindung, ein Todtenbuch (Necrologium) zu führen, und für die darin Eingetragenen Messe zu lesen; viele Fürsten und Adlige ließen sich in diese Register eintragen und die Necrologien der Klöster sind eine der wichtigsten geschichtlichen Hülfsmittel. Für das Eintragen wurde den Klöstern etwas entrichtet.

*Mabillon* Annal. Ord. St. Ben. — Acta Sanctt. Ord. St. Ben. — *Ziegelbauer* hist. litt. O. S. B.

Cluniacenser. Durchgreifender war die Reformation eines burgundischen Grafen Berno, der sich ins Mönchsthum zurückzog; er leitete und reformirte die beiden burgundischen Klöster Beaume und Gigny, so daß sie Muster der Zucht wurden. Auf seinen Betrieb gründete Herzog Wilhelm der Fromme von Auvergne und Anjou das Kloster Clugny (Cluniacum), 910, worin er die Regel Benedicts in aller Strenge einführte. Berno starb 827; ihm folgte als Abt Odo, der sich aus dem Staatsdienste ins Kloster zurückgezogen hatte; er wurde von den Päpsten und Fürsten sehr geehrt und häufig um Rath gefragt. Er vermehrte die Regel Benedicts (d'Achery I, 641 sqq.), indem er namentlich den Mönchen unverbrüchliches Stillschweigen auferlegte, und nur eine bestimmte Zeichensprache gestattete. Nachdem er viele Klöster in Frankreich und Italien reformirt, starb er 942. Seine Nachfolger, Aymar, 948, und Majolus, 994, zeichneten sich ebenfalls sehr aus; letzterer sollte 975 Papst werden, schlug es aber aus. Auf ihn folgte Odilo — 1048, dessen Ansehen die treuga Dei zu Stande brachte, und der auf die politischen Verhältnisse seiner Zeit als Rathgeber der Großen bedeutenden Einfluß hatte. Man nennt Odilo den Erzengel der Mönche; unter ihm zählt die Congregation bereits 37 namhafte Klöster u. eine Menge Zellen (kleinere Klöster); 998 unterwarf sich ihm das berühmte italienische Kloster Farfa; 1022 wurden sie von Sancho Mayor III. v. Navarra nach Spanien berufen. Odilo's Nachfolger, Hugo, war Hilde-

brands, der in Clugny seine Bildung erhielt, genauer Freund. Der neunte Abt, Petrus Venerabilis, sammelte die cluniacensischen Institutionen und erläuterte die Gründe derselben. Alle von Clugny aus reformirten Klöster blieben mit diesem in Verbindung, und erhielten von dort aus ihre coabbates oder proabbates; Clugny selbst war Archimonasterium, sein Abt Archiabbas; er hatte bischöfliche Abzeichen und Rechte; auf ihn folgten die Aebte der 4 ältesten Klöster, dann die Prioren der übrigen nach der Reihefolge der Stiftung; jährlich kamen die Aebte zu einer gemeinschaftlichen Berathung (Generalcapitel) in Clugny zusammen —; Clugny selbst wurde jährlich von zwei Aebten und zwei Prioren u. 15 von dem Generalcapitel gewählten Diffinitoren revidirt. Clugny wirkte besonders für Kunst; der Gottesdienst der Mönche war seiner Pracht wegen berühmt; geistliche und geistige Beschäftigung war die Hauptsache, Handarbeit wurde wenig getrieben. Die Klöster waren in verschiedene Landschaften getheilt, über jede derselben zwei Kämmerer für die geistlichen u. ein Procurator für die weltlichen Angelegenheiten gesetzt, die mit Clugny in steter Verbindung standen; zu Clugny mußte auch von jedem Eintretenden das Gelübde abgelegt werden; zur Zeit der höchsten Blüthe zählte die Congregation 2000 Ordenshäuser. (Ein Index derselben am Ende der bibl. Cluniac. von Marrier.) Alexander II. verlieh Clugny das Privilegium, daß kein Bischof oder Prälat über dasselbe den Bann aussprechen dürfe. Urban II. verlieh dem Abte die bischöflichen Insignien, Calixt sämmtliche Rechte eines Cardinals; die Brüderschaft durfte selbst während eines Interdicts Messe lesen; die Klöster hatten das Asylrecht, und durften Mönche aus allen Orden annehmen; Gebannte durften daselbst begraben werden. Berühmte Reformatoren des Ordens außer den Cluniacenseräbten waren Richard, Abt von St. Vitonus in Verdün († 1046), Dietrich, Abt von St. Hubert in den Ardennen; Poppo, Abt von Stablo und St. Maximin.

Antiquiores consuetudines Cluniac. monast. libr. 3. von Ulrich um 1070 (d'Achery I.). — *Petri Vener.* Epp. — Statuto congr. Clun. (Holsten. II.). — *Hugonis V.* institutiones u. Chron. Cluniac. (ib.). — *Marrier* bibliotheca Cluniac. — *Innoc. III.* epp. XV, 144. 153. XVI, 328. — Vita *Bernonis* Mab. A. S. O. B. V, 66. — *Odonis* auct. Johanne (ib. VII, 150.). — *Odonis* opp. bibl. PP. Lugd. XVII. — Vita *Odilonis* auct. Lotsaldo (Bolland. ad 1. Juni) auct. Damiano (ib.). — *Richardi* (Mab. II.) — *Theodorici* (ib. II.). — *Petri Venerabilis* auct. Rudolpho (Martene ampl. coll. VI.).

Camaldulenser. Eine ganz ähnliche Congregation, wie die Cluniacenser, gestiftet von Romuald, aus dem Geschlechte der Herzöge von Ravenna; ursprünglich ein Verein von Einsiedlerzellen zu Camaldoli (Campus Maldoli) bei Arezzo im Florentinischen, später zur Congregation erweitert, 1018. Romuald † 1027, 120 (?) Jahre alt. Er war für Italien, was die Cluniacenseräbte für Frankreich, ein Mönchsfürst; besonders thätig gegen die Simonie. — Die Camaldulenser bewohnten abgesonderte Häuschen; ihre Klöster waren in Straßen abgetheilt. Auch ihnen war Stillschweigen auferlegt. Während die Mönchstracht gewöhnlich schwarz oder wenigstens dunkel war, trugen sie, als Zeichen der Unschuld, weiße Kutten. Wissenschaftliche Beschäftigung stand bei ihnen der Handarbeit nach. Der 13. Ordensprior Placidus, † 1199, faßte zur Zeit Innocenz III. die Ordensvorschriften neu ab*).

*) Die Cluniacenser und Camaldulenser vertraten auch eine eigenthümliche Politik, indem sie, wie die besseren Päpste und Kaiser, einen christlichen Staatenbund mit unab-

Innoc. III. epp. XVI, 16. 113. — Constitutiones Camaldulenses (Holsten II.). — Vita *Romualdi*, auct. Damiano (Mab. VI.) — *Aug. Florentini* hist. Camaldulensium, Florent. 1575. — *Mittarelli* Annal. Camald. Venet. 1755.

Vallombroſaner. Urſprünglich ein Cönobitenverein zu Vallis umbrosa bei Florenz, geſtiftet vom Abt Joh. Gualbert 1038 (daher auch Gualbertiner); Gualbert † 1093; ſie nahmen zuerſt auch Laienbrüder auf; die Mönche durften das Kloſter nicht verlaſſen, und deshalb auch keine Pfarreien annehmen. Durch eine Bulle 1090 beſtätigte Urban II. die Einrichtungen des Ordens (Holsten. IV, 362.); Kaiſer Heinrich VI. ertheilte dem Orden große Privilegien, namentlich Steuerfreiheit. Berühmte Vallombroſaner waren in Frankreich: Abt Wilhelm von Dijon, durch Sorge für den Volksunterricht, und Abt Gervin von St. Ricquiers (Centulum), der als Bußprediger umherzog und, beim Papſte verklagt, praedicator apostolicus ward. —

Die Regel und Urkunden Holsten. IV. — Vita *Gualberti* (Mab. VII.)

In Deutſchland ſcheiterten ähnliche Reformationsverſuche an der Hartnäckigkeit der Mönche, die lieber aus den Klöſtern liefen, und einzelne Geiſtliche, die eine Verbeſſerung betrieben, wie z. B. Abt Erluin von Gembloux und Biſchof Godehard von Hildesheim (um 1000), liefen Lebensgefahr. Endlich brachte Abt Wilhelm von Hirſchau im Schwarzwalde die *Congregatio Hirsaugiensis* 1069 zu Stande, ganz nach denſelben Grundſätzen, wie die von Clugny, ſelbſt mit dem Gelübde des Schweigens. Er ſtarb 1091. Seine Mönche mußten beſonders die heilige Schrift und die Kirchenväter abſchreiben; wenigſtens 12 mußten ſtets damit beſchäftigt ſein.

Cf. Trithemius Annal. Hirsaug. St. Galli 1690.

Die beiden älteren Orden der Benedictiner und Cluniacenſer (letzterer be-

---

hängigen Nationalitäten, vereinigt unter dem Papſtthume, das vom Kaiſer unabhängig ein europäiſches Inſtitut ſein ſollte, herzuſtellen ſuchten. Auch die einzelnen Nationalitäten ſollten möglichſt unter einem Haupte zu ſtarken Reichen vereinigt ſein. In Spanien errang mit ihrer Hülfe Sancho III. die Oberhand über den größten Theil der pyrenäiſchen Halbinſel nebſt dem Königstitel. Sein Sohn Ferdinand I. u. ſein Enkel Alfons VI. ſchrieben ſich ſpaniſche Kaiſer. — In England war ſeit dem 10. Jahrhundert der hohe Clerus meiſt aus der Zucht der Cluniacenſer, namentlich aber Dunſtan. Ihm verdankte Eadgar den Sieg über die Fürſten der Heptarchie u. das Königthum; 973 ſalbte er denſelben zu Bath vor ſämmtlichen Fürſten zum Könige, u. alle ſchwuren ihm den Huldigungseid; mit ihm beginnt Englands politiſche Größe, namentlich ſeine Seemacht. Nach Eadgars Tode war es Dunſtan, der allen Ränken der Großen zum Trotz die Wahl ſeines Sohnes Eadward durchſetzte (cf. §. 103. p. 137.)

Die Camaldulenſer waren namentlich von dem (von Romuald gegründeten) Kloſter Pereum bei Ravenna aus für die Bekehrung der Polen u. Ungarn thätig, beſonders aber auch dafür, dieſe Reiche von der deutſchen Krone unabhängig zu machen. Daher finden wir die Mönche von Pereum (namentlich Bruno — Bonifacius, Erzbiſchof von Polen und Mähren) vielfach in politiſche Intriguen verwickelt. Ein Sohn des Herzogs Boleslaus Chrobry von Polen war ſelbſt dort Mönch (cf. p. 54. 127.). Daher ſind die beiden Orden im Conflict mit den Eroberungsgelüſten der deutſchen Kaiſer. In kirchlicher Beziehung vertraten ſie Gregors VII. Reformationspläne.

sonders unter dem Abte Pontius, der seiner schlechten Verwaltung wegen abgesetzt ward, 1122), geriethen in Verfall und verweltlichten immer mehr (Cf. Innoc. III. epp. I, 233. 384. 444. X, 155. Greg. IX. Reg. IV, 133. 200. 263. 350.); dies rief die Idee einer neuen Schärfung der alten Regel hervor, und es entstanden nach und nach folgende neue Congregationen:

Die Cistertienser. Robert, ein Adliger aus Champagne, Oblatus und Abt zu Molèsme, verließ das Klosterleben, das ihm zu lax war, schloß sich an einen Eremitenverein an, und verpflichtete sich mit ihm auf die volle Strenge der Regel Benedicts mit dem Gelübde des Schweigens. Da reiche Schenkungen die Sitten seiner Genossen verweichlichten, verließ er mit 20 der eifrigsten den Ort, und gründete in einer einsamen Gegend bei Dijon, Citeaux (Cistertium, von den Cisternen, die er dort fand) ein Kloster, das bald Mutterkloster mehrerer anderer ward, 1098; Paschalis II. bestätigte den Orden. Derselbe schreckte aber durch seine Strenge ab; unter dem zweiten Abte war er dem Untergange nahe, als Bernhard von Clairvaux, der Stern seines Jahrhunderts, ein in jeder Beziehung außerordentlicher Mann, der Erneuerer desselben wurde. Er war 1091 in Burgund geboren, ein Oblatus, zwar eine Zeitlang weltlich gesinnt, bald aber so mit Leib und Seele Mönch, daß er einen kränklichen Körper davon trug, in dem aber ein gewaltiger Geist lebte. Erst 26 Jahre alt wurde er Abt des neugegründeten Klosters Clairvaux (Claravallis) im Bisthum Langres 1115. Das Kloster kam bald so in Ruf, daß es die Menge nicht zu fassen vermochte, und in 37 Jahren 67 Töchterklöster zählte. Der Orden ward als Muster des Mönchsthums betrachtet, und man verlangte von ihm die Einrichtung von Colonien in Frankreich, Italien, Spanien, der Schweiz, Deutschland, England, Irland, Dänemark und Schweden. Bei Bernhards Tode 1153 zählte er 160 Klöster; in seiner Blüthezeit im 13. Jahrhundert 2000 Manns- und 6000 Frauenklöster. Bernhard war Rathgeber der Fürsten und Päpste; oft mußte er Streitigkeiten schlichten, Chartres, Rheims, Genua, Mailand trugen ihm das Bisthum an, er schlug es aber aus; er stand im Rufe eines Wunderthäters. Nach dem ursprünglichen Plane sollten die Cistertienser nicht von Almosen und Geschenken, sondern von ihrer Hände Arbeit, vornämlich vom Anbaue des Landes leben; sie hatten deshalb auch Laienbrüder. Sie sollten sich dem Clerus unterordnen und diesem den Zehnten zahlen. Von diesen Puncten ging man später auf Grund päpstlicher Freibriefe ab. Die Verfassung des Ordens war freisinniger, als die der übrigen; an der Spitze stand der Abt von Cistertium, ihm zur Seite die Aebte der 4 bedeutendsten Klöster (la Ferte 1113, Pontigny 1114, Clairvaux 1115, Morimond); endlich das generale Capitulum Cistertientium, wodurch die Macht der Aebte beschränkt ward. Alle Klöster wurden jährlich einmal vom abbas majoris ecclesiae revidirt, Citeaux von den 4 Hauptäbten. Der Abt von Citeaux stand nur seinem Kloster vor, in die innern Angelegenheiten der übrigen hatte er nichts zu reden; er selbst war unter Controle des Capitels, und durfte keinen Prior ab- und einsetzen. Ohne Bewilligung seiner Obern durfte kein Cistertienser nach Rom oder Jerusalem gehen, ein Bisthum annehmen oder geistliche Geschäfte verrichten. Jedem stand frei, den Andern bei dem Capitel zu verklagen; auch war diesem das Gesuch um Erlaubniß zu Klosterstiftungen vorzutragen. Für gewisse Fälle bestand ein Ordensrath (definitorium) aus 17 Aebten. Die Mutterklöster blieben in dem Orden mit den Tochterklöstern in steter Verbindung, und bildeten mit diesen Stämme. Der Abt des Mutterklosters hatte viel Macht über die der Tochterklöster, und konnte sie sogar absetzen. Für die Wissenschaft that der Orden weniger, als die Benedictiner und Clu-

niacenser; Handarbeit, Seelsorge, Predigt und Polemik gegen die Häretiker waren die Hauptbeschäftigungen. Noch weniger hold war er den Künsten. Innocenz III. begünstigte den Orden sehr, stand mit ihm in lebhaftem Verkehr und ertheilte ihm viele Privilegien (epp. I, 385. II, 268. V, 20. 61. 109. VII, 67. IX, 119.)

Der Orden ward in einen harten Streit mit Clugny verwickelt, weil er aus Opposition gegen die in Clugny herrschende Pracht- und Kunstliebe entstanden war. Alles war bei den Cistertiensern aufs einfachste; sie warfen den Cluniacensern Verderbniß des Gottesdienstes, namentlich Verweichlichung und Verweltlichung des Kirchengesanges vor, wodurch die rein geistige Auffassung des Christenthums gestört werde; ferner leckere Kochkunst, Pracht im Leben, Leichtfertigkeit in Aufnahme der Novizen. Als Peter der Ehrwürdige Clugny nach Pontius' Verwaltung wieder herstellte, kam zwischen beiden Orden der Friede zu Stande, ohne daß sie das ihnen Eigenthümliche aufgegeben hätten *).

*Auberti Miraei* chron. O. Cistert. Colon. Agr. 1614. — *Menologium* Cistert. Antwerp. 1635. — *Manriquez* Annal. O. Cistert. — Relatio, qualiter incepit Ordo Cistert. (Holsten. II). — Charta Charitatis, die Regel vom dritten Abt Stephan entworfen 1119 (im Menolog und bei Manriquez). — *Bernardi* opp. ed. Mabillon. — Vita *auct.* Gaufredo et Alano ab Insulis (in opp.). — Dialogus inter Cluniac. et Cistert. (Martene thes. V.). — *Bernardi abb.* apologia ad Guilielmum abb. — Epp. — *Petr. Venerab.* epp. — *Renée le Nain* essai de l'histoire de l'ordre de Citeaux. Par. 1696.

Karthäuser, gestiftet von Bruno, einem frommen, wissenschaftlich gebildeten Laien aus Cöln, später Rector der Domschule zu Rheims. Das weltliche Wesen der Geistlichkeit mißfiel ihm (Erzb. Manasse von Rheims pflegte zu sagen: Das Erzbisthum Rheims sei etwas Schönes, wenn man nur, um die Einkünfte zu ziehen, nicht Messe lesen müßte); als ihn die Geistlichkeit zu Manasse's Nachfolger wählen zu wollen schien, entwich er, und gründete in einem wilden, einsamen Thale bei Grenoble Chartreux (Cartusium), den Mutterstz des Ordens, im Jahre 1084. Die Regel war der der Cistertiensер ähnlich, nur noch strenger; Andachtsübungen, wissenschaftliche Studien und körperliche Arbeit füllten den Tag aus, dabei war das strengste Stillschweigen Pflicht. Die Cellen und Klostergebäude sollten nur nothdürftig gegen die Witterung schützen, das Essen den Appetit nicht reizen; Fleisch und Wein war ganz verboten; ein hartes Lager und rauhe Kleidung wurden allein gewährt, sogar etwas selbstpeinigende Ascese lief unter, indem der Haut zunächst die Karthäuser einen rauhen, stechenden Rock (Cilicium) trugen und sich geißelten. Nach kirchlichen Würden trachteten die Karthäuser nicht. Das Gelübde ward nicht vor dem 20. Jahre abgenommen. Die Zahl der Mönche jedes Klosters war bestimmt. Der fünfte Prior, Guigo, ein Freund Bernhards von Clairvaux und Peters des Ehrwürdigen von Clugny, sammelte die Statuten. Die Karthäuser legten

*) Bernhard von Clairvaux zeigte eine sehr gesunde kirchliche Politik, indem er in einem Briefe an Innocenz II. (epp. 178) den Päpsten widerräth, die Macht des Bisthums in den Diöcesen dadurch zu schwächen, daß man die Anordnung und Entscheidung aller kirchlichen Fälle nach Rom ziehe. — Ueberhaupt waren die Cistertiensер unter allen Orden dem Clerus am günstigsten und unterwürfigsten, und mischten sich weder in die bischöfliche Amtspflege, noch in die Seelsorge.

sich hauptsächlich auf Bücherabschreiben, und zwar mit großer Sorgfalt; sie hatten eine eigene Classe von Correctoren. Innocenz III. liebte den Orden sehr (epp. XIV, 108. 166.) — Die Strenge des Ordens bewirkte, daß sich ein kleinerer, der von Vallis Caulium (fratres Caulitae) mit wenig milderer Praxis unter einem gewissen Guido von ihm ausschied. (Innoc. III. epp. VII, 218.). — Sehr bedeutend wuchs der Orden nie, wol nie über 200 Klöster. Seine Verfassung war ebenfalls etwas demokratisch.

Statuta ordinis Cartusiensis von Guigo Basil. 1505. Holsten. II. — Guigonis epp. in Bernhardi Clarav. opp. et Mabillon t. II, 1060. — Brevis historia Cartus. in Martene ampl. coll. VI. — *Miraei* Origines Cartusianae. — Antiquae constitt. ordinis Vallis Caulium. Holsten III. — Vita Brunonis, Bolland. VI. Oct. —

Grandimontenser; gestiftet von Stephan von Tigerno, aus einem vornehmen Geschlechte der Auvergne, 1073, zu Muret bei Limoges, von Gregor VII. bestätigt: in jeder Hinsicht an Strenge den übrigen Orden überlegen, doch war Schweigen nicht geboten; namentlich wurde Anfangs das Armuthsgebot streng beobachtet. Stephan starb 1124, und da die Augustiner Muret als ihr Eigenthum reclamirten, wanderten die Brüder nach Grandmont aus. Der vierte Prior, Stephan von Liciac, sammelte um 1156 die Ordensvorschriften. Die Laienbrüder überwogen in diesem Orden so, daß sie die Geistlichen verdrängten, einen neuen Prior wählten, und sich aller Güter bemächtigten. Die Päpste Gregor VIII. und Clemens III. im Vereine mit dem Könige von Frankreich konnten das Schisma nicht heben. Unter Innocenz III. wurde es nothdürftig beigelegt, erst Honorius III. gelang die völlige Beseitigung. Es wird gestritten, ob der Orden eine Abzweigung der Benedictiner oder der Augustiner war.

*Gerardi Itterii* V. St. Steph. Grandimont. (Martene Coll. ampl. IV.). — Historia brevis Priorum Grandim. (ib. VI.). — Historia prolixior Pr. Grandim. (ib.). — Antiqua Statuta O. Grand. (Holsten. II.) — Liber Sententiarum seu rationum St. P. Steph. ed. Baillet. Par. 1702. — Innoc. III. epp. I, 542. V, 2. 3. XIV, 144. 145. —

Orden von Fontevraux. Robert von Arbresec (Arbrissel) stiftete schon als Archipresbyter zu Rennes eine Verbindung regulirter Chorherren, 1096. Urban II. lernte ihn in Frankreich kennen, und ernannte ihn zum praedicator apostolicus. Als solcher durchzog er, Buße predigend, das Land, und stiftete mehrere Klöster für Jungfrauen, Wittwen und gefallene Frauen, die er unter den Schutz der Mutter Gottes stellte, als deren Stellvertreterin die Aebtissin über die Nonnen wie über den dienstthuenden Priester gestellt war. Der Mittelpunkt war Fontevraux (Fons Ebraldi) bei Candes in Poitou; der Orden wurde 1109 von Calixt II. bestätigt. Robert † 1125. — Als Bußprediger hatte er eine Menge Nachfolger, die in schwarzen Kleidern mit langen Bärten Frankreich durchwanderten, unter dem Namen *Pauperes Christi*. Sie lebten Anfangs ohne Verbindung; 1141 richteten sie ein Ordenscapitel zu Chartreuse ein, und wurden 1164 von bischöflicher Aufsicht befreit. —

*de la Mainferme* Clypeus nascentis Fontebraldensis. — Vita Roberti auct. Alberico (bei Mainferme. — Bolland. ad 25. Febr.).

Prämonstratenser. Norbert, Stiftsherr von Xanten, in der Diöcese von Cöln, wurde durch das weltliche Leben der Chorherren angeekelt und durch eine Lebensrettung bekehrt, und suchte nun als praedicator apostolicus, fast

überall unter Verhöhnung, die Regel Augustins in verschiedenen Diöcesen einzuführen. Endlich wählte er eine Einöde im Wald von Coucy und gründete hier das Kloster Praemonstratum (Prémontré) 1120, in welchem die Regel Augustins in aller Strenge eingeführt ward. 1126 zum Erzbischof von Magdeburg erhoben, hatte er Gelegenheit, seinen Orden sehr auszubreiten; er bestand nur aus Geistlichen; Seelsorge und Predigen waren Hauptthätigkeiten. Innocenz IV. milderte 1245 die Regel und ertheilte dem Orden viele Privilegien; so auch die folgenden Päpste. Der Orden zählte in seiner blühendsten Zeit 1000 Mannsabteien, 500 Frauenabteien, 300 Propsteien in 30 Landschaften. Innocenz III. canonisirte den Stifter und eximirte den Orden.

Regel und Acten. Holsten. II. — Vita Norberti Bolland. Juni I. — Innoc. III. epp. I, 14. 62. 196—198. 202—204. 331.

Gregor IX. verordnete, daß die Mönchsorden sich gegenseitig inspiciren sollten, so sollten z. B. dem Cluniacensergeneralcapitel 3 Karthäuserprioren beiwohnen und nach Rom berichten. (Reg. VI, 242.).

## §. 108.

## Zweite Reform. Orden zur Wohlthätigkeit. Bettelorden.

### Orden zur Wohlthätigkeit.

Die bisherigen Orden sind sämmtlich nach der Regel des heiligen Benedict oder Augustin zur Asceſe oder zu geistlichen Studien gestiftet; diesen schließt sich eine Reihe anderer an, welche bestimmte christliche Liebeswerke zu ihrem Zwecke macht.

Trinitarier (Ordo Sanctissimae Trinitatis de redemtione captivorum): ein pariser Theolog, Johann von Matha aus Nizza, in Verbindung mit einem Einsiedler Felix aus der Landschaft Valois, stiftete den Orden mit der Bestimmung, christliche Gefangene von den Ungläubigen loszukaufen, 1198. Innocenz III., der die Wichtigkeit für die Kreuzzüge einsah, bestätigte die Stiftung; das Mutterkloster wurde zu Cerfroi im Sprengel von Meaux angelegt. Der dritte Theil der Einnahme war zur Loskaufung bestimmt; außerdem begleiteten die Trinitarier die kreuzfahrenden Heere in den Krieg. Innocenz empfahl den Orden den saracenischen Fürsten; in der blühendsten Zeit zählte er 600 Häuser; in Frankreich hießen die Glieder von ihrem Kloster in Paris Mathuriner.

Die Regel, Holsten. III. — Innoc. III. epp. I, 481. 552. II, 9. — V. Joh. de Matha, bei Jofredus Niçaea civitas sacris monumm. illustrata in Graevii thes. IX, 6, 121.

Hospitaliter. Hospitäler und, in diesen solche, die sich der Krankenpflege widmeten, gab es fast aller Orten; sie gehörten aber meist einem der schon genannten Mönchs- oder Nonnenorden an. Eine eigene Verbrüderung zu diesem Zweck stiftete um 1170 ein gewisser Guido in Montpellier; Innocenz bestätigte dieselbe und vereinigte sie mit der zu Rom bestehenden an dem Hospital Sti. Spiritus in Saxia; der Meister sollte in Rom residiren, und der zu Montpellier die zweite Stelle einnehmen. Guido † 1209. Die Verbindung wuchs mächtig und hatte sich besonders reicher Stiftungen zu erfreuen.

Die Regel (nach einer Ueberarbeitung von 1564.) Holsten. V. — Innoc. III. epp. I, 95. 97. 112. VII, 95. X, 179. Gesta c. 144.

Der Orden des heil. Antonius, gestiftet 1095 von einem Ritter Gaston, hatte ebenfalls die Bestimmung, sich der Krankenpflege zu widmen.

Vita Gastonis. Bolland. Januar II.

Guilbertiner. Guilbert, Herr von Sempingham und Tyrington, stif-

tete 1135 einen Männer- und Frauenorden, den er Anfangs mit den Cistertiensern vereinigen wollte, den aber Eugen III. als eignen Orden bestätigte. Die Frauen waren die eigentlichen Besitzer der Ordensgüter, die Männer die Verwalter; Zweck desselben war, außer strenger Asceſe (Baden war als wollüstiges Vergnügen verboten, Waschen und Rasiren des Jahres nur selten erlaubt) besonders Pflege der Elenden in Armen-, Wittwen-, Kranken- und Waisenhäusern. Innocenz III. bestätigte dem Orden seine Besitzungen und canonisirte den Stifter; über England hinaus verbreiteten sie sich nicht.

V. St. Giliberti in Monast. Angl. II, 671. Ebendaselbst die Regel.

Humiliaten, gestiftet im 12. Jahrhundert von Johann von Meda in der Lombardei, mit dem Hauptsitz zu Brera in Mailand, von Innocenz III. 1201 bestätigt. Ihr Gesetz war namentlich Gebet zu den kirchlich bestimmten Stunden, Leben in Gemeinschaft ohne Eigenthum; Jeder mußte von seiner Hände Arbeit leben, namentlich trieben sie Wollenweberei; die Geistlichen waren die Werkmeister und Kaufleute. Der Gewinn floß in eine gemeinschaftliche Kasse, und wurde an die Armen vertheilt. Gregor IX. gab ihnen das Gesetz der Stabilität. Bis 1246 standen die 4 Vorsteher der ältesten Stifter an der Spitze; dann ward ein Großmeister gewählt. Die Obrigkeiten wollten sie trotz der päpstlichen Mahnungen nicht als Mönche anerkennen, und forderten die bürgerlichen Lasten und Abgaben von ihnen; die Gemeinden übertrugen ihnen ihrer Rechtlichkeit und Unbescholtenheit halber oft obrigkeitliche Aemter.

## Eigentliche Bettelorden.

Franziskaner. Franziskus (Johannes) von Assisi, geb. 1182, Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns, erst Handelsmann und weltlich gesinnt, später durch Krankheit bekehrt, fiel in Schwärmerei *), und fühlte eine dunkle Sehnsucht nach dem Göttlichen; Träume und Visionen wurden ihm zu Theil, und veranlaßten ihn zu ascetischen Uebertreibungen, so daß man ihn allgemein für verrückt hielt und verspottete. Da er aber standhaft blieb, verwandelte sich der Spott in Verehrung. Er sammelte Almosen zur Wiederherstellung zerstörter Kirchen; unter diesen war auch St. Maria zu Portiuncula, sein Lieblingsaufenthalt, das Heiligthum der Franziskaner, das von den Päpsten mit besonders kräftigem Ablaße begabt ward. Nach einer Vision entschloß er sich, in ärmlichem Gewande ohne Geld umherzuziehen und Buße zu predigen; Gleichgesinnte schlossen sich an ihn an. 1210 begab er sich zu Innocenz III., der ihn seiner äußerlichen Unscheinbarkeit wegen anfangs höhnend abwies, später aber einsah, wie nützlich ihm solche Leute sein könnten, und trotz des Widerspruchs einiger Cardinäle und seines erst erlassenen Verbotes, neue Orden zu stiften, diesen bestätigte und in besondern Schutz nahm. Bußpredigten und Casteiungen, so wie Pflege der Elenden und eine edle Freimüthigkeit verschafften Franziskus großes Ansehen; sein Eifer trieb ihn auf Reisen durch Frankreich, Spanien und Portugal, und selbst als Missionar nach Marocco und zum Sultan von Aegypten. Zwei Jahre vor seinem Tode 1226 sollen ihm in einer Vision

*) Ein eigenthümlicher Zug dieser Schwärmerei war seine phantastisch-pantheistische Naturbetrachtung, vermöge deren er Thiere und Pflanzen für seine Brüder achtete, wegen gemeinsamer Abstammung von Gott, und ihnen oft förmliche Predigten hielt. Ueberhaupt legte er in mystischer Weise den Hauptnachdruck auf das Gebet, wodurch man Gnadengaben erhalte und mittheile.

die 5 Wundenmale Christi sichtbar aufgedrückt worden sein. 1228 ward er von Gregor IX. canonisirt.

Der Orden besteht aus 3 Abtheilungen: die einzelnen Glieder heißen servi, an der Spitze jedes Hauses steht ein Wächter (Guardian, Custos), an der jeder Landschaft ein Provinzial als servus totius fraternitatis, von den Dienern und Wächtern auf drei Jahre gewählt, an der Spitze des ganzen Ordens der General oder Großmeister, der seinen Sitz stets in Rom hat. Dieser beruft das aus den Abgeordneten der Provinzen bestehende Ordenscapitel, das die gesetzgebende Macht hat, den Großmeister controlirt und sogar absetzen kann. Der Papst ernennt einen Cardinal zum Protector des Ordens. Ohne Bewilligung des Großmeisters darf kein Glied kirchliche Würden annehmen. Bedingung des Eintritts ist ein Alter von 25 Jahren, und ein Probejahr; das Gelübde der Armuth war Anfangs sehr ausgedehnt: zu keiner Zeit sollten die Brüder mehr besitzen dürfen, als sie zum Unterhalt für sich und andere Nothleidende brauchten; Alles, bis auf die Kirchen, sollte so einfach als möglich sein; Reiten war untersagt; Arbeiten zwar nicht nur erlaubt, sondern geboten, doch sollte sich Keiner des Bettelns schämen; dieses sei vielmehr ein Verdienst, weil es dem Gebenden zum Heile gereiche. Verboten war dagegen, regelmäßige Almosen oder mehr zu nehmen, als das augenblickliche Bedürfniß erheische und für die Arbeit und als Almosen Geld zu nehmen, nur Lebensbedürfnisse. — Den theologischen Studien war Franziskus feind; er verbot jedes Buch, und bestrafte die Oberen, die ihre Untergebenen zu Lesen und Studiren anhielten. Erst später beschäftigte sich der Orden auch damit. — Die erste Gestalt des Ordens war die armer Bußprediger, als Fratres minores von Honorius III. 1223 bestätigt; es schloß sich ihm der von der heil. Clara von Assisi (geb. 1193 † 1253, canonisirt von Alexander IV.) 1224 gestiftete Orden der Clarissinnen an (die Regel vom heil. Franziskus unter Innocenz III. entworfen, Holsten. III.). — Die dritte Stufe bilden die Tertiarier (fratres ordinis tertii, oder fr. poenitentiae), gestiftet 1221 zu dem Zwecke, daß Weltleute sich auch eine Zeitlang ohne bindendes Gelübde in die Einsamkeit zurückziehen und Buße thun könnten.

Alle Länder nahmen den Orden nach und nach auf, Spanien 1214, England 1213 (grey friars), Schottland 1224, Schweden 1222, Dänemark 1232, am meisten Deutschland seit 1221; 1216 hielt Franziskus das erste Ordenscapitel, und sandte je 2 seiner Schüler in alle Länder aus; 1219 waren schon 5000 Mitglieder; zur Zeit der höchsten Blüthe, Ende des 13. Jahrh., über 200,000 Mitglieder in 8000 Klöstern, 33 Landschaften und 213 Bezirken.

Schon zu Franziskus Zeiten entstand im Franziskanerorden eine Spaltung, indem Einige die evangelische Armuth nicht so buchstäblich nehmen wollten. An der Spitze der laxeren Parthei (fratres de communitate) stand ein Schüler des Franziskus, Elias von Cortona, ihm gegenüber für die alte Strenge besonders Cäsarius von Speier und Antonius von Padua. Elias ward Ordensgeneral, allein durch die Gegenparthei 1230 wieder abgesetzt, 1236 wieder gewählt; 1239 aufs Neue abgesetzt; endlich ganz ausgestoßen. Nach seiner Meinung sollten die Franziskaner zwar Güter besitzen können, das Eigenthumsrecht aber dem Papste zustehen; außerdem wollte er den Orden zu wissenschaftlichen Studien angehalten wissen; die Strengeren (Zelantes, Spiritales) wollten von Eigenthum und Wissenschaft gar nichts wissen. Die Päpste, besonders Nicolaus III. in einer Bulle 1279, traten auf Seite der laxeren Parthei, wodurch die Zelantes so gereizt wurden, daß sie zu Feinden des Papstthums sich erklär-

ten, in diesem den Antichrist erblickten, sich viel mit apocalyptischer Schwärmerei beschäftigten und zuletzt Ketzer wurden (s. §. 125).

*Francisci* Vita, auct. Thom. de Celano (auf Befehl Gregors IX. geschrieben 1230 Bolland. Oct. II.). — Auct. Bonaventura (ib.). — Opp. ed. Joh. de la Haye, Pedeponti 1739. — *Bartholomaeus de Pisa*, liber conformitatum (Vergleichung des Franziskus mit Christus). — *Luc. Waddingi* Ann. Minorum Lugd. 1625. Romae 1731. — Die Regel Holsten. III. — *Cyprian der J.* (Danzer) krit. Gesch. des Portiunculaablasses. 1794.

Dominicaner. Dominicus, geboren zu Kalervoga in Spanien (nicht aus dem Geschlechte der Guzman) 1170, studirte zu Palença, zeichnete sich schon da durch aufopfernde Liebe aus; verkaufte seine Habe, gab sie den Armen, predigte und warb Gleichgesinnte. Als der Bischof von Osma, Didacus, seine Chorherren zum canonischen Leben reformiren wollte, nahm er den 24jährigen Dominicus darunter auf. Auf einer Bekehrungsreise lernte Dominicus die albigensischen Häretiker genau kennen, und sah, daß besonders die weltliche Pracht der Geistlichkeit sie abstieß, während ihre Prediger durch Einfachheit und Armuth sich empfahlen. Darauf hin beschloß er, einen Verein zu gründen, der die apostolische Armuth nachahme, und sich besonders mit Predigen und Häretiker-Bekehrung beschäftige. Er legt den Plan Innocenz III. vor, der ihn 1215 genehmigte, unter der Bedingung, daß der Orden sich an eine bestehende Regel anschließe. Dominicus wählte die des heil. Augustin mit Zusätzen aus der Prämonstratenserregel; 1216 bestätigte Honorius III. den Orden als Ordo Praedicatorum. Anfangs erlaubte Dominicus Schenkungen und Erwerb, und in der That ward der Orden von dem Grafen Simon von Montfort und dem Bischof Fulco von Toulouse reichlich ausgestattet; von Betteln war keine Rede. Als er aber den heiligen Franziskus kennen gelernt hatte, nahm er dessen Armuthsregeln an, und diese wurden auf dem ersten Capitel feierlich bestätigt. Zur Verbreitung seines Ordens machte Dominicus Reisen durch Frankreich, Spanien und Italien; mehrere Bisthümer schlug er aus, zuletzt lebte er in übertriebener Asceſe zu Bologna, wo er 1221 starb; 1234 ward er heilig gesprochen. — Der Hauptzweck des Ordens bestand in Predigen und Disputiren mit den Ketzern; folglich verlangte er theologische Bildung; wer das Priestergelübde ablegen wollte, mußte alles zum Gottesdienst Gehörige, so wie die Grammatik inne haben; vor dem 25. Jahre durfte Keiner predigen; wer mindestens 3 Jahre Theologie studirt und 3 Jahre mit Beifall gepredigt hatte, erhielt die Würde eines „allgemeinen Predigers" (praedicator generalis). Jede Landschaft schickte 2—3 ihrer befähigtesten Mitglieder nach Paris. Die Regel ist sehr ins Kleinliche gehend. Jede Provinz wählt einen Provinzial und 4 Diffinitores oder Ordner; außerdem das Provinzialcapitel 4 Visitatores; diese controliren die Thätigkeit des Provinzials, und berichten darüber an das Generalcapitel. Eine dritte Abtheilung des Ordens bildete die Vereinigung adliger Männer und Frauen, die unter dem Titel Ordo militiae Christi oder Fratres de poenitentia B. Dominici sich verbindlich machten, die in weltliche Hände gefallenen Kirchengüter wieder an die Kirche zu bringen (die Regel Holsten. IV.). — Auch dieser Orden verbreitete sich rasch, 1218 finden wir ihn in Sicilien und Spanien, nach 1220 in Deutschland, 1226 in Schottland (Black-friars), 1220 in Scandinavien. Zur Zeit der höchsten Blüthe zählte er 45 Landschaften in 12 Congregationen, über 7000 Manns- und 300 Frauenklöster. Die Regel formulirte 1238 der dritte Großmeister Raimundus

de Pennaforti; alle 3 Jahre sollte das Generalcapitel, alle 2 Jahre das Provinzialcapitel zusammentreten, ohne Erlaubniß der Oberen Keiner ein kirchliches Amt annehmen. Die Dominicaner sind die hauptsächlichsten Verbreiter des Rosenkranzes.

*Dominici* Vita (auct. Jordano. — Humberto de Romanis. — Theodorico de Apolda. — Petro Ferrandi. — Bartholomaeo Trident. — Anglica Bonon. — Constante Orviet. al. (Bolland. Aug. I. — Martene Coll. ampl. VI). — Brevis historia Ord. Praed. (Martene l. c.). — Charta fundationis fratr. Praed. in urbe Tolosa (Gall. Christ. XIII, 28.). — *Mamachii* Ann. Ord. Praed. Romae 1746. — Die Regel Holsten. IV.

Carmeliter (fratres Eremitae de monde Carmeli) von ihrem ursprünglichen Sitze, dem Berge Carmel, der durch sein Andenken an Elias und Elisa heilig war. Ein Mann aus Calabrien, Berthold (oder Brocard), baute dort zu Ehren der Propheten ein Kloster und sammelte eine Eremitenbrüderschaft. 1209 gab dieser der lat. Patriarch Albert von Jerusalem eine vitae formulam, auf welche hin Honorius III. 1226 den Orden bestätigte. Nach der Eroberung Palästina's durch die Muhammedaner wurden sie auf die Insel Cypern versetzt, nahmen die Jungfrau Maria zu ihrer Schutzheiligen an, und verbreiteten sich, in die Gestalt eines eigentlichen Bettelordens umgegossen, im Occidente ziemlich, besonders die Fabel von dem aus dem Fegfeuer errettenden Scapulier (Obergewand) der Jungfrau Maria, das sie in einer Vision dem Ordensgeneral Simon Stork geschenkt haben soll, verschaffte ihm viel Verehrung. Seit 1476 nahmen sie auch Tertiarier auf.

Vita Alberti (Bolland. ad 1. Apr.). — Regel Holsten. III.

Augustiner. Augustin selbst hat (außer der Anweisung für Jungfrauen und Wittwen zum Nonnenleben ep. 139) keine Regel geschrieben (die bei Holsten. I, 136 sqq. und II, 120 sqq. unter seinem Namen sich findenden sind theils früheren, theils späteren Ursprungs); allein seine Einrichtung des canonischen Lebens für die Chorherren lag den späteren, auch der Chrodegangs von Metz (cf. I, p. 114) zu Grunde. — Unter Innocenz III. stifteten 4 pariser Theologen, Wilhelm Langlois, Richard, Eberhard und Manasse, mit 37 Schülern ein Kloster bei Langres, Vallis Scholarium, nach der Regel des heil. Augustin; von hier aus verbreitete sich die Verbrüderung, doch nicht zu weit. — Unter Alexander IV. trat seit 1256 in Italien die Verbrüderung der Augustinereremiten zusammen. 1401 richtete sie einen Tertiarierorden ein.

De ordine Vallis Scholarium (in Labbé bibl. Mnscr. I, 319). — Institutio Ord. V. Schol. (d'Achery III, 533).

Die Zufriedenheit, Furchtlosigkeit und Geduld der Bettelmönche, die Anfangs ohne Klöster und Renten von Almosen sich nährten, und überall zu Fuß einherzogen, um zu predigen, machte großen Eindruck. Die Päpste bedienten sich ihrer besonders zum Missionsdienste, und ertheilten ihnen viele Privilegien; z. B. übertrugen sie ihnen die Prüfung der Klöster, Aufsicht über dieselben, ja selbst über Bischöfe; sie erhielten die Erlaubniß, überall zu predigen und Beichte zu hören von Honorius III. (Reg. IV, 647); Gregor IX. erklärte alle Dominicaner für praedicatores apostolici, und empfahl sie allen Prälaten und Bischöfen (Reg. IV, 63). Die Inquisition erhielten anfangs die Franziskaner und Dominicaner gemeinsam, später die Dominicaner allein; der Eintritt in den Orden löste vom Banne, außer bei außerordentlichen Vergehungen, die zur Cognition des Papstes gehörten; selbst während des Kirchenbannes durften

sie stille Messe lesen; kein Bischof durfte sie vorladen oder sich in ihre Angelegenheiten mischen. Dies verdankten sie besonders dem Umstande, daß sie getreue Helfershelfer der ausartenden päpstlichen Politik waren, das Bisthum zu vernichten und die organische Abstufung der Kirchengewalten in absolute Monarchie zu verwandeln (Multi praecipue nobiles et nobilium uxores *spretis propriis sacerdotibus et praelatis* ipsis praedicatoribus confitebantur, *unde non mediocriter viluit ordinariorum dignitas et conditio* et de tanto sui contemtu non sine magna confusione doluerunt, nec sine evidenti causa, *videbant ordinem ecclesiae jam enormiter perturbari.* [Matth. Paris. ad an. 1246.]) Wilhelm von St. Amour weissagte sehr richtig, daß die Prälaten einst die Nothwendigkeit einsehen würden, sich ihnen zu widersetzen, daß aber dieselben in dieser Sache leicht den Kürzern ziehen könnten, weil auch die Fürsten sich der Bettelmönche annehmen und auf ihren Rath dem Clerus alle weltliche Gerichtsbarkeit entziehen würden (principes illis favorabiliores provocant contra illos, qui eos non recipiunt). In der That unterstützte Ludwig IX., seit welchem die königliche Politik Frankreichs mit der päpstlichen Hand in Hand ging, die Bettelmönche auf alle Art; Innocenz IV., der sie beschränkte, zog sich dadurch den Haß der Fürsten zu, die die Demüthigung des mächtigen Clerus nicht ungern sahen.

Die beiden Hauptbettelorden arteten immer mehr aus, besonders da ihre Generale, in Rom residirend, sich immer mehr in des Papstes Gunst zu setzen wußten, und die Mönche sich als Werkzeuge der päpstlichen Politik und Erpressung brauchen ließen. Zunächst geriethen sie in Kampf mit dem höhern Clerus, der sich sein Diöcesanrecht, namentlich die Seelsorge, in die sie sich mengten, natürlich nicht gutwillig nehmen ließ. In Deutschland, England und Frankreich erklärten die Prälaten, daß die Vorrechte der Bettelmönche die Rechte der Parochie beeinträchtigten; sie verlangten, dieselben sollten sich auf bischöfliche Ladung stellen, den Eid des Gehorsams leisten und zu Amtsverrichtungen erst die Erlaubniß des Sprengelbischofs einholen; sie versagten ihnen die Priesterweihe, sowie das geweihte Oel, und an manchen Orten erhielten die Mönche wirklich nur gegen Reverse Zutritt, daß sie den Ortsgeistlichen nicht zu nahe treten wollten. Deshalb stellten die Päpste denselben frei, von welchem Bischofe sie sich weihen lassen wollten. Einzelne Bischöfe, wie Ratherius von Verona und Robert Grosthead von Lincoln, nahmen sie mit Freude auf, um sie gegen ihren widerspenstigen, zügellosen Clerus zu brauchen, allein auch sie erklärten sich bald in ihren Erwartungen getäuscht (cf. Matth. Paris. ad an. 1243. 1253.). Das Volk stand größtentheils auf Seiten der Bettelmönche gegen die Weltgeistlichkeit; die Obrigkeiten waren meist gegen sie und hielten sie zu Leistungen und Abgaben an. Innocenz IV., der, weil sie Einen seiner Verwandten wider seinen Willen in den Orden aufgenommen und seinen politischen Plänen in Genua feindlich in den Weg getreten waren, erbittert auf sie war, benutzte die allgemeine Mißstimmung, um sie 1254 zu beschränken. Er verordnete: die Bettelmönche sollten ohne Bewilligung der Pfarrer weder predigen noch Beichte hören, noch begraben, oder wenigstens den Pfarrern die Gebühren entrichten. Sein Tod ist verdächtig, denn kurz nach Abfassung der beschränkenden Bulle starb er (Thom. Cantipratenus bonum universale de apibus II., 10) und sein Nachfolger Alexander IV. hatte nichts Eiligeres zu thun, als die Beschränkungen gegen die mächtigen Orden wieder aufzuheben.

Einen zweiten Kampf hatten sie mit der Universität Paris zu bestehen, in deren beste Stellen sie seit 1230 sich eindrängten, und gegen deren nationale Politik sie die päpstlich-königliche verfochten. Ihr Hauptgegner war ein

pariser Doctor, Guilielmus de Sancto Amore (de St. Amour), Canonicus, der in seinem Werke de periculis novissimorum temporum sie geradezu als Vorläufer des Antichrists bezeichnet. Gegen ihn wurden sie vertheidigt von Thomas von Aquino und Bonaventura. Durch die vereinigte päpstliche und königliche Macht unterlag Wilhelm und mußte seine Stelle aufgeben; die Bettelmönche bemächtigten sich sämmtlicher theologischen Lehrstellen und aus ihrer Mitte gingen die größten Gelehrten der scholastischen Periode hervor, was nicht wenig ihren Glanz erhöhte.

Cf. §. 103. p. 136. — *Bulaei* hist. univ. Par. tom. III. — *Crevier.* hist. de l'univ. de Paris. tom. I. — *Guil. de St. Amore*, de per. nov. temp. in ejusd. opp. ed. Flavigny Constant. 1632. — *Thomae Aquin.* opp. XIX contra impugnantes dei cultum et religionem. — *Bonaventura*, apologeticus Christi et de paupertate Christi in eorund. opp.

Auch die übrigen Orden beklagten sich bitter über die Bettelmönche, die als „Männer der Armuth" in den schönsten Klöstern die unschätzbarsten Reichthümer besäßen, sich als Beichtväter (und Erbschleicher) hauptsächlich bei Großen und Reichen einnisteten und die Andern verdrängten.

Endlich brachen unter den beiden Hauptorden selbst Reibungen aus. Die Dominicaner, als die älteren, weil zuerst bestätigten, verlangten den Vorzug vor den Franziskanern; sie machten einander die Glieder abspenstig, so daß die Päpste deshalb mehrere Verbote erließen; sie machten sich sogar gegenseitig lächerlich, und benutzten unerbittlich die gegenseitigen Schwächen. (Ein Beisp. vergl. p. 163.) Diese Zwistigkeiten wurden während des Streites mit der Universität Paris durch einen Friedensschluß 1255, wiederholt 1278 beigelegt, brachen aber immer aufs Neue aus. — Die Franziskaner waren im Allgemeinen die Roheren und Ungebildeteren, hatten aber eben dadurch einen unermeßlichen Einfluß auf das Volk; die Dominicaner schlossen sich vermöge ihrer feineren Bildung mehr an die Vornehmen an. Uebrigens gaben beide Orden tüchtigen Köpfen Gelegenheit, sich aus niedren Sphären zu den höchsten Würden und einflußreichsten Stellungen in Staat und Kirche emporzuarbeiten.

Anm. Im Oriente erwarb sich die Mönchsgenossenschaft des Berges Athos den größten Ruhm. Schon seit dem 4ten Jahrh. lebten daselbst Eremiten; als im 9. Jahrh. die griech. Kaiser die slavischen Einwanderer von Hellas wieder unterworfen hatten (cf. p. 11.) führten sie Mönche dorthin, um die Unterjochung mit geistl. Waffen zu vollenden. Basilius gab ihnen kraft eines kaiserl. Edicts den Berg Athos zum Eigenthume, auf das kein Laie Ansprüche habe. Im 10. Jahrh. führte der Abt Athanasius eine Cönobitencolonie dorthin und gründete das Kloster St. Laura. Die älteren rohen Einsiedler kamen bald mit den Cönobiten in Streit, wurden aber von letzteren überwunden u. vertrieben. Cultur u. Wissenschaft blühten nun auf; im 11. Jahrh. entstanden neue Klöster, die sich unter einander um den Besitz stritten, so daß die Kaiser Ruhe stiften mußten. Seitdem gedieh die Colonie, u. ist noch heut der Mittelpunkt des griechischen Mönchsthums; ihre Klöster enthalten einen Schatz werthvoller Manuscripte (cf. Fallmerayer Reisebericht, allgem. Zeitung, Beilage 25—27. Oct. 1842.).

## §. 109.

## Geistliche Ritterorden.

Histoire des ordres militaires, Amstel. 1726.

Tempelherren (fratres militiae templi — milites oder equites templarii). Seit den Kreuzzügen, seitdem die Bekämpfung der Ungläubigen für

ein sündentilgendes Werk galt, lag es nahe, das Ritterthum mit dem Mönchsthum zu verschmelzen, indem man den gewöhnlichen Mönchsgelübden des Gehorsams, der Keuschheit, der Armuth noch das der Vertheidigung des heiligen Grabes, des Kriegs gegen die Ungläubigen, der Beschützung von Pilgern und Wallfahrern gegen dieselben hinzufügte. 1119 traten neun Ritter in Jerusalem unter Hugo de Payens (de Paganis) zu einem solchen Ritterorden zusammen, indem sie denselben zum ersten Großmeister (magister militiae) erwählten. Der Orden fand ungemeinen Anklang; der heilige Bernhard besonders war davon ganz begeistert, empfahl ihn im Abendlande dringend, und gab ihm eine der Benedictinerregel ähnliche Regel; an der Spitze sollte der Großmeister stehen, dessen Macht jedoch durch das Generalcapitel, das in seiner Mehrheit auch gegen ihn entschied, und ohne dessen Zuziehung er nichts Wichtiges thun durfte, beschränkt war. Der Orden bestand aus eigentlichen Rittern, die adlig sein mußten und Stabilität schworen (fratres remanentes); aus solchen, die eine zeitlang sich zu seinem Dienste verpflichteten und verheirathet sein durften (fratres conjugati); dann folgten die Geistlichen und Caplane, endlich die dienenden Brüder (fratres servientes), die in Waffen- und Werkbrüder zerfielen, und im Generalcapitel vertreten waren. Der Orden wuchs bald ungeheuer, auch im Abendlande, namentlich in den Grenzstaaten, wo Ungläubige zu bekämpfen waren, z. B. Spanien und Ungarn. Päpste und Könige wetteiferten, ihn mit Gnaden und Gütern zu belohnen; in allen Hauptstädten besaßen sie Ordenshäuser, von denen viele (z. B. in Paris und London) noch heute Tempel heißen; das Mutterhaus war der Tempel zu Jerusalem.

Die Regel Holsten. II. 422. Mansi XXI. — *Bernhard. Claraev.* de laude novae militiae ad milites templi. opp. I. — *du Puy.* hist. des Templiers. Par. 1650. Bruxelles 1751. — *M. J. Prieur.* hist. crit. et apolog. des Chev. du Temple. Par. 1789.

Johanniter (fratres hospitalis St. Johannis), ursprünglich ein Orden zur Krankenpflege für Männer und Frauen; unter seinem zweiten Guardian Raimund du Puy (de Podio) gestaltete er sich in Nachahmung der Templer um 1130 in einen geistlichen Ritterorden um, indem Raimund die ganze Brüderschaft in drei Classen theilte: kämpfende, geistliche und dienende Brüder. Auch er wuchs ungeheuer und hatte nach Palästina's Eroberung seinen Hauptsitz auf den ihm gehörigen Inseln Cypern und Rhodus.

Regula Raimundi du Puy, Holsten. II, 445. — *L'Abbé de Vertot* hist. des Chev. Hospit. de St. Jean. Par. ed. II. 1761.

Beide Orden wurden von den weltlichen Herrschern reich begabt, da dieselben oft ihrer kriegerischen Dienste bedurften; ihr Länderbesitz war ungeheuer, sie erbten ganze Grafschaften, ja einst gemeinschaftlich das Königreich Aragonien, mußten es jedoch gegen eine Abfindungssumme wieder herausgeben. Die Päpste gaben ihnen viel Privilegien, z. B. Zehntfreiheit, Exemtion von bischöflicher Gewalt u. s. w. Dadurch geriethen sie in Kampf mit dem Clerus und fielen in Habsucht und Herrschsucht, so, daß sie bald allgemein gehaßt waren. Selbst die weltlichen Fürsten entfremdeten sie sich dadurch, daß sie sich zu Werkzeugen der päpstlichen Politik machten und Unabhängigkeit ihrer Besitzungen anstrebten. Sie fochten nicht nur unter einander aus Eifersucht oft blutige Fehden aus, sondern verbanden sich sogar mit Ketzern und Ungläubigen gegen christliche Fürsten des Morgenlandes, namentlich gegen den König von Armenien.

Deutschritter. Während der Belagerung von Ptolemais 1190 ent-

stand zu gleichem Zwecke und mit gleicher Regel, wie die Johanniter, der Orden der Deutschherren (equites Teutonici Hospitalis St. Mariae Virginis), von Colestin in den päpstlichen Schutz genommen. 1226 zogen sie sich, da sie schon eine Menge Besitzungen in Deutschland hatten, hierher, und zwar in das heidnische Preußen, dessen Einwohner sie in langen Kriegen unterjochten; Friedrich II. bestätigte ihnen die neue Eroberung. Hier vereinigten sie sich 1237 mit dem Orden der Schwertbrüder (fratres militiae Christi, Gladiferi), die der Bischof Albrecht von Livland 1204 gegen die heidnischen Liven gestiftet; das eroberte große Landgebiet gehörte ihnen als Ordensstaat.

*Petri de Dusburg* (um 1236). Chron. Prussiae, sive hist. Ord. Teuton. ed. Hartknoch, Jenae 1679. — *Raimundi Duellii* hist. ord equ. Teut. Virceb. 1727. — Die Statuten des Deutschordens, ed. Hennig. Königsb. 1806. — Chronicon ordinis equ. Teut. in Matthaei Anaal. V. *Schurzfleisch*. hist. Ensiferorum.

Der Kampf mit den Mauren in Spanien brachte ähnliche Orden hervor, fast sämmtlich in Verbindung mit den Cistertiensern. — Raimund, Abt zu St. Maria de Fitero, gründete den Orden von Calatrava, so genannt, weil ihm Sancho III. von Castilien die Stadt Calatrava zur Vertheidigung anwies, bestätigt von Alexander II. — Zwei spanische Ritter stifteten um 1156 den Orden St. Juliani de Pereyro, bestätigt von Ferdinand II. von Leon 1176, vom Papste 1177, er erhielt 1218 die Stadt Alcantara, von der er sich später nannte; Papst Paul III. erlaubte ihm die Ehe. — Der Cistertienserabt Johann Civita gründete 1162 einen Orden, dem Alfons I. 1166 die Stadt Evora schenkte; sie selbst erbauten die Stadt Avis (milites de Evora, Ordo Avisius). — 1166 stiftete Alfons I. den Orden de Ala St. Michaelis (milites de Ala), der bald wieder einging; — in Leon entstand um 1170 zum Schutze der Wallfahrer nach Compostella die Militia Sti Jacobi, von Alexander III. 1175 bestätigt.

## Abschnitt III.

### Darstellung der Kirche im Volksleben und Cultus.

### §. 110.

### Sittliche und religiöse Volksbildung.

Je mehr die gelehrte Schule sich vom Leben sonderte und sich der religiösen Streitigkeiten und Forschungen allein bemächtigte, desto mehr versank das Volk in Aberglauben und sittliche Rohheit. Die Resultate der geistlichen Gelehrsamkeit drangen entweder gar nicht, oder durch das trübe Medium des ungebildeten niedern Clerus und Mönchsstandes zu ihm hinab; meist nur, wenn es galt, die Fäuste für irgend eine religiöse Idee in Bewegung zu setzen. Die Opposition einzelner frömmerer Männer verhallte innerhalb der Schule ohne alle Wirkung aufs Volk. Die Schule schadete eben so viel, als sie nützte, dadurch, daß sie Irrthümer, welche sich im Volksleben herausgebildet hatten, gefügig sanctionirte und zur Kirchenlehre stempelte, und den magisch-abergläubigen Charakter des Volksglaubens auch auf Wissenschaft und Kunst übertrug. Das Wort Gottes vernahmen die Laien nur selten in der Landessprache, kein Wunder, daß es in den rpheften Aberglauben versank. Dieser zeigte sich besonders darin, daß die ganze Religion mit allen ihren Handlungen als eine Art Magie betrachtet und allen Cäremonien magische Kräfte beigelegt wurden. —

Das gemeine Volk hatte aus dem heidnischen Germanenthum viele Vorstellungen mit hinübergenommen, z. B. eine Art Gestirndienst, Zaubereien, Amulete, Traumdeutereien, die Sagen von der Hulda, den Währwölfen, Hexen, Kobolden, bösen und guten Zeichen und Anzeigen ꝛc. (cf. Adam Brem. hamab. eccl. II, 46. — Vita Meinwerci Paderb. c. 22. — Burchardi Wormat. decret. lib. XIX. etc. Namentlich galt dies von den slavischen Völkern (cf. Cosmae Prag. Chron. p. 2074. [Bericht über die Reformen Herzog Bretislavs in Böhmen.]). Hexerei und Zauberei, Visionen und namentlich Teufelsspuk spielten eine große Rolle; wir haben darüber ein eignes Werk, nämlich Richalmi (abbatis Speciosae Vallis in Franconia) revelationes de insidiis et versutiis daemonum (Pez. thes. I.), um 1250 geschrieben. Wo möglich noch schlechter stand es an den Höfen und unter den Vornehmen. Am byzantinischen Hofe herrschten außer der gröbsten Unsittlichkeit namentlich magische und astrologische Betrügereien und politische Intriguen (cf. Theophan. contin. ed. Bonn. p. 740. 845.). Den rohen Vergnügungen und Kurzweilen der Fürsten widersetzten sich bessere Geistliche zuweilen mit Erfolg, so Abt Poppo von Stablo am Hofe Heinrichs II. (V. Popponis Mabillon A. S. O. B. VI. p. 509.), und namentlich suchten sie das Loos der Leibeignen und Hörigen der Willkühr ihrer Gebieter gegenüber sicher zu stellen. In Kleidung und Ergötzlichkeiten war man sehr raffinirt und vergeudete große Summen bei festlichen Gelegenheiten; selbst auf Concilien fanden sich Tänzer, Gaukler, Spieler, Hurenwirthe, Köche u. s. w. schaarenweise ein; schaarenweise folgten sie den Heeren und Höfen. Gesetze gegen übermäßigen Aufwand finden sich sehr häufig. — Auf die Ehe hatten Eltern und Vorgesetzte großen Einfluß; heimliche Versprechen wurden gestraft. Hurerei dagegen war an der Tagesordnung; nicht nur waren die Huren gegen eine Abgabe öffentlich überall geduldet, sondern bildeten sogar eine Art privilegirten Stand. Die Kirche suchte für die Opfer der Prostitution durch Anlegung von Klöstern für Reuige zu sorgen; die Bußprediger machten es sich zur besondern Aufgabe, die Gefallenen auszustatten und zu verheirathen. Namentlich die Adligen und die Fürsten hielten sich ohne Scheu Beischläferinnen; Ausnahmen (z. B. Landgraf Ludwig von Thüringen, der Gemahl der heiligen Elisabeth) wurden besonders rühmend erwähnt. Seit den Kreuzzügen kam die unnatürliche Wollust und in deren Gefolge die Lustseuche auf. Die Kirchenversammlungen suchten durch strenge Strafen (bis zum Feuertode) ihr zu steuern, hauptsächlich der Sodomiterei und Päderastie.

Zunächst nahmen sich des vernachlässigten Volkes fromme und energische Bußprediger an, wie die Stifter mehrerer Mönchsorden, Robert von Arbrissel, der heilige Norbert u. A.; meist waren sie selbst durch irgend ein mächtiges Ereigniß erweckte, glühende, keine Gefahr und Arbeit scheuende Prediger, die einen ungeheuren Einfluß auf das Volk ausübten, weil sie seine Sprache redeten; wo sie hinkamen, bekehrten sie Wucherer, Spieler, Hurer und Huren, und suchten die Bekehrten durch Stiftung von Klöstern vor einem Rückfalle zu bewahren. Oft regten sie auch die Leute zu außerordentlichen Bußübungen auf, z. B. zur Geißelung, und arbeiteten auch hier und da durch Herabsetzung des faulen Clerus den Secten in die Hände. In Frankreich zeichneten sich im 13. Jahrhundert Fulco von Neuilly und sein Schüler Magister Petrus de Rusia oder de Rosslaco aus (cf. Jac. de Vitriaco hist. occid. c. 6 sq.). Die Buße, die solche Prediger wirkten, war gewöhnlich eine auffällige, oft fanatische, aber selten eine nachhaltige. — Als seit dem 11. Jahrhunderte die Secten anfingen, durch ihre populären Predigten und durch Uebersetzungen der

Schrift in die Landessprache bedeutend aufs Volk zu wirken, sah sich die Kirche genöthigt, auch ihrerseits etwas für dasselbe zu thun; zu diesem Zwecke bildeten sich, wie wir gesehen, die Bettelorden; und auch die bedeutenderen Geister der scholastischen Periode kümmerten sich mehr um Volksbildung, namentlich die reformatorischen, wie ein Abälard, Johann von Salisbury und Roger Baco; besonders aber die Mystiker, so mit ungeheurem Erfolge der heilige Bernhard und Franziskus; die Bettelmönche, wie Thomas Aquinas und der kraftvolle Gegner alles Aberglaubens und aller Unsittlichkeit, der Franziskaner Berthold zu Regensburg, † 1172 (s. Predigten herausgegeben von Kling. Berlin 1824), predigten in der Landessprache. Andere suchten auf die Bildung des niedern Clerus und so mittelbar auf das Volk zu wirken, so der Abt Guibert von Nogent sous Coucy (Novigentum), † 1124, durch seinen liber, quo ordine sermo fieri debeat; der Dominicanergeneral Humbert de Romanis, † 1277, durch seine libri II. de eruditione praedicatorum, und Bonaventura in seinen biblia Pauperum, einer historisch-biblischen Anweisung für unwissende Prediger. Die Sinnlichkeit und Trägheit des niedern Clerus stand einer durchgreifenden Wirksamkeit am Meisten im Wege. Im Ganzen war die Zeit einer religiösen Einwirkung durchaus nicht unzugänglich; das beweisen die Kreuzzüge und die ungeheure Wirksamkeit einzelner begabter Prediger, sowie die ungeheure Verbreitung der auf inneres Glaubensleben dringenden Secten. Es bildeten sich, namentlich in Südfrankreich, Vereine von Bibellesern, die, weil die Geistlichen selten biblisch predigten, oft eine antikirchliche Richtung nahmen, daher ward das Bibellesen den kirchlichen Behörden verdächtig, zwar nahm Innocenz III. diese Vereine in Schutz (epp. II. 141—142), aber er fand sich doch später bewogen, eine Untersuchung anzuordnen (ib. 235) und strenger gegen sie zu verfahren. Das Concil von Toulouse 1229 erließ ein Gesetz, daß kein Laie das alte und neue Testament besitzen und Psalmen und Brevier in der Landessprache lesen solle.

Der Gedanke eines eigentlichen Volksunterrichtes kam nicht zur Geltung und Anwendung; der ganze Religionsunterricht beschränkte sich auf das Anhören der Pericopen, der Glaubensbekenntnisse, des Vaterunsers, der Liturgien, und noch dazu in fremder Sprache. Unter den Hohenstaufen geschah zwar für sogenannte Volksschulen in den italienischen Städten etwas; Schulordnungen einzelner derselben werden sogar erwähnt und eine Art Schulzwang vom 7. Jahre an eingeführt (Concil von Beziers 1246); die Lehrer sollten geprüft und von den Obrigkeiten bestätigt werden; die Bettelmönche hatten überall das Recht, Schule zu halten, allein es war doch nur etwas Vereinzeltes und entsprach unserm Begriffe des Volksunterrichts durchaus nicht. Für Mädchen wurde gar nichts gethan, ja den Klöstern war es sogar verboten, Mädchen zu unterrichten, wahrscheinlich weil sie den Unterricht benutzten, Novizen zu werben.

Eine eigenthümliche Erscheinung zeigt sich gegen das Jahr 1000 hin, der wiedererwachende Chiliasmus; ein Grund desselben lag vielleicht in der Verbreitung dionysianischer Mystik und im Gefühle des tiefen Verfalls des öffentlichen, wissenschaftlichen und religiösen Lebens, dem Gott selbst ein Ziel setzen müsse. Das Concil von Trosley 909 erwartet bestimmt die Parusie; ein Eremit aus Thüringen, Bernhard, erscheint 960 auf dem Fürstentage zu Würzburg und verkündet das Ende der Welt. In Paris wurde um 990 das Volk in öffentlichen Predigten darauf hingewiesen; es beeilte sich, Kirchen zu stiften und fromme Schenkungen zu machen; 1010 erneuerte sich die Furcht, als 1009 Jerusalem von den Türken erobert ward. Die herrlichen Münster

von Straßburg, Mainz, Trier, Speyer, Worms, Basel, Dijon, Toul u. a. verdanken vielleicht ihr Entstehen der damaligen aufgeregten Frömmigkeit. 1033 erwartete man das Ende der Welt aufs Neue, weil dies Jahr das 1000jährige Jubiläum der Kreuzigung Christi sei; viele Leute, Könige, Grafen, Bischöfe, adlige Frauen wallfahrteten deshalb nach Jerusalem, die Schenkungen waren sehr ergiebig.

## §. 111.

## Disciplin.

1) Beichte und Absolution. Bis ins 13. Jahrhundert galt die Beichte nicht als nothwendig zur Vergebung der Sünden, ebensowenig schrieb man den Priestern eine Lossprechungsgewalt zu, sondern sie brauchten nur die formula absolvendi deprecatoria: Misereatur tui omnipotens Deus, et dimittat tibi omnia peccata; auch Laien durfte man beichten. Die öffentliche Beichte betrachtete man zwar nicht als nothwendig, wol aber als wirksamer, als das bloße Bekenntniß vor Gott (Concil von Chalons 813 c. 33. Mansi XIV.). Seit dem 12. Jahrhunderte schon, besonders unterstützt durch das im 11. oder 12. Jahrhunderte dem Augustin untergeschobene Werk de vera et falsa poenitentia (opp. ed. Bened. tom. VI., append.), machten sich andere Ansichten geltend. Die Beichte ward Sacrament, und Innocenz III. ordnete auf dem Lateranconcil 1215 c. 21 eine jährliche Beichte für Jeden gesetzlich an, wobei er zugleich das Geheimniß von Seiten des Priesters zu bewahren befahl, und Ohrenbeichte festsetzte. Die Beichte galt nun als von Gott selbst eingesetzt (Bonav. Sent. IV, 17, 2. Duns Scotus Sent. IV, 17, 1), als einziges Mittel der Vergebung für Todsünden (Thom. Aqu. Summa II, qu. 134—190. Suppl. qu. 1—20.). Man stellte die Ansicht auf: Gott habe die ihm allein zukommende Lösegewalt der Kirche übertragen, die aber nicht absolvit per se, sondern nur ostendit homines ligatos vel solutos. (Petr. Lomb. Sent. IV, 18.) Später ging man Schritt für Schritt weiter: den Priester erklärte man für den Stellvertreter Gottes, der nicht nur bei Gott intervenire, nicht nur die Vergebung ausspreche, sondern wirklich gewähre; so Hugo a St. Vict. de sacram. II, 14, 8. (doch nur die Vergebung der poena, von der culpa befreie nur die gratia divinitus infusa), und Thomas Aquinas Summa Suppl. III, 18, 1. 2. (auch die Vergebung der culpa); endlich durfte der Priester sprechen: Ego te absolvo, aber nur der Priester, weil es ein Sacrament sei. (Thom. Aqu. Summa III, 8, 1—84, 3.) — Hinsichtlich der Laienbeichte setzt noch Albertus Magnus fest, daß sie schlechthin confessio sacramentalis sei. (Sent. IV, 17, 58. 59.) Petrus Lombardus (Sent. IV, 17.) wenigstens in Ermangelung eines Priesters. Thomas Aquinas (Summa Suppl. III, 8, 2.) erkennt sie nur als quodammodo sacramentalis an; Bonaventura (Sent. IV, 17, 3.) sagt, es sei wahrscheinlicher, daß sie nicht sacramentalis sei; Duns Scotus endlich (Sent. IV, 17, 1. 27.) verwirft sie als schlechthin nicht sacramentalis und völlig unnütz gänzlich.

2) Ablaß. Das Bußwesen lief in zwei Richtungen aus, eine strengere und eine laxere, die aber beide auf einem gleichen πρῶτον ψεῦδος beruhen, nämlich auf der Verdienstlichkeit der guten Werke zur Seligkeit, und auf dem Aberglauben, daß die Sünden durch eine gewisse abrechnende Genugthuung gegen Gott gebüßt werden könnten. Die laxere Richtung schlug die Kirche im Allgemeinen ein, aus Furcht, daß die Laien die strengen canonischen Bußen

verweigern, und sich dem kirchlichen Gehorsam entziehen möchten. Karls des Großen mächtiger Arm hielt die Laien in Unterwerfung und verschaffte den geistlichen Strafbeschlüssen Kraft; mit dem Eintritte der Bürgerkriege unter Ludwig dem Frommen änderte sich dies; zwar beschloß noch das Concil zu Mainz 847 unter Rhabanus Maurus, den bewaffneten Arm des Staates gegen widerspenstige grobe Sünder anzurufen, allein es half nur gegen unmächtige, die Großen konnten ihm trotzen. Die Kirche mußte also so mild und versöhnlich als möglich verfahren, und dies erreichte sie durch die Lehre vom Ablaß (indulgentia poenitentiae, der Name zuerst zu Rom 1070). Er sollte ein bequemes Mittel sein, für die von der Kirche auferlegten, wie für die göttlichen Strafen genugzuthun. Er war ein Erlaß, eine Vertauschung einer bestimmten Art von Kirchenbuße (poenae canonicae) gegen gewisse äußerliche Leistungen (bona opera), z. B. Erbauung oder Beschenkung von Kirchen, Hersagen einer Anzahl von Gebeten, Almosen, Wallfahrten*) u. s. w. Man konnte dieselben auch durch Stellvertreter abtragen lassen, z. B. Herren durch ihre Knechte. Die kirchlichen libri poenitentiales**) gaben sogar Anweisung, wie die canonischen Strafen mit bequemeren Leistungen vertauscht werden könnten, und diese Vertauschungen arteten in einen förmlichen Sündenhandel aus, den die Concilien beschränken mußten; z. B. das Concil von Meaux 813 c. 36. 38. 45. von Paris 829 c. 32 (sie sprachen den Bußbüchern alle Geltung ab), und das von Rouen 1050 c. 18. — Einzelnen Kirchen wurde ein besonders kräftiger Ablaß verliehen, so daß schon ihr Besuch für verdienstlich galt, z. B. der Portiunculakirche, — oft wurde er bei ganz geringfügigen Anlässen ertheilt, z. B. von Urban IV. allen, die mit dem Könige von Frankreich eine Messe hören würden.

Neben diesem Kleinhandel mit Sünden betrieben die Päpste ein Geschäft im Großen; die Binde- und Lösegewalt derselben wurde zunächst auch auf Verstorbene ausgedehnt (schon das Concil von Trosley 921 absolvirte einen Todten, cf. Flodoard hist. eccl. Rhem. 4, 16) auf dem Concil von Limoges II, 1031; wenn ihre Nachkommen in der nöthigen Gesinnung des in der Liebe thätigen Glaubens Etwas an die Kirche entrichteten. Gregor VII. sprach zuerst das Recht an, für große und wichtige Leistungen einen vollen Ablaß für alle Sünden (indulgentia plenaria) zu gewähren; Victor III. ertheilte ihn zuerst als Belohnung für die Theilnahme an einem Zuge gegen die Saracenen in Afrika, und von Urban II. wurde er, namentlich um zu den Kreuzzügen zu begeistern, sehr häufig ertheilt. Innocenz III. beschränkte 1215 den bischöflichen Ablaß

*) Die beliebtesten Wallfahrtsorte waren in Italien Rom (Romei, Romipetae), in Gallien Tours, in Spanien Compostella; viele wanderten ins gelobte Land. Eine Reisebeschreibung von einem fränk. Mönche Bernhard dahin bei Mabillon A. O. S. B. III, 472 sqq. —

**) Das größte Ansehen genoß der *liber poenitentialis Romanus* (Canis. II.); um 820 schrieb der Erzbischof Halitgar von Cambray auf den Wunsch des Erzbischofs Ebbo von Rheims, der sich über die Masse widersprechender Bußbücher in seinem Sprengel beklagte, sein Werk de poenitentia (Canis. II.), das großes Ansehen genoß, und den liber poenitentialis Romanus, den er fast ganz aufgenommen, zu allgemeiner Geltung brachte. Um 926 erschien *Regino's v. Prüm* liber de disciplina ecclesiastica. ed. Baluzius Paris 1651. Burchard von Worms (1020) nahm das römische Bußbuch in sein decretorum volumen auf.

zu Gunsten des päpstlichen (conc. Lat. IV, c. 62), indem er schwerere Verbrechen vor den päpstlichen Richterstuhl zog und sich in allen Fällen das Appellationsrecht vorbehielt; noch strenger drang Gregor IX. darauf. — Die Scholastiker suchten dieses Recht auch wissenschaftlich zu begründen. Der Lombarde theilte zuerst die Kirchenbuße ein in contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis. Nach seiner Lehre wird in der Taufe allerdings alle Sünde um Christi willen vergeben, die nach der Taufe begangenen Sünden aber müssen durch Strafen abgebüßt werden, dazu dient das Fegefeuer. Die Kirche aber kann vermöge des Verdienstes Christi, das in ihr niedergelegt ist, diese Strafe in freiwillig zu übernehmende Buße während des irdischen Lebens verwandeln, und diese ihre Kirchenstrafen wiederum mit gewissen der Kirche ersprießlichen Leistungen vertauschen. Doch muß derjenige, dem ein solcher Ablaß helfen soll, bei allen Mängeln sich in der Gesinnung des liebethätigen Glaubens befinden. Die Lehre wurde vollendet von Alexander Hales (Summa IV, 23 1. sqq.), Thomas Aquinas (Summa Suppl. III, 25, 1. sqq.) und Albertus Magnus (Sent. IV, 20, 16 sqq.). Früher galten als Grund des Ablasses die orationes et suffragia ecclesiae; jetzt stellten diese auf: Christus habe eine unendliche Versöhnung geleistet für endliche Vergehungen, folglich bleibe unerschöpflich viel von seinem Verdienste übrig; auch die Heiligen haben mehr gute Werke gethan, als zur Abbüßung ihrer Sünden nöthig seien. So sei ein großer Schatz überschüssigen Verdienstes (thesaurus supererogationis perfectorum, i. e. Christi et Sanctorum, oder operum supererogatoriorum) vorhanden und der Kirche anvertraut. Aus diesem läßt sie Jedem so viel, als zur Tilgung seiner Sünden nöthig ist, ab. Dieser Ablaß aber bezieht sich nur auf die Kirchenstrafen und auf das Fegefeuer, und setzt liebethätige Gesinnung und ein Verbundensein mit der Kirche voraus. Die liebethätige Gesinnung ist durch gute Werke, namentlich durch der Kirche ersprießliche Leistungen zu beweisen. Diese Lehre wurde kirchlich sanctionirt von Clemens VI. 1343. — Natürlich hatte diese laxe Bußdisciplin und besonders die indulgentia plenaria auf die Sittlichkeit den schlechtesten Einfluß; im Vertrauen darauf überließen sich die Betheiligten den gröbsten Lastern (z. B. die Kreuzfahrer), deshalb erklärten sich nicht nur die reformatorischen Geister unter den Schultheologen (z. B. Abälard) dagegen, sondern auch die frömmeren Volksprediger (z. B. der Franziskaner Berthold) und die Troubadours. — Dieser laxen Richtung gegenüber wandten sich einzelne strengere Cleriker und namentlich Mönche einer härteren, oft übertriebenen Bußdisciplin zu, indem sie meinten, durch freiwillig übernommene Leiden und Peinigungen die göttliche Gerechtigkeit versöhnen zu können. Die italienischen Mönche im 10. Jahrhundert überboten sich in solchen Casteiungen, namentlich der Selbstgeißelung (flagellatio), welche Damiani als freiwillige Nachfolge des Märtyrerthums, ja der Leiden Christi darstellte und empfahl. Es trat eine völlige Abrechnung ein, z. B. 3000 Geißelhiebe sollten ein Bußjahr ersetzen, das Absingen von zehn Psalmen gestattet 1000 Geißelhiebe, da der Psalter 150 Psalmen hat, so ist einmaliges Absingen desselben unter Geißelhieben gleich fünf Jahr Bußzeit, zwanzigmaliges gleich 100 Jahre Bußzeit. So erklärt es sich, wie öfters Bußen aufgelegt werden konnten, die über Lebenszeit dauerten (Damiani z. B. dictirte dem Bischof Guido von Mailand eine Bußzeit von 100 Jahren). Was ein Christ an Zeit über die Lebenszeit gewinnt, fällt in den Thesaurus operum supererogatoriorum und kommt der Kirche zu Gute, die darüber zu Gunsten der Sünder schaltet. — Seit dem 13. Jahrhundert wurde das Geißelwesen härter und eifriger als je betrieben, namentlich wenn öffentliche Unglücksfälle, z. B. Pest, Krieg,

Hungersnoth, Erdbeben u. s. w., das Volk zur Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit brachten. 1260 vereinigten sich eine Menge solcher Selbstpeiniger von Perugia aus zu einer großen Geißelfahrt, und zogen halb nackt unter Absingung von Bußhymnen sich bis aufs Blut geißelnd durch ganz Italien und andere Länder. Auch an Beispielen von Peinigungen anderer oft sehr abentheuerlicher Art (man vergleiche V. St. Gerlaci. Bolland. 5. Jan. — V. St. Margarethae, ib. 28. Jan. — V. Stae Wilbirgis, ib. Jan. tom. I.), welche den Ausübenden oft in den Geruch der Heiligkeit brachten, ist die Zeit reich; nur zu häufig aber waren sie das Mittel, die abergläubige Menge zu betrügen und auszubeuten.

3) Kirchliche Strafen. Man unterschied zwei Arten von Sünden, öffentliche und geheime (peccata manifesta et occulta), und zwei Arten von Sündern, reuige und widerspenstige. Für peccata occulta, wenn die Schuldigen freiwillig dem Priester sich entdeckten, und sich von ihm eine Buße auflegen ließen, genügte die confessio und poenitentia privata. War Jemand wegen öffentlicher ruchbarer Sünden von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, und zeigte Gehorsam und Reue, so mußte er sich der poenitentia publica unterwerfen. Die Strafen hatte der Bischof auf den Sendgerichten zu bestimmen, Pfarrer, die aus Partheilichkeit zu lax oder zu streng waren, oder sich bestechen ließen, oder die Anzeige der Vergehungen über die gesetzliche Frist hinaus beim Bischof verzögerten, wurden mit Gefängniß oder Bann bestraft (Hincmari Rhem. opp. I, 713—730.). Ueber die auffällige Abnahme der poenitentia publica klagen viele kirchliche Stimmen. (Concil von Chalons c. 25, von Arles c. 26, von Rheims c. 31, sämmtlich 813.) War der Schuldige widerspenstig, so wurde der Bann über ihn verhängt; dieser war entweder bloße *Excommunicatio*, d. h. Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft, die aber, seit der weltliche Arm die kirchliche Gerichtsbarkeit unterstützte, auch bürgerliche Folgen nach sich zog (er schloß vom Kriegsdienste, von Staatsämtern, von gerichtlichen Verhandlungen aus, und gestattete nur Privatgeschäfte); oder, wenn der Schuldige der Strafe der Kirche trotzte, wie dies namentlich übermüthige, mächtige Ritter und Große zu thun pflegten, *Anathema*, d. h. eine unter fürchterlichen Fluchformeln erfolgende Ausschließung von allem christlichen Verkehr. Es schnitt völlig von der Kirche ab; wer damit belegt ward, dem wurde selbst der tägliche gesellige Verkehr verboten und in der Todesstunde das Sacrament versagt. Die Verwirklichung dieser Strafen lag, da die Krone meist Ursache hatte, mit den Bischöfen in gutem Vernehmen zu stehen, in der Gewalt des Clerus; nur eine Synode konnte damit strafen; das Concil von Pavia 850 wandte diese Strafe zuerst an, und verordnete zugleich sie nur im äußersten Falle mit Zuziehung des Metropoliten und der Provinzialbischöfe zu verhängen. Ließen sich die übermüthigen Sünder auch durch das Anathema nicht beugen, so wurde es in der Form des Interdicts verschärft; dieses belegte das ganze Gebiet, worin der Schuldige wohnte (außer dem zweijährigen Kinde, dem Geistlichen und Bettler) mit dem Bann; kein christliches Begräbniß, keine Hochzeit, keine Taufe und Communion (außer in den dringendsten Fällen) ward gestattet; die Messe nur bei verschlossenen Thüren gefeiert, eine allgemeine Trauer angeordnet, die Unterthanen waren vom Gehorsam losgesprochen; gewöhnlich bewirkte die ungeheure Volksaufregung, daß die Widerstrebenden sich fügten. Den ersten Gebrauch davon machte die zweite Synode von Limoges 1031 gegen räuberische Große, die sich der treuga Dei nicht fügten, und zwar mit glücklichem Erfolge. Die Regel war, daß solche kirchliche Strafen nicht von jedem Priester, der sie aus-

gesprochen, auch wieder aufgehoben werden konnten, sondern nur vom Bischof oder Erzbischof, in gewissen Fällen nur vom Papste. (Innoc. III. epp. I, 310. Honor. III. Regest. I, 515.) — Ferner galt als Regel, daß in Bußsachen dem Bischofe des betreffenden Sprengels die letzte Entscheidung gebühre. Die Bischöfe machten sich die erfolgten Excommunicationen gegenseitig bekannt und waren verpflichtet, sie zu respectiren, und den im fremden Sprengel Gebannten auch in dem ihrigen als solchen zu betrachten. Nun kam es aber häufig vor, daß die von ihren Bischöfen mit strenger Buße belegten Sünder sich nach Rom wandten und vom Papste Milderung erlangten, oder daß Andere mit Uebergehung ihrer kirchlichen Behörden Rom um Ablaß angingen. Diesen Eingriff Roms in das bischöfliche Diöcesanrecht rügte bereits Bischof Ahito von Basel in seinen Capitularen 828; das Concil von Seligenstadt 1022 unter Erzbischof Aribo von Mainz setzte c. 18 fest, daß eine solche päpstliche Absolution ohne vorhergehende bischöfliche oder priesterliche im eignen Sprengel nichts nützen solle, ähnlich das Concil von Limoges 1031, sess. 2. (Mansi XIX.) Allein die Wallfahrten nach Rom hatten schon so zugenommen, daß solche einzelne Stimmen dagegen verhallten.

Seit Gregor VII. wurden Anathema und Interdict in den vielen kirchlichen Kämpfen so häufig, und oft so augenscheinlich ungerecht angewendet, daß sie fast gänzlich in Verachtung kamen. Das Concil von Cöln 1266 unter Erzbischof Engelbert II. mußte die schärfsten Verordnungen gegen die Verächter des Banns fassen, und besonders suchte der Clerus die bürgerlichen Folgen zu schärfen; in Deutschland erreichte er es auch unter Philipp von Schwaben 1203, Otto IV. 1208 und Friedrich II. 1220 und 1237, daß der Bann die Reichsacht nach sich zog; in Frankreich konnte er es nicht dahin bringen, selbst der fromme Ludwig IX. widerstand hierin den Anträgen seiner Prälaten mit großer Standhaftigkeit und cassirte mehre Male ungerechte Interdicte. (cf. p. 135 sq.) Als Regel nahm man an, daß, wer sich nicht binnen Jahresfrist durch Genugthuung gegen die Kirche vom Banne löse, außerordentliche Bußen leisten müsse und dem weltlichen Richter verfalle (Concil von Chalons 1233). Der Gebannte verlor nicht nur das Recht, geistliche Würden zu tragen, sondern auch zu besetzen (Innoc. III. epp. XVI, 62. Gregor IX. decret. I, 5, 1.); ja selbst Anspruch auf weltliche Aemter (Innoc. III. epp. X, 83); richterliche Aussprüche von Gebannten hatten keine Kraft (ib. XVI, 94.). Auf der andern Seite machte die häufige Verhängung dieser Strafen es nothwendig, wegen der damit verbundenen Störungen die kirchlichen Folgen zu mildern (Gratian. decret. II, 11, 3, 103. Gregor. X. decret. IV, 1, 11. V, 39, 43, 57. Innoc. III. epp. I, 132, 287. X, 62. XI, 267. XIV, 74.). Fürsten und Orden erhielten zuweilen päpstliche Freibriefe gegen den Bann (Innoc. III. epp. VI, 42.).

## §. 112.

## Cultus.

1) Gottesdienst und Sacrament. Die Gemeinden wurden durch Läuten der Glocken, oder wo diese fehlten, durch Hammerschläge zum Gottesdienst zusammengerufen. Glocken (campanae, vom kampanischen Erze, Plin. H. N. 34, 20.) im 6. Jahrhundert schon im Orient, im 7. in England (Beda h. e A. 4, 23. ad ann. 660. Bonif. epp. 37. 124.), Ende des 8. Jahrhunderts in Frankreich allgemein. Unter Karl dem Großen war der St.

Galler Mönch, Tancho, als Glockengießer berühmt. Die Glocken wurden getauft, was aber schon Karl der Große verbot (Capit. 789. Baluz. I, 244.). Die Form des Gottesdienstes war die alte; die Predigten traten gegen die Liturgie ganz zurück; die Zeit dachte, wie Kaiser Heinrich III.: Ich will meinen Freund lieber oft sehen (unmittelbare Gegenwart in der Messe), als von ihm reden hören (Matth. Par. contin. 683.). Bis ins 13. Jahrhundert behalten die Predigten die alte Homilien- oder Sermonenform, seit dieser Zeit finden sich Texte und künstliche Eintheilungen. Zwar predigten namentlich die Bettelmönche in der Landessprache, allein die lateinische Kirchensprache drang immer weiter vor, besonders seit Gregor VII. in Spanien die mozarabische, und in Böhmen und Polen die slavische Liturgie durch die römische verdrängt hatte. Solche, die mehrere Sonntage den Gottesdienst versäumten, sollte der Priester zur Verantwortung ziehen (Concil von London 1200); an einigen Orten, z. B. in Toulouse, stand Geldstrafe darauf; die häufigen Interdicte wirkten sehr schädlich auf den Besuch des Gottesdienstes.

Die Feier des Abendmahls war der Mittelpunkt des mittelalterlichen Gottesdienstes, zu deren Erhöhung führte man nach und nach verschiedene Gebräuche ein. Schon das Getreide zur Hostie ward mit besonderer Sorgfalt beim Mahlen und Backen behandelt (Helyot V, 220.); der Wein sollte nur in goldenen oder silbernen Kelchen gespendet werden, und kein Bischof einen zinnernen weihen (Concil von London 1175, von Rouen 1189.). Im 8. Jahrhundert entstand über den Stoff ein Streit, nämlich im Occident kam, gegen den älteren Gebrauch des gesäuerten Brodes, die Sitte auf, ungesäuertes zu nehmen, ohnstreitig weil man annahm, Christus habe beim Paschamahl der Sitte gemäß dergleichen genossen (Alcuin ep. 75.). Im 11. Jahrhundert war dieser Gebrauch allgemein, während die Griechen beim ungesäuerten blieben, und für die Lateiner den Ketzernamen Azymiten erfanden (cf. p. 107.). In Folge der Brodverwandlungslehre, die 1215 von Innocenz III. kirchlich festgesetzt ward, kam seit 1263 die Sitte auf, den in den Elementen gegenwärtigen Christus anzubeten, durch Niederfallen bei der Elevation (adoratio); die historische Entstehung derselben bei Caesarius Heisterbacensis de miracc. et visionn. sui temp. dial. 9, 51; gesetzlich angeordnet durch Honorius III. 1217 (Gregor. IX. decret. III, 41, 10.). Der Cardinallegat Guido führte 1203 zu Cöln zu diesem Zwecke das Klingeln bei der Elevation ein, auch kamen in dieser Zeit die Tabernakel und Monstranzen zur Aufbewahrung und Aufstellung der Hostie auf. In der Diöcese von Lüttich entstand um 1260 ein eignes Fest zur Verehrung der geweihten Hostie, das Frohnleichnamsfest (festum corporis dominici, Frohn = Herr); Urban IV. nahm es 1264 für die ganze Kirche an. Nach seinem Tode unterblieb zwar die Feier eine Zeit lang, allein Clemens V. stellte sie 1311 für immer fest. — Die Angst, einen Tropfen des kostbaren Blutes zu vergießen, verursachte im 12. Jahrhundert die gesetzliche Aufhebung der Kindercommunion, die meist mit bloßem Weine geschah, weil die Kinder zwar nicht essen, wol aber saugen könnten (Hugo a St. Vict. de caerim. et sacram. eccl. lib. I, 20.); im 9. Jahrhundert bedienten sich die erwachsenen Communicanten eines Röhrchens (fistula, arundo, canna eucharistica, calamus euch.), womit sie den Wein aus dem Kelche sogen (Joh. Vögt hist. fist. eucharist. Brem. 1748.); seit dem 11. Jahrhundert tauchte man das Brod in den Wein, was aber Urban II. und Paschalis II., sowie das Concil von London 1175 verboten; endlich entzog man den Laien den Kelch ganz, und die Scholastiker suchten diese Maßregel durch die Lehre von der Concomitanz zu vertheidigen (cf. §. 119.); doch ward sie in dieser Zeit noch

nicht allgemein üblich, dagegen z. B. eine Synode von Eron 1207 c. 4 c. Durandus Rationale temporum 4, 54, 12, der es für ein unvollkommnes Sacrament erklärt. — Das vierte Lateranconcil 1215 verordnete, daß Jeder wenigstens einmal (am Osterfest) das Sacrament genießen solle; um 800 kommt die stille Messe auf, noch verboten als Mißbrauch auf den Concilien zu Mainz 813 c. 43 und zu Paris 829 als Erfindung priesterlicher Habsucht. — Jeder Geistliche sollte in der Regel nur eine Messe täglich lesen (Innoc. III. epp. VIII., 201.); dann erlaubte man drei; wer mehr las, sollte strafbar sein (Concil von Paris 1212.). Entmannte oder mit fallender Sucht Behaftete durften gar nicht Messe lesen (Innoc. III. epp. V, 96.).

Ein eigenthümlicher Gebrauch, der zwar schon in der apostolischen Zeit stattgefunden hatte, aber in anderem Sinne, kam nach 800 aufs Neue auf und wurde zum Sacrament gestempelt, nämlich die Anwendung des geweihten Oels bei Kranken (unctio extrema). Im 6. und 7. Jahrhundert hatte man den Zauberformeln und Amuleten, welche von den Kranken angewendet wurden, die mit Gebet begleitete Salbung mit heiligem Oele entgegengesetzt, anfangs selbst bei nicht tödtlichen Krankheitsfällen; später verwandelte man sie in eine dem priesterlichen Amte allein zustehende Verrichtung als Mittel zur geistigen und leiblichen Heilung; Damiani führte sie unter den 12 von ihm aufgenommenen Sacramenten auf, die Synode von Pavia 850 erklärt sie für ein Sacrament zur Vergebung der Sünden und Heilung des Leibes (can. 8. Mansi XIV.).

2) Reliquien-, Heiligen-, Mariendienst. Reliquien wurden mit großer, fast heidnischer Verehrung betrachtet; sie standen in ungeheurem Werthe, so daß man sie oft um große Summen verpfändete, oder um ganze Schlösser und Landschaften erkaufte; bei Eroberungen nahm man hauptsächlich sie mit, ja unzählige Male wurden sie mit Lebensgefahr gestohlen. Die heilige Lanze, mit welcher der Soldat Longinus (ein Heiliger!) die Seite Christi durchstochen, erkaufte Heinrich I. von Deutschland um 935, und sie kam unter die deutschen Reichskleinodien. Luitpr. Antap. 4, 12. Die römischen Katakomben waren unerschöpflich an heiligen Leibern. Die Wallfahrer brachten sie massenweise aus Palästina mit; es wurde ein förmlicher Handel damit getrieben (Mabillon A. O. S. B. IV, p. 4 sq.), Betrüger und Gauner zogen mit Todtenknochen als Hausirer umher und brachten große Summen zusammen (Glab. Rad. hist. 4, 3., dagegen Beschlüsse der Synoden von Poitiers 1100, Rom 1215, Bourdeaux 1255); den heiligen Romuald wollten die Einwohner Südfrankreichs nicht fortlassen, und drohten, ihn todtzuschlagen, um seine Gebeine zu behalten (Damiani V. Rom. 4, 20.). Die abentheuerlichsten Reliquien finden sich, z. B. die Thränen Christi zu Vendôme, Blut Christi zu Mantua und Reichenau, Holz von den Hütten, welche die Jünger auf dem Verklärungsberge bauen wollten, Milch der Maria u. s. w. Vergleiche die Aufzählung von Reliquien des Abtes Angilbert von Centula [Anfang des 9. Jahrhunderts] bei Mabillon A. O. S. B. IV, p. 108. War man über die Heiligkeit aufgefundener Reliquien ungewiß, so wurden sie durch das Gottesurtheil des Feuers erprobt.

Auch die Zahl der Heiligen wuchs ins Ungeheure; anfangs hatte jeder Sprengel das Recht gehabt, seine Heiligen zu wählen; die Bischöfe zeichneten die Namen der von ihnen für heilig Geachteten in eine Art Gedenkbuch ein; die ausgezeichnetsten erhielten weiten Ruf und allgemeine Verehrung. Bald beanspruchten die Päpste das Recht der Canonisation, anfangs für die allgemeinen Kirchenheiligen, dann ausschließlich, und führten zu Rom die Heiligenlisten; war in einer Diöcese ein ausgezeichneter Mann gestorben, so wurden

seine Verdienste nach Rom berichtet, und dort ward er canonisirt; als Grund galten namentlich Wunder, die an seinem Grabe geschahen, zu deren Beschaffung sich oft arme Leute durch Geld bestechen ließen, Krankheiten und deren Heilung zu erdichten. Ueberhaupt lag es in der Zeit, auch den abenteuerlichsten Wundererzählungen Glauben beizumessen (cf. *Caesarius Heisterbacensis* [1227] de miraculis et visionibus suae aetatis. — *Petri Venerabilis* de miraculis sui temporis. libr. II. bibl. PP. Max. XXII.). Die Canonisationen wurden so häufig, daß schon Karl der Große verbot, neue Heilige zu machen und ihnen Kirchen zu bauen (Capit. 794. Baluz. I, 269.), später wenigstens, dies ohne Erlaubniß des Bischofs zu thun (Capit. 805. ib. I, 426.). Auch Rom machte von seinem Rechte einen mehr als unmäßigen Gebrauch, um einzelnen Diöcesen einen Gefallen zu thun. Es gelangten auch ganz eigenthümliche Heilige zur Verehrung, z. B. zu Lyon ein Hund, der seines Herrn Kind mit Aufopferung seines Lebens gerettet, unter dem Namen St. Guinefortis (Chien fort), als Kinderheiliger; den französischen Mönchen gelang es nach langer Bemühung auf dem Concil von Limoges 1031, den heiligen Martialis für einen Apostel erklären zu lassen; St. Emmeran in Regensburg und St. Denys in Frankreich stritten sich um den ächten Leib des heiligen Dionysius; Fleury bei Orleans und Montecassino um den des heiligen Benedict u. s. w.

Die mit Wundern aller Art ausgeschmückte Lebensgeschichte der Heiligen fand in dieser Zeit, die auch den Volks- und Ritterroman gebar, gleichsam als der kirchliche Roman viele Bearbeiter. Aus einer Legende entstanden mit der Zeit durch unwesentliche Veränderungen mehrere, denen verschiedene Heiligennamen beigelegt wurden. Symeon Metaphrastes gab Ende des 9. Jahrhunderts im Orient eine Biographie von 122 Heiligen; im Occident galt das noch aus dem 8. Jahrhunderte stammende Calendarium Romanum; im 9. Jahrhunderte kamen dazu das von Beda, das aquilejanische von Usdo, das des Florus von Lyon, im 10. Jahrhundert das des Wandelbert von Prüm, des Rhabanus Maurus, das des Ado von Vienne, das des Usuard von St. Germain, das des Notker von St. Gallen. Im 13. Jahrhunderte verdrängte die aurea legenda des Jacobus a Voragine, Erzbischofs von Genua, † 1298, die alle übrigen an Wundersucht überbietet, die anderen. Man theilte die Heiligen förmlich ein in solche, die Wunder thun bei Kopfweh, Zahnweh, Halsweh u. s. w., zu Land oder Meer, oder an beiden Orten. Jede Privatperson und jedes Land wählten sich einen besondern Schutzheiligen, z. B. Deutschland den heiligen Michael, Spanien den heiligen Jacob von Compostella, Frankreich den heiligen Dionysius, England den heiligen Georg u. s. w. Im Orient war es Sitte, die Heiligenbilder zu Gevattern zu bitten, die Farben derselben abzukratzen und mit dem Abendmahlsweine zu mischen, das Abendmahl selbst aus der Hand des Statuen zu nehmen, ihnen Weihrauch anzuzünden, sie zu Zeugen bei der Mönchsweihe zu nehmen. Nachdrückliche Stimmen eiferten vergebens gegen diesen Aberglauben, z. B. Bernhard von Clairvaux, Hildebert von Tours, besonders Guibert von Nogent sous Coucy (de pignoribus Sanctorum) und Abälard.

Die Verehrung der Jungfrau Maria nahm eine gleich abergläubige Richtung, sie wurde über alle Gebühr erhoben: ihr sei alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben (cf. den Minnesänger Rumslant bei Maneff Samml. v. Minnes. II, 224); ihr zu Ehren wurde alle Sonnabend in den Klöstern ein officium Stae Mariae gefeiert; Ulrich von Augsburg führte dieses 924 in seinem Capitel ein, von da verbreitete es sich zunächst in den deutschen Klöstern;

dann, obwol nicht ohne Widerspruch, durch Damiani in den italienischen (Damiani epp. 6, 32.). Im 9. Jahrhunderte focht Paschasius Radbertus außer der Jungfräulichkeit der Maria nach dem Gebären auch die Erbsündenlosigkeit der Maria (immaculata conceptio) durch (de partu virginis. d'Achery spicil. I, 44 sqq.). Die Lehre wurde im 12. Jahrhundert von einigen Kanonikern in Lyon ausgebildet und daselbst ein Fest der unbefleckten Empfängniß eingeführt. Zwar erhob sich Widerspruch bei den Gelehrten, auch im 13. Jahrhunderte widersprachen noch sämmtliche Scholastiker (der heilige Bernhard [ep. 174], Alexander von Hales [Summa III, 9.], Albertus Magnus [Summa III, 3.], Bonaventura [Summa III, 3, 1.], Thomas Aquinas [Summa III, 3, 27, 1.], das Concil von Oxford 1122 c. 8.) Trotz dem griff das Fest um sich; im 13. Jahrhunderte nahmen viele Synoden es in Schutz; sowie das Generalcapitel der Franziskaner 1263; die Franziskaner seit Duns Scotus (Sent. III, 3. 1, 9.) vertheidigten die Lehre auch wissenschaftlich; 1387 sanctionirte die pariser Universität dieselbe; 1389 stempelte Clemens VII. das Fest zu einem allgemeinen Kirchenfeste. Die Minnesänger erhoben mit einer Art ritterlicher Minne die Jungfrau*), die größten Gelehrten erschöpften sich in ihrem Lobe (cf. Bernh. Claraev. sermo in nativ. Mariae opp. II, 160.) und von ihnen aus drang ein überschwänglicher Cultus ins Volk. Zur Entschuldigung erfanden die Scholastiker den Unterschied zwischen Hyperdulia (Gottesdienst) und Dulia (Heiligendienst). In England finden sich um 1050 die ersten Spuren des Rosenkranzes, der der Mariaverehrung besonders geweiht war. Daher Rosarium oder Corona beatae virginis.

3) Kirchliche Feste. Karl der Große ordnet in einem Capitulare (Baluz. I, 732) die Feier von Weihnachten an, mit den drei Feiertagen des Stephanus, Johannes des Evangelisten und der unschuldigen Kindlein, ferner des Epiphanienfestes und seiner Octave, der Reinigung Mariä, der Osterwoche, der Himmelfahrt, Pfingsten, die Feste Johannes des Täufers, Petri und Pauli, des heiligen Martin und Andreas. Dazu kamen sehr bald das Fest der Geburt Mariä (8. Sept.; schon im 7. Jahrhundert im Orient, im Occident erwähnt im Calendarium Romanum und zwar als längst bestehend, im fränkischen Reiche eingeführt unter Ludwig dem Frommen), der Himmelfahrt Mariä (15. Aug.; im Abendlande im 9. Jahrhundert; ein Todesfest derselben schon früher in Rom und Frankreich, in Rom den 15. August, in Frankreich den 18. Januar. Die Feier der Himmelfahrt angeordnet 813 zu Mainz; in Rom unter Leo IV. [847—55]); die Kirchweihe des heiligen Michael (29. Sept. seit dem 8. Jahrhundert in Italien, im 9. in Frankreich, angeordnet zu Mainz 813.). Aller Heiligen (1. Nov.; in Italien im 8. Jahrhundert; Alcuin suchte es in Frankreich einzuführen, Ludwig der Fromme ordnete die allgemeine Feier an.) Von Clugny aus verbreitete sich das Fest aller Seelen für die Seelen im Fegfeuer in der ganzen Kirche; nach Sigebert von Gemblours kam es 998 auf; bei ihm findet sich auch die Legende, sowie bei Damiani V. Odilonis c. 10. Bolland. Jan. tom. I. und Mabillon A. O. S. B. VI. 584. 615. Odilo führte es durch einen Befehl (bei Mabillon A. O. S. B. VI, 584), der nach dem Tode Heinrichs, also nach 1024, fällt, in allen Cluniacenserklöstern ein. Von da aus ging es in die Kirche allgemein über. — Das Fest der heiligen Dreieinigkeit wurde anfangs als Neuerung bekämpft, bald aber in der

*) Ihr Cultus artete sogar zuweilen ins Frivole aus (cf. Maneß Samml. von Minnes. II, 139. 210. Millot. hist. des Troub. II, 224.).

Kirche allgemein. — Bei großen Calamitäten war es Sitte, allgemeine Bußtage auszuschreiben. — Am neuen erneuerte sich die Kirche, als sie die alten heidnischen Decembersesten an christliche Feste knüpfte und unter ihrem Schirme das Heilige frech verhöhnen ließ. So feierte man zu Weihnachten ein festum asini zu Ehren des Esels, der Christum beim Einzuge in Jerusalem getragen: ein mit einem Chorrocke bekleideter, mit Blumen geschmückter Esel ward in die Kirche an den Altar geführt, und ihm zu Ehren ein possenhaftes Lied mit dem Refrain He! sir âne! He! gesungen (Joh. Beleth. expl. div. off. c. 70. Durandi Rat. Temp. 7, 42). Zu derselben Zeit fand ein Kinderfest, festum Innocentum, statt, an welchem Schulknaben, als Bischöfe und Priester verkleidet, unter allerhand Possen die heiligen Gebräuche nachäfften. Aehnlich war das Narrenfest (festum stultorum, fête des fous), an dem Cleriker und Mönche die Freiheit hatten, sich ihrer strengen Zucht zu entschlagen und Possen zu treiben; daher auch festum hypodiaconorum. Zwar erließen ernstere Päpste (z. B. Innocenz III., Legaten und Bischöfe, auch eine Synode von Paris 1212 Verordnungen dagegen, allein sie drangen nicht durch (Gregor IX. decret. III, 1, 12.). Innocenz III. war dabei ein Freund verständigen Scherzes und heiterer Volksfeste, und stellte selbst solche an, z. B. 1209 zu Viterbo.

4) Kirchliche Kunst. A. Baukunst. Schon unter Karl dem Großen fing man im fränkischen Reiche an, die Kirchen aus Stein aufzuführen; als erste Meisterwerke der Baukunst erscheinen bei den Chronisten in Frankreich der Dom zu Clugny, in Deutschland der zu Hildesheim (Tangmari V. Bernwardi Hildesheim. Leibnitz. I, 445.). Seit dieser Zeit erhoben sich prachtvolle Münster aller Orten. Unter den Saliern blühte in Deutschland die Baukunst, namentlich als Heinrich II. das Reich beruhigt und den Wohlstand gehoben hatte; eine Menge Klöster und Dome (z. B. der zu Speier) erhoben sich nach griechischem Geschmacke; Meinwerk von Paderborn beschäftigte griechische Baukünstler. Seit dem 13. Jahrhundert entwickelte sich von Italien aus ein neuer Baustyl, der sogenannte gothische; er verschmolz einige Eigenthümlichkeiten der byzantinisch-italienischen und maurisch-spanischen Kunst, athmet aber bei alledem einen neuen Geist, und schließt sich mehr an die antike Basilikenform an; er bildete namentlich die Thürme aus; das allmählige pyramidenartige Abnehmen derselben tritt ein, während sie aus früherer Zeit meist rund und hohl sind. Unter den Hohenstaufen, schon unter Friedrich I., noch mehr unter Friedrich II. und in der folgenden Zeit finden wir treffliche Werke dieses Styls. Im 13. Jahrhunderte sind deutsche Baumeister in Italien geschätzt; die Bauleute bildeten eine eigne Genossenschaft mit vielen mysteriösen Ceremonien und Emblemen, aus der sich später die Freimauerei entwickelte (Dome zu Marburg und Trier 1227—41, Köln 1248, Straßburg, gebaut von Erwin von Steinbach 1275—1439, Freiburg, Wien, Chartres 1110—1260, St. Denys 1223, Amiens 1228, Rheims 1233, Beauvais 1250, Brüssel 1226, Durham 1212, Salisbury 1220, York 1227—60, Ely 1235, Westminster 1247, — Burgos und Toledo u. a.; Pavia hatte um 1300 133 Kirchen, andere Städte im Verhältniß nicht weniger). Innocenz III. hielt viel auf die Baukunst, und hielt die Bischöfe an, ihre Kirchen nicht verfallen zu lassen (epp. VII, 84.).

B. Musik. Seit dem 8. Jahrhunderte finden sich Orgeln in den Kirchen; bekannt war dieses Instrument schon zur Zeit Augustins (expos. in ψ. 56.) und Isidors von Sevilla (Etymol. 3, 21.). Constantin Copronymus schenkte 757 eine an Pipin den Jüngeren; eine Thatsache, die Aufsehen erregte und von allen Chronisten gemeldet wird. Constantin V. sendete eine als Geschenk

an Karl den Großen; sie ist beschrieben in Monachi Sangallensis gesta Caroli. I, 2, 7 (Perz. II. 751.). Karl ließ sie in seiner Hofkirche zu Aachen aufstellen und Lehrer im Orgelspiel aus Italien kommen. Bald zeichneten sich die Deutschen im Orgelbau und Orgelspiel aus: Johann VIII., 872—82, erbat sich eine gute Orgel nebst Organisten vom Bischof Hanno von Freisingen. Im 11. Jahrhunderte finden wir Orgeln und Organisten hier und da in den rheinischen Klöstern, nach dieser Zeit wird die Kunst allgemeiner. Im 12. Jahrhundert existiren schon mehre Schriftsteller über Musik und Componisten, besonders aus dem Cistertienserorden, dessen Aebte Stephan und Bernhard besonders auf den alten, keuschen und ernsten Gesang hielten, und außer der Orgel alle Instrumente verbannt wissen wollten, während die Cluniacenser einen weichlichen, weltlich modernisirten Gesang in der Kirche einführten (Disl. inter Clun. et Cist. Mon. bei Martene thes. V, 1586. — Bernardi abb. Claraev. ep. 398. — de modo bene vivendi ad sororem, opp. II, 867 — sermo in Cant. XXVII, 8.). Abt Peter von Clugny verbesserte das Zeitmaß beim Gesange, Guido von Arezzo 1020—40 die musikalische Schrift, diese Verbesserung führte Erzbischof Herrmann von Bremen, †. 1035, in den deutschen Klöstern ein (Adam. Brem. h. e. 2, 50.); Franko von Cöln, Zeitgenosse Friedrichs I., Sangmeister zu Paris, erfand den Mensuralgesang und arbeitete den Tact nach Regeln aus. Seit dieser Zeit finden sich drei und mehrstimmige Gesänge; die Päpste gestatteten diese aber nur an hohen Festen, und wollten für gewöhnlich den würdigeren einstimmigen Gesang beibehalten wissen (Joh. XXII. decret. extrav. III, 1.); Ludwig IX. begünstigte in Frankreich die Neuerung. Vielfache Stimmen beklagen diese Verwässerung und Modernisirung (z. B. Joh. Sarisb. Polycr. I, 6.). Die Päpste, besonders Innocenz III., der selbst guter Chorsänger war, beschäftigten sich viel mit Verbesserung des Gesanges; bei jeder Kirche sollte in der Regel ein Cantor sein, der zugleich Orgel spielen konnte (Innoc. III. epp. I, 46.). Honorius III. gründete eine Cantorenschule zu Rom (Regest. III, 407.); neue Tonstücke erhielten päpstliche Bestätigung (Innoc. IV. Reg. II, 333. IV, 542.). Friedrich II. hatte in seiner Capelle gute Sänger; die römische Sangweise verdrängte unter den Hohenstaufen nach und nach die griechische. Unter den Scholastikern schrieb Hugo a Sto Victore eine mystisch-dialectische Diatribe über die Musik (opp. II, 153. III, 4.).

C. Plastische Kunst. Sie hob sich in Italien besonders unter den Hohenstaufen; schon unter Friedrich I. sammelte der Kardinal Ursini antike Kunstwerke; Friedrich legte gleiche Sammlungen in Capua und Neapel an, und ließ zu diesem Zwecke bei Augusta in Sicilien Nachgrabungen anstellen; die Obrigkeiten ließen sich den Schutz antiker Denkmäler angelegen sein, reiche Personen ließen sich in antiken Sarkophagen beerdigen, z. B. Innocenz IV. Unter Friedrich II. regte sich die einheimische italienische Kunst; es blühte der neapolitanische Bildhauer und Baumeister Nicolaus von Pisa; der Florentiner Lorenzo Ghiberti goß die berühmten bronzenen Thüren an der Taufcapelle zu Florenz, von denen Michel Angelo sagte: sie seien werth, den Eingang des Paradieses zu schmücken. Dessen Schüler Luca de la Robbio zeichnete sich in Reliefs von gebrannter Erde aus. — Die Metallgießerei stand zu dieser Zeit schon auf hoher Stufe; Bonanno in Italien (Ende des 12. Jahrhunderts) übertraf selbst die Byzantiner; Friedrichs II. Augustalen galten als Meisterstücke der Prägkunst (wahrscheinlich von Nicolaus von Pisa geprägt). Die meisten Arbeiten aus dieser Zeit sind in den folgenden Jahren der Barbarei vernichtet worden. Eben so gerühmt werden die Arbeiten in Elfenbein und Glas, na-

mentlich die kostbaren Bucheinbände in getriebener Kunst aus Gold und Elfenbein, mit Malereien verziert und mit Edelsteinen besetzt. — In Deutschland hatten unter Heinrich III. diese Künste eine hohe Stufe erreicht, unter Heinrich IV. verfielen sie wieder. Zur Hohenstaufenzeit entwickelte sich eine eigene deutsche Bildhauerschule, die eben so hoch, wo nicht höher stand, als die italienische. Reste davon sind die Bildwerke zu Freiburg und Wechselburg. Eine Wirkung deutscher Kunst auf die italienische ist nicht anzunehmen, obgleich Deutsche in Italien arbeiteten; beide entwickelten sich unabhängig von einander. Besonders beliebt war in Italien die musivische Kunst (opus vitreum), von der sich schon im 6. Jahrhundert Spuren finden (Murat. II. 361.); in Metallarbeiten war Deutschland berühmt. Stickerei und Teppichweberei, besonders zur Verzierung der Kirchen, waren sehr im Schwunge; kirchliche Gewänder wurden nach griechischen Mustern gestickt und gewebt (cf. Innoc. III. epp. III, 177. Alberici Chron. ad ann. 1218.). Die Schreibekunst ward sehr hoch gehalten, man schrieb mit Gold, Purpur u. s. w., besonders die Evangelien. — Heinrich V. ließ von einem mainzer Domherrn, Heinrich, eine Weltkarte auf Pergament zeichnen; auch segelte man bereits nach Seekarten.

D. Malerei. Die älteste italienische Malerei ist eine Tochter der byzantinischen; um die Zeit Friedrichs II. geschahen die ersten Schritte zu selbstständiger Entwickelung durch die Meister Tomasu da Stefano, Giunto von Pisa und Guido von Siena; letztere beiden bildeten um 1210 die Malerschule von Pisa und Siena, oder die Akademie des heiligen Lucas, weil sie unter dessen Schutze stand, als deren Gipfelpunkt Cimabue 1240—1300 erscheint. Giotto (1276—1336) gründete die florentiner Schule. — Mosaikmalereien waren im 12. und 13. Jahrhunderte in Italien sehr gewöhnlich; die Mosaikmaler bildeten schon im 11. Jahrhundert in Rom eine eigene Schule. Ebenso blühte dort die Glasmalerei und Miniaturmalerei, letztere besonders zur Ausschmückung der codices. Die Bettelorden bestritten die Angemessenheit der Malerei, wie der übrigen Künste, für Kirche und Gottesdienst; dagegen waren die Cluniacenser eifrige Beförderer derselben. — Die deutsche Malerei bildete sich an der byzantinisch-italienischen; Adalbert von Bremen brachte unter Heinrich III. italienische (byzantinische) Maler mit nach Deutschland. Schon Kaiser Heinrich I. ließ seinen Sieg über die Ungarn 934 in Merseburg als Wandgemälde darstellen; ob durch einheimische Künstler, ist die Frage. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts waren die heiligen Städte Cöln und Mastricht ihrer Meister wegen gefeiert; besonders blühte dort die Miniaturmalerei, die sich durch ihre Farbenpracht auszeichnete. Im 12. Jahrhundert erscheint als berühmter Maler Heinrich von Baiern, im 13. Jacob Kern von Nürnberg.

*Guil. Durandi* (um 1296) Rationale divinorum officiorum libr. VIII. Venet. 1609. — *Ivonis Carnotensis* († 1115) Micrologus de eccles. observatt. bibl. PP. Max. XVIII. — *Ruperti Tuitiensis* († 1135) de divin. off. libr. XII. opp. ed. Mogunt. 1631. tom. II. — *Joh. Belethi* (Theolog zu Paris um 1160) div. off. ac eorundem rationum brevis explic. (gewöhnlich dem Durandus angehängt). — Hofmann, Geschichte des deutschen Kirchenliedes. — *Hugonis a Sto Victore* de caerim. sacram. etc. eccles. lib. —

## §. 113.

## Opposition gegen den Aberglauben.

Gegen den Aberglauben, der immer mehr im Volke, wie in der Lehre, die Oberhand gewann, erhob sich eine Opposition erleuchteter Geister, die aber theils nicht consequent genug waren, und im Einzelnen nachgaben, theils auch zu vereinzelt standen, als daß sie Viel hätten ausrichten können. Der durch seine volksthümlichen Bestrebungen ausgezeichnete Mönch Ottfried, im Kloster zu Weißenburg, trat als deutscher Prediger auf, und suchte das Evangelium durch Uebertragung in deutsche Verse dem Volke bekannter zu machen; mehrere Bischöfe suchten den Clerus zu bilden, und forderten namentlich volksverständliche Predigt, besonders von den Bischöfen: so Erzbischof Herard von Tours in seinen capitulis, Riculf von Soissons in seinen capitulis, Rhabanus Maurus von Mainz in seinem Werke de institutione clericorum; er machte Augustins und Gregors des Großen Anweisungen wieder geltend; Hincmar von Rheims erließ eine Pastoralinstitution (capitula ad presbyteros parochiae suae) in gleichem Sinne, doch forderte er von einem guten Geistlichen nicht mehr, als daß er den Meßcanon auswendig wisse, die Episteln und Evangelien gut lesen, das athanasianische Symbol hersagen und erklären könne. Jonas von Orleans bekämpfte in seiner Schrift de institutione laicali besonders das Vertrauen auf bona opera, statt wahrer Buße. Odo von Clugny schrieb zur Empfehlung eines christlichen Lebens, das auch im Laienstande erreichbar sei, seine Biographie des frommen Grafen Gerald von Aurilly, worin sich eine sehr richtige Schätzung des Mönchsthums und des Wunders findet, das er gegen die sittlichen Wunder des Christenthums in Schatten stellt.

Drei Männer besonders leuchten als tüchtige Opponenten gegen die kirchlichen Irrthümer hervor: Agobard von Lyon, geb. 779, Schüler Leidrads von Lyon, seit 808 dessen Mitbischof und auf seine Empfehlung von Ludwig dem Frommen 816 auf den erledigten Stuhl erhoben. Er stand an der Spitze der strengkirchlichen Parthei, welche die Untheilbarkeit des Reichs verfocht, und die Geistlichkeit unabhängig machen wollte, zugleich aber ihr strenge Sittlichkeit auferlegte (cf. p. 34. 121.). Auf dem Reichstage von Attigny setzte er die Unverletzlichkeit des geistlichen Eigenthums durch, so wie Abschaffung der Laienpfründen; gegen das römische Dogma vom Bilderdienst schrieb er eine eigne Schrift; den Zweikampf, der in Burgund gesetzliches Rechtsmittel war, erklärte er für thöricht und unchristlich; Ludwig der Fromme hob auf sein Betreiben auf dem Reichstage 816 die Gottesurtheile auf (gegen sie erklärten sich auch Papst Nicolaus I. [ep. 50. Mansi XV.] und Stephan V. [Brief bei Mansi XVIII, 25.]). Den Aberglauben des Volkes hinsichtlich der Teufelswirkungen, den der Clerus geflissentlich hegte, bestritt er; so wie auch die in Frankreich ziemlich keck auftretenden Juden, die z. B. Christen als Sclaven an die Saracenen verkauften, und ihren Sclaven verboten, sich taufen zu lassen. Gegen Agobards kräftiges Einschreiten sicherten sie sich durch den Schutz des bestochenen Hofes. Sodann tadelte Agobard die Verballhornisirung des Kirchengesanges durch weltliche oder modernisirte Musikstücke; besonders gegen den metzer Geistlichen Amalarius, der zugleich sein politischer Gegner war. Seine reformatorischen Schriften sind: de dispensatione ecclesiasticarum rerum liber — de imaginibus liber — liber adv. legem Gundobaldi — liber

de divinis sententiis digestus — liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis (als Wirkungen des Teufels) — epistola ad Bartholomaeum episc. Narbonnensem de quorundam illusione signorum — de privilegio et jure sacerdotis liber — liber de insolentia Judaeorum — de judaicis superstitionibus liber — consultatio ad proceres palatii de baptismo mancipiorum Judaicorum — de correctione antiphonarii liber — de ecclesiastico officio libri IV. — de divina psalmodia liber — contra libros quatuor Amalarii abbatis (bei Gallandi XIII. — bibl. PP. Max. XIV.). — Claudius von Turin, ein spanischer Geistlicher, Schüler des Felix von Urgellis, aber ohne dessen Adoptianismus zu theilen (cf. §. 78. I. p. 219 sqq.), begeisterter Anhänger Augustins. Er erwarb sich Ludwig des Frommen Vertrauen, schon als er an dessen Hofe in Aquitanien weilte. Als Ludwig später mit Papst Paschalis I. in Mißhelligkeit gerieth (cf. p. 33.), erhob er 818 seinen Günstling auf den Stuhl von Turin, um daselbst direct dem von Rom aus vertretenen Bilderdienste, indirect der Autorität des Papstes selbst entgegen zu arbeiten. Alsbald griff auch Claudius den Bilderdienst schonungslos an, so daß er selbst die vermittelnde Richtung, welche die fränkische Kirche einhielt, tadelte. Als man sich dafür auf die Autorität des Papstes berief, griff er auch diese an, und behauptete: ein Papst verdiene den Titel Apostolicus nur dann und so lange, als er wahrhaft apostolisch lebe und lehre (non ille, qui in cathedra apostoli sedet, sed qui apostolicum implet officium, apostolicus est); sonst gelte von ihm Mth. 23, 2. 3. Ferner bestritt er das Vertrauen auf bona opera, als Augustins Lehre von der freien Gnade zuwider, besonders das Mönchsthum, die Wallfahrten nach Rom, die Verehrung des Kreuzeszeichens. In seiner Reformation war er im Vertrauen auf den kaiserlichen Schutz sehr heftig und rücksichtslos, Bilder und Kreuze warf er geradezu aus den Kirchen heraus. Dadurch zog er sich nicht nur den Haß eines Theiles seiner abergläubigen Gemeinde zu, sondern auch der päpstlichen und fränkischen Parthei. Für das römische Dogma schrieb gegen ihn sein früherer Freund, Abt Theodomir von Psalmodie, im Sprengel von Nismes, und noch rücksichtsloser seit 828 ein Lehrer an der Universität Paris, der Schotte Dungal, der den Kaiser Ludwig aufforderte, gegen ihn einzuschreiten. Allein Ludwig schützte den Claudius sowol gegen den Zorn des Papstes als seiner Gegner; seine Gemeinde unternahm nichts gegen ihn; er starb im ruhigen Besitz seines Amtes. Erst nach Ludwigs und Claudius Tode, 839, veröffentlichte Jonas von Orleans, zum Theil gegen Claudius, seine Schutzschrift für die vermittelnde Richtung der fränkischen Kirche in Betreff des Bilderdienstes. Claudius Schriften stehen in der Bibl. PP. Max. XIV. — Ratherius von Verona, im 10. Jahrhundert, dem sogenannten saeculum obscurum, geb. 896 im Lüttichschen, seit 931 (vielleicht durch List, indem er sich krank stellte) Bischof von Verona; als solcher zog er sich den Haß des Königs Hugo von der Provence zu, der ihm keine Ruhe ließ. Deshalb trat Ratherius der Verschwörung gegen ihn bei, und rief Arnulf von Baiern zu Hülfe; da dieser geschlagen ward, gerieth er selbst in Gefangenschaft, aus der er 940 nach dem südlichen Gallien entwich. 946 erhielt er sein Bisthum wieder, verließ es aber 946 nochmals, weil er vom Grafen Milo und seinem Clerus gehaßt und mißhandelt wurde. Nun lebte er an Kaiser Otto's I. Hofe, der ihm 952 das Bisthum Lüttich verlieh; allein auch hier mußte er 955 seinen Gegnern weichen. 961 gab ihm Otto das Bisthum Verona zurück, 968 legte er es aufs Neue nieder und † 974 in Namür. Er wirkte besonders für Herstellung der gesunkenen Kirchenzucht (de contemtu canonum libri II.) gegen den grobsinnlichen Anthropomorphismus, der in

Italien viele Anhänger hatte (sermo II. de quadragesima), gegen Mönchsthum und Vertrauen auf bona opera, gegen den Aberglauben hinsichtlich der Heiligenwunder, der Amulete, der Zauberformeln, der Wettermacher (tempestarii) u. s. w. Seine Unglücksfälle verdankte er ebensowol seinen reformatorischen Bestrebungen, als seiner politischen Partheinahme für Deutschland. Seine Werke ed. Ballerini.

Auch einzelne Synoden tragen einen hervorragend reformatorischen Charakter, z. B. die von Mainz 847; sie verlangte von allen Geistlichen, daß sie dem Volke predigen sollten und zwar auf faßliche Weise, über die practischen Hauptlehren des Christenthums: von der ewigen Belohnung der Guten und ewigen Verdammniß der Bösen, von der Auferstehung, dem letzten Gericht und den Werken, die des ewigen Lebens theilhaftig und verlustig machen; und zwar sollten sie diese Predigten ins Romanische oder Deutsche (in linguam Romanam aut Theotiscam) übersetzen. Ferner faßte sie Beschlüsse gegen die Laxheit der Bußdisciplin und die Willkühr des Ablasses und der poenae canonicae, mit Berufung auf die heilige Schrift, die alten canones und die kirchliche Gewohnheit. Das Concil von Valence 855 c. 16. fordert, daß jeder Bischof durch wohlunterrichtete Kirchendiener das Wort Gottes verkündigen lasse; das von Rouen 879 c. 14. ordnet Anlegung von Schulen an, und Theilnahme auch der niedrigsten Volksklassen am Unterrichte; die von Langres und Savonnières 859 verlangen desgleichen Anlegung von Schulen und faßlichen Religionsunterricht. Im saeculum obscurum beklagt die Synode von Trosley (Anfang des 10. Jahrh.) bitter die herrschende Unwissenheit, viele Geistlichen kennten nicht einmal das apostolische Symbol und das Vater unser u. s. w.

---

# Abschnitt IV.

## Lehrgeschichte.

## Cap. I.

### Zeit der karolingischen Bildung.

### §. 114.

### Zustand der theologischen Bildung. Literaturgeschichte.

#### I. Theologische Zustände.

Der Uebergang von der römisch-griechischen zu einer eigenthümlich germanischen Bildung setzt sich fort; diese letztere beruht allerdings auf der ersten, indem immer die heidnische Literatur und die christliche der ersten Jahrhunderte die Elemente enthielt, an welchen sich die neue germanische heranbildete. Im 9. Jahrhunderte wirken als Träger der Bildung noch Männer aus der carolingischen Schule; sie wenden ihre Thätigkeit besonders auf Sammlung des überlieferten Stoffes, oft ohne eigne selbstthätige Verarbeitung; in der Dog-

matik schließen sie sich meist an Augustin und Gregor den Großen an, daher die meisten eine Opposition gegen den sinnlichen Charakter des religiösen Geistes, namentlich gegen das opus operatum, gegen Ablaß, Aberglauben und Cärimoniendienst bilden. Auch finden wir neben einer mehr dogmatisch-practischen Richtung eine mystische und die Anfänge einer dialectischen. Im 10. Jahrh., dem sogenannten saeculum obscurum, tritt eine allgemeine Unwissenheit und Verwilderung ein, in welcher nur einzelne Männer die letzten Blüthen, welche die carolingische Bildung treibt, den Kampf mit dem Aberglauben unternehmen. Im 11. Jahrh. regt sich ein neuer wissenschaftlicher Geist, besonders von Frankreich aus, der eine mehr systematisch-dialectische Richtung nimmt. — Jedes Kloster hatte meist seine Historiographen, unter welchen sich mehrere sehr tüchtige befinden. Carl der Große brachte aus Italien Grammatiker und Arithmetiker 787 mit, und gründete an verschiedenen Orten Schulen (V. Car. M. auct. mon. Engolismensi ad ann. 787.), besonders bei Cathedralen und Klöstern (Capit. 787. [Boucquet V. Baluz I, 201.] Capit. Aquisgr. 789. c. 70 [Baluz I, 237.]). Ueberhaupt hatte Karl der Große durch die Gelehrten, die er um sich sammelte und aus aller Welt an seinen Hof berief, einen Grund zur Bildung der fränkischen Kirche gelegt, auf dem rüstig weiter gebaut wurde. Seine Schulen litten zwar durch die späteren unruhigen Zeiten sehr, doch waren im Ganzen Ludwig der Fromme, Lothar und Karl der Kahle Beförderer der Bildung, und gerade in diesem Zeitraume hoben sich die fränkischen Schulen bedeutend, besonders, außer der schola Palatina, Tours, Lyon, Orleans, Rheims, Fulda, Alt- und Neucorbei, Hirschau, Reichenau, St. Gallen, Toulouse, Utrecht, Mainz, Trier. Eine pariser Synode 829 verordnete, daß die Bischöfe auf jeder Provinzialsynode ihrem Metropoliten vom Stande des Schulwesens Nachricht geben, ihre besten Schüler und ihren Büchervorrath aufweisen sollten. In Frankreich suchte Benedict sein Kloster Aniane zu einer Bildungsanstalt für die südlichen Gegenden zu machen; er zog Sänger, Vorleser, Lehrer der Grammatik, Schriftausleger herbei, und legte eine zahlreiche Bibliothek an. (V. St. Ben. auct. Ardone Mabillon A. O. S. B. IV, §. 27.) Ludwig der Fromme erließ zur Erhaltung und Förderung der Wissenschaften mehrere Gesetze (Capit. 823. c. 5. [Baluz I, 634.] — Conc. Par. VI, 829. c. 30. [Mansi XIV.]). Für Italien wirkten besonders Lothar im fränkischen, Leo IV. im mittleren Theile, für England Alfred der Große. Mit den sächsischen Kaisern wird Deutschland Mittelpunkt der Bildung; unter ihnen und den Saliern bestanden besonders gute Klosterschulen, gewöhnlich eine innere zur Bildung der Mönche und eine äußere zur Bildung von Laien, meist Söhnen von Adligen und Fürsten. Die Lehrgegenstände blieben das trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialectik), und das quadrivium (Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik). Berühmt sind besonders die Klosterschulen von Lüttich, Lobbes, Gembloux, Fulda, Paderborn, St. Gallen, Reichenau.

## II. Literaturgeschichte.

A. Griechen. Ein eigenthümliches Leben gewann die griechische Kirche und Literatur nie wieder; nur ein Nachhall des alten wissenschaftlichen Strebens zeigt sich unter den Kaisern Basilius Macedo 867—886, Leo Philosophus — 912, — Alexander — 913, — Constantin Porphyrogenneta — 959; und zwar nur ein wissenschaftlicher Sammelfleiß; nützliche Collectaneen für die Theologie wurden angelegt, aber ohne allen selbstständigen Geist. Die Kaiser selbst waren Schriftsteller; Basilius schrieb für seinen Sohn Leo eine Anleitung zur Regierungskunst in 66 Capiteln, Leo ein Werk über die Kriegskunst

und Predigten, Constantin ließ Sammlungen und Auszüge aus älteren Autoren über Geschichte, Staatswissenschaft, Landbau, Viehzucht, Thierheilkunde, Kriegskunst anfertigen; er selbst schrieb eine Biographie seines Großvaters Basilius, ein Werk über Regentenweisheit und eins über das höchst ausgebildete byzantinische Hofceremoniel. Seine Biographie des Basilius setzte Simon Logotheta bis 967 fort.

Bei weitem der ausgezeichnetste unter den Gelehrten, der Chorag der griechischen Literatur dieser Zeit, ist Photius, Patriarch von Constantinopel (cf. §. 101. p. 105 sqq.); von ihm besitzen wir die bekannte Bibliothek, *Μυριόβιβλον*, Auszüge aus 280 von ihm gelesenen Werken, die vieles aus untergegangenen Autoren für uns gerettet hat (ed. Hoeschel, Aug. Vind. 1601. Imm. Becker, Berol. 1824.); ferner eine Gesetzsammlung *Νομοκανών* (in Justelli bibl. jur. can. vet. t. II.), und eine höchst interessante Briefsammlung (ed. Montacutius Lond. 1651.). Als Polemiker trat er besonders gegen die Manichäer und die verwandten Secten auf: *διήγησις περὶ τῶν νεοφάντων Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως* libr. IV. in Wolf anecd. gr. t. I. II. — Für die Heiligengeschichte arbeitete Simeon Metaphrastes um 900: 122 vitae Stt. sämmtlich von den Bollandisten aufgenommen —; für die allgemeine Kirchengeschichte Eutychius (Said Ibn Batrik), Patriach von Alexandria, † 940, durch seine Annales ab orbe condito — 940 (ed. Pococke, Oxon. 1659.). Für die Geschichte geschah das Meiste; mehrere Ungenannte setzten die Chronik des Theophanes fort; dergleichen Fortsetzungen lieferten auch Joh. Scylitzes 811—1081, Leo Grammatikus 813—1013, Leo Diaconus 813—849, Georgius Monachus von Leo Armenus bis Constantin Porphyrogenneta, Simeon von Leo Armenus bis Romanus II., Joseph Genesius von Leo Armenus bis Basilius Macedo; Georg Cedrenus, Weltchronik bis 1157, Auszug aus den früheren; ebenso Zonaras nach 1100 und Michael Glycas (um 1450?). — Als Exegeten und Dogmatiker sind zu nennen: Oecumenius, Bischof von Tricca, um 990, comm. in AA. AA., epp. Pauli et cathol. (ed. Morellus Par. 1631) in der älteren Catenenform. — Nicetas Serronatus um 1070, Comm. zu Hiob und Matthäus. — Arethas, Bischof von Cäsarea, Comm. über die Offenbarung Johannis. — Theophylactus, Erzbischof von Achrida um 1078, comm. in XII minores proph., IV evv., AA. AA., epp. Pauli; auch eine Briefsammlung von ihm ist vorhanden und ein polemisches Werk gegen die lateinische Kirche (ed. Finetti et de Rubeis Ven. 1755.). — Euthymius Zigabenus † nach 1118, comm. in Psalm. et evv. (ed. Matthaei Lips. 1792.); berühmter durch sein polemisches Werk *Πανοπλία* adv. omnes haereses (ed. lat. Zini Venet. 1555. gr. Tergovisti 1710, beide Male unvollkommen). — Michael Psellus um 1100, Polyhistor, (*διδασκαλία παντοδαπή*), Schriften über die Theologie ohne eigenthümlichen Werth, reiche Sammlung; seine Sachen meist ungedruckt. — Nicetas Acominatus oder Choniates (aus Chonä oder Colossä) *Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας*, meist Auszug aus Euthymius Panoplie (ed. Morellus Par. 1659, auch bibl. PP. Max. XXV.), — Nicolaus, Bischof von Methone in Messenien, um 1100, *ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατονικοῦ*, des philos. Hauptwerkes der Zeit (ed. Vömel Fr. a. M. 1825.) — Joh. Zonaras Comm. in cann. apost. (ed. Beveridge in Synodicon seu Pandectae canon. St. App. et Concill. Oxon. 1672.). Theodorus Balsamon: kirchenrechtliche Schriften in Iustelli bibl. jur. canon. vet. tom. II. und Leunclavii Jus graeco-rom. tam canon. quam civ. Fr. a. M. 1596. — Zu erwähnen sind auch zwei monophysitische Gelehrte: Dionysius Barsalibi,

Bischof von Amida, † 1171, Exeget, Dogmatiker, Apologet — und Gregorius Abulpharagius (Abulfaradsch) oder Barhebräus, Maphrian zu Tagrit, † 1286, Historiker (Chron. syriacum), Exeget und geistlicher Dichter; — und unter den Nestorianern Ebed Jesu, Bischof von Nisibis, † 1318, Margaritha seu de vera fide.

Anm. Euthymius Zigabenus, Nicolaus von Methone und Nicetas Choniates repräsentiren in der griechischen Kirche die scholastisch-dialectische Methode, die sich aber nie zu der Bedeutung erhob, wie im Abendlande. Wie die Occidentalen auf Augustin, so stützen sie sich dogmatisch auf den dialectisch gebildeten Johannes Damascenus. Cf. C. *Ullmann* Nic. v. Meth., Euth. Zigab. u. Nic. Chon. oder die dogmat. Entwickelung der griech. Kirche im 12. Jahrh. St. u. Kr. 1833. H. 3. p. 647 sqq.

B. Araber. Zu eben der Zeit, als im Abendlande die Wissenschaft zu erblühen begann, erhielt sie einen kräftigen Aufschwung unter den Arabern; gefördert namentlich durch die Chalifen Harun al Raschid 786—808, und Al Mamun 808—833; besonders die Mathematik, Astronomie, Medizin und aristotelische Philosophie. Im Morgenlande blühten die Schulen von Bagdad, Bassora, Damaskus u. s. w. Wichtiger für die christliche Kirche ward es, daß auch die Ommajaden in Spanien die Wissenschaft mit großer Liebe pflegten; die von Hakem 980 gestiftete Schule in Cordova war allgemein berühmt; selbst christliche Gelehrte, z. B. der berühmte Gerbert, erhielten hier ihre Bildung. Die Medizin, namentlich bereichert durch Uebersetzung arabischer Mönche von Constantin von Africa, Mönch zu Montecassino († nach 1086), hatte ihre Hauptsitze zu Montecassino und Salerno.

C. Lateiner. a) unter den Carolingern. Rhabanus Maurus, Haupt der abendländisch-carolingischen Schule, geb. um 776 zu Mainz, Schüler Alcuins, Vorsteher der Klosterschule seit 803, dann Abt zu Fulda seit 822; 840 zog er sich in die Einsamkeit zurück, als Anhänger Lothars geächtet, später mit Ludwig dem Deutschen versöhnt, 847 Erzbischof von Mainz. Er verfaßte Commentare zu fast allen biblischen Schriften, Homilien, moralische Abhandlungen, liturgische Schriften (de clericorum institutione et caerimoniis libr. III. — de sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotum — de discipl. eccl. libr. III.), dogmatische und polemische Schriften. Opp. ed. Colvenerius, Mainz 1626 (unvollständig); cf. Dr. F. Kunstmann Hrab. Maurus, Mainz 1841. — Haymo, mit Maurus in Fulda erzogen, später in Tours bei Alcuin, seit 839 Abt von Hersfeld, seit 845 Bischof von Halberstadt, † 853. Exeget und Historiker (hist. eccl. breviar. libr. X.) Opp. ed. Mader, Helmstaedt 1671. — Paulus Warnefridi † 799, hauptsächlich Historiker (hist. Longob. libr. VI. — hist. miscellae libr. XVI, Biographien Gregors d. Gr., Benedicts u. s. w.) und Homilet (Homiliarium). Murat. I. —. Walafrid Strabo (der Schielende), geb. 807 in Alemannien, erzogen in Reichenau und Fulda unter Rhaban, seit 842 Abt von Reichenau. Hauptwerk: glossa ordinaria (Antw. 1634. 6 voll. fol.), das exegetische Handbuch des Mittelalters, Exeget, Historiker, liturgischer Schriftsteller (de exordiis et incremm. rerum eccl. (bibl. PP. Max. Lugd. XV.), Biograph (V. Sti Galli, Sti Othmari etc.). — Christian Druthmar aus Aquitanien, seit 840 in Altcorbei, später Lehrer zu Stablo und Malmedy, grammatisch-historischer Exeget (s. Comment. bibl. PP. Max. XV.); Erneuerer der antiochenischen Interpretationscanones, daher Grammaticus. — Ottfried, Schüler Rhabans, Mönch in Weißenburg, verfaßte um 865 eine Evangelienharmonie unter dem Titel Krist in deutschen Versen (ed. Graff, Königsb. 1831. Aelter

ist die altsächsische Evangelienharmonie Heliand in sächsischer Mundart [ed. Schmeller, München 1830.]). — Paschasius Radbertus, geb. um 800 im Bisthum Soissons, Mönch zu Altcorbei, Vertrauter der Aebte Wala und Adalard, deren Schicksale er theilte und deren Leben er beschrieb (Mab. A. S. O. B. IV.), später Vorsteher der Schule daselbst; seit 844 Abt von Altcorbei, aber vielfach angefeindet, legte 851 nieder und starb im Kloster 865. Exeget, Moraltheolog, Polemiker in allen wichtigen Streitigkeiten (opp. ep. Sirmond, Par. 1618.) — Ratramnus, Mönch in Altcorbei, später Propst zu Orbais, Dogmatiker, Polemiker (de partu virginis — de corpore et sanguine domini — de praedestinatione — c. Graecorum errores), † nach 868. — Prudentius (eigentlich Galindo), geb. um 801, erzogen am Hofe Karls des Großen und Ludwigs des Frommen, seit 845 Bischof von Troyes, † 865. Polemiker und Historiker. — Hincmar, geb. 806, gebildet zu St. Denys, Canoniker daselbst, seit 845 Erzbischof von Rheims, † 812; besonders für Kirchenrecht, Geschichte und Polemik thätig (opp. ed. Sismond, Par. 1645.). — Servatus Lupus, geb. um 805, gebildet im Kloster Ferrières, seit 830 Diacon, später zu Fulda Schüler Rhabans, Lehrer daselbst, seit 842 Abt von Ferrières; besonders thätig für Sammlung alter Classiker und latein. KWW.; selbst guter Lateiner, Polemiker und Biograph, wichtig seine 132 Briefe (opp. ed. Baluz, Par. 1664. Antw. 1710.). — Agobard von Lyon, Polemiker und Diplomat (opp. ed. Baluz, Par. 1666.) — Einhard (oder Eginhard), † 839, Geheimschreiber Karls des Großen, später in dem von ihm erbauten Kloster Seligenstadt; Geschichte Karls des Großen, Annalen (Hauptquellen), 62 Briefe (du Chesne II.). — Jonas von Orleans de institutione laicali libr. III. (d'Achery I.) — de instit. regia. Dogmatiker, Polemiker. — Regino, geb. um 850, seit 897 Abt des Klosters Prüm, später verdrängt, † 915. Sammler kirchlicher Canones und Historiker; seine Chronik 870—906 Hauptquelle, von einem Mönche bis 967 fortgesetzt.

b) Unter den sächsischen Kaisern. Ratherius von Verona (cf. §. 113. p. 194.); außer seinen reformatorischen Schriften schrieb er historische, kirchenrechtliche, Briefe, Predigten, opp. edd. fratres Ballerini. — Atto von Vercelli, seit 924 Bischof von Vercelli, † um 960; Exeget in eigenthümlicher geistreicher Weise, Historiker, wichtig seine Briefsammlung und sein Werk de pressuris ecclesiasticis. Opp. ed. Burontius del Signore. — Odo von Clugny, † 942, Dichter, Homilet, Biograph. Wichtig Collationum libri III. über die verderbten Sitten des Zeitalters. Seine Werke in Marrier bibl. Cluniac. Par. 1614. — Dämiani, Bischof von Ostia, besonders ascetischer Schriftsteller; sein Hauptwerk, liber Gomorrhianus, gegen die Ausschweifungen des Clerus; Epistolae. Cf. V. Sti Dam. Bolland. Febr. t. III. — Historische Hauptquellen dieser Zeit: Luitprand, geb. um 920, seit 931 Diacon zu Pavia, Geheimschreiber König Berengars, später im Dienste Otto's I., öfter zu wichtigen diplomatischen Geschäften gebraucht, daher gut unterrichteter Historiograph, 968 Bischof von Cremona, † 972. Antapodosis, Geschichte Otto's I. (Perz III.). — Flodoard von Rheims, geb. 893, erzogen zu Rheims, Anhänger Artolds (cf. §. 97, p. 47.), dessen Schicksale theilend, später Abt eines kleinen Klosters, † 966, Kirchengeschichte von Rheims, 916—966 (Perz III. Mabillon A. S. O. B. III.) — Richer, gebildet unter Gerbert, Mönch; Hauptwerk: Geschichte seiner Zeit 883—996; Hauptquelle. — Widukind, seit 940 Mönch, später Schulvorsteher zu Corbei; sächsische Geschichte in 3 BB. (Perz III.) desgl. — Wippo, Biograph Conrads I., ahmt zuerst, den Chronikenstyl verlassend, die Alten in der Geschichtsschreibung nach.

Hroswitha, Nonne zu Gandersheim, geschichtliche Dichtungen und Legenden unter Otto I., opp. ed. Celtes 1501. — Unter den Annalen: Annales Tiliani 708—808. — Loiseliani 768—814. — Eginhardi 741—829. — Bertiniani 741—882. — Fuldenses 714—900. — Mettenses 687—904. — Das Chronicon Viennense vom Erzbischof Ado 869. — und das des Regino von Prüm — 907.

Einen neuen Aufschwung brachte diese Schule in England hervor; der von Beda, Theodor von Canterbury und Alcuin ausgestreute Same war im 9. Jahrhundert durch die dänischen Verwüstungen größtentheils zu Grunde gegangen; die literarischen Schätze in den Klöstern vernichtet, die Gelehrsamkeit selbst gänzlich verschwunden. Als Alfred der Große sein Land von den Dänen befreit, suchte er während seiner 30jährigen Regierung, 871—901, die Wissenschaft wieder zu heben. Er selbst verstand Latein, und übersetzte mehrere Schriften ins Angelsächsische, z. B. Gregors regula pastoralis und Beda's Kirchengeschichte von England. Schriften der Gelehrten ließ er aus Irland und Frankreich kommen; er wollte sein Volk unabhängig von der römischen Sprache und Literatur machen, und eine nationale christliche Bildung einführen. Allein nach seinem Tode griff die Verwilderung aufs Neue um sich, bis Dunstan, Erzbischof von Canterbury, eine Reformation des Clerus und Mönchthums vornahm (cf. §. 137. p. 103.). In seinen Bestrebungen unterstützten ihn besonders Bischof Ethelwold von Wincheſter, der das Studium der angelsächsischen Sprache betrieb und die lateinische Literatur bekannt machte, und dessen Schüler, der durch seinen Eifer um christliche Volksbildung und christliche Erkenntniß ausgezeichnete Mönch Aelfrik von Malmsbury, der in angelsächsischer Sprache predigte und das Studium der Schrift, die er anfing in die Landessprache zu übersetzen, eifrigst betrieb.

Wir finden in dieser Periode auch die ersten Spuren einer sich bildenden dialectischen Schule. Hierher gehörte Abt Fredegis aus Alcuins Schule, der der Vernunft in allen Untersuchungen den ersten Platz einräumte, und ihr jede Autorität unterordnete; er schrieb eine dialectische Diatribe über das Nichts. Besonders verbreitete sich diese Richtung in den irländischen Klöstern, in welchen große Wanderluſt herrschte, und aus denen Lehrer, bekannt unter dem Namen magistri e Scotia, in alle Welt gingen und einen freieren Geist verbreiteten, wie sie denn auch die Schriften des Origenes und anderer Orientalen studirten. Aus ihnen ging das Haupt dieser Schule, Joh. Scotus Erigena oder Scottigena, hervor, gebildet durch das Studium griechischer KVV., z. B. des Origenes, Gregor von Nyssa, Maximus. Er lebte, ungewiß in welcher Stellung, als eine Art gelehrter Hofschranze am Hofe Karls des Kahlen. Ueber sein neoplatonisirendes pantheistisches System cf. §. 125. — Diese dialectische Richtung rief ihr Gegentheil, eine mystische, ins Leben. Die in der griechischen Kirche entstandenen Schriften des Dionysius Areopagita kamen 824 als Geschenk des Kaisers Michael II. an Ludwig den Frommen nach dem Abendlande, und theilten vielen Gelehrten mystisch-platonische Elemente mit. Man behauptete, dieser Dionysius sei einer und derselbe mit dem heiligen Dionysius, dem angeblichen Stifter der Kirche von Paris, und hielt ihn deshalb als einen Landsmann um so höher in Ehren. Ludwig ließ unter Leitung des Abtes Hilduin von St. Denys die Schriften ins Lateinische übersetzen, und dieser verfaßte eine höchst unkritische Geschichte des Heiligen, worin er jener Voraussetzung folgte und sie vertrat. Als andere, besonders Abälard, zweifelten, entstand ein ziemlich bitterer Kampf. Karl der Kahle ließ eine neue Uebersetzung durch Scotus Erigena fertigen,

gegen welche aber Papst Nicolaus I. wegen des Verfassers Verdacht schöpfte, und sie kraft seines Aufsichtsamtes zur Durchsicht verlangte. Dennoch fanden dionysianische Ideen viel Eingang und wurden wichtig für die Periode der wiedererwachenden Wissenschaft, der sie eine platonische Färbung mittheilten.

*Launoji* de scholis celebrioribus sive a Car. M. sive post eundem in Occid. instauratis. Par. 1672. — Histoire littéraire de la France par des religieux Bénédictins de la Congreg. de St. Maur. Par. 1733 bis jetzt 10 tomi. 4.

## §. 115.
## Streit über die Prädestination.

Die augustinische Lehre von der Gnade hatte über Pelagianismus wie Semipelagianismus einen vollständigen Sieg davon getragen, hinsichtlich der Prädestination aber hatte man wohlweislich eine genaue Festsetzung umgangen; man erkannte im Allgemeinen Augustin als den Typus der Rechtgläubigkeit an, hielt seine Lehre von der Alles allein wirkenden Gnade fest, allein die absolute Prädestinationstheorie in ihrer schroffen Auffassung erregte bei Vielen Mißfallen; deshalb umging man diese so viel als möglich, hob den augustinischen Lehrbegriff von der Gnade mehr von seiner practischen Seite hervor, und wenn man die Prädestination berühren mußte, so geschah es mehr in gemilderter Form, etwa des Werkes de vocatione gentium (cf. Bd. I. §. 80. p. 256 sqq.). Doch fanden sich auch Anhänger der schrofferen Weise; beide Partheien aber gingen neben einander her, ohne sich zu bekämpfen; der Unterschied lag mehr im Worte und in der Formel, als im Begriffe. Diese Sachlage benutzte ein strenger Augustinianer, um den Streit in der Kirche aufs Neue anzufachen, indem er die herrschende Richtung, nicht ohne allen Grund, öffentlich des Pelagianismus anklagte.

Geschichte des Streites. Gottschalk, aus einer gräflich sächsischen Familie, ein oblatus, d. h. in früher Jugend dem Kloster von seinen Eltern Uebergebener, machte seine Studien zu Fulda, wo er Freundschaft mit Walafrid Strabo schloß. Da er aber keine Neigung zum Klosterstande spürte, bat er auf einer Synode zu Mainz unter Erzbischof Otgar 829 um Lossprechung von seinem Gelübde. Sein Abt, Rhabanus Maurus, mit dem er wahrscheinlich nicht in besonders freundschaftlichen Verhältniß stand, wußte dies zu hintertreiben, indem er auch für die oblati das votum stabilitatis bindend haben wollte; da auch Kaiser Ludwig für den Abt entschied, mußte sich Gottschalk fügen. Er blieb im Kloster, aber um Rhabanus Mißfallen nicht ausgesetzt zu sein, wies man ihm das Kloster Orbais (Orbacum) bei Soissons an. Hier vertiefte er sich in das Studium Augustins, und gewann für dessen schroffe Prädestinationslehre eine große Vorliebe; zugleich mag ihn sein Ingrimm gegen den Abt und Erzbischof, die ihn zum Klosterleben gezwungen, in der Erneuerung des Streites ein Mittel gezeigt haben, sich selbst einen Namen, und den Würdeträgern der Kirche, indem er sie der Ketzerei des Abfalls von Augustin beschuldigte, ein böses Spiel zu machen. Er ließ sich gegen die Kirchengesetze von einem Chorbischofe die Priesterweihe ertheilen, um Einfluß aufs Volk zu gewinnen, und arbeitete unablässig an dem Zustandebringen einer augustinischen Parthei; mit den ersten Theologen Frankreichs, Servatus Lupus, Jonas von Orleans, Ratramnus, stand er in Briefwechsel (cf. Serv. Lupi ep. 30.) bei Orbais selbst wuchs sein Anhang so, daß Hincmar darüber an Papst Nicolaus I. berichtete (opp. II, 262.). Auch ins Ausland unternahm er Reisen, und erwarb sich durch seinen Eifer den Namen Fulgentius. Im

Jahre 847 kehrte er von einer solchen Reise aus Italien zurück, und traf in Friaul mit dem Bischofe Noting von Verona zusammen, den er sogleich in eine Disputation verflocht. Noting meldete das ungestüme Auftreten Gottschalks dem unterdeß auf den Erzstuhl Mainz gelangten Rhabanus Maurus, der, die Gefährlichkeit des Mannes und des Angriffs nicht verkennend, sogleich ein Werk über die Prädestination schrieb, und durch einen Brief an den Grafen Eberhard v. Friaul bewirkte, daß Gottschalk von dort ausgewiesen ward. Nun durchwanderte dieser Dalmatien, Pannonien und Baiern (Prud. Trec. ann. Perz I, 443.), und ging 848 freiwillig nach Mainz, veröffentlichte dort ein Glaubensbekenntniß, und forderte den Metropoliten zum Kampfe heraus (Hincm. Rhem. opp. I, 20.). Er bezeichnete gerade die bedeutendsten Kirchenhäupter des Reichs offen als Semipelagianer, als Schüler des Gennadius, ein Beweis, daß er sich wahrscheinlich der Parthei in die Arme geworfen hatte, die den Metropolitanverband sprengen wollte, worauf auch seine Verbindung mit Ratramnus deuten dürfte, so wie der heftige Widerstand Hincmars. Die Mainzer Synode erklärte Gottschalk für einen Ketzer, und übergab ihn seinem Metropoliten Hincmar zur Unschädlichmachung. Dieser citirte ihn 849. vor eine Ständeversammlung zu Chiersy, die ihn abermals der Ketzerei überführte, und da er nicht widerrufen wollte, so lange wegen Widersetzlichkeit gegen die kirchlichen Oberen geißeln ließ, bis er seine Schrift ins Feuer warf (Acten Mansi XIV, 919.); darauf ward er im Kloster Hautvilliers (Altavilla) im rheimser Sprengel eingesperrt (Prud. Trec. ann. ad ann. 849. Perz I, 444.). Auch hier blieb er unerschüttert, und bot alle Mittel auf, seine Sache zu vertheidigen; er appellirte an den Papst Nicolaus I., der aber damals mit Hincmar im Einverständniß, sich seiner nicht thätig annahm; er verfaßte zwei Bekenntnisse, ein längeres und ein kürzeres, und erbot sich die Wahrheit seiner Lehre durch ein Gottesurtheil zu erhärten, worauf aber seine Gegner begreiflicher Weise nicht eingingen.

Hincmar, der wohl wußte, daß vorkommenden Falls seine zahlreichen Gegner die Sache einmal mit Vortheil gegen ihn benutzen könnten, that Alles, die einflußreichsten Theologen Frankreichs auf seine Seite zu ziehen. Er wendete sich selbst brieflich an solche, von denen er Widerstand fürchtete, z. B. an Prudentius von Troyes (Flodoardi hist. rhem. 2, 21); dieser erklärte sich aber entschieden sowol gegen Hincmars Benehmen, als für Gottschalks Dogmatik, und schrieb 849 eine Apologie der letztern. Die Freunde Gottschalks suchten selbst den König Karl den Kahlen in sein Interesse zu ziehen, der bei mehreren Theologen anfragte, und von Ratramnus und Servatus Lupus Erklärungen für Gottschalk erhielt. Hincmar wendete sich nun, um ein Gegengewicht zu haben, an den an Karls Hofe viel geltenden Scotus Erigena, der sich allerdings gegen Gottschalk erklärte, aber in seiner gewohnten häretisirenden Weise und zwar so unvorsichtig, daß er Hincmars Sache mehr schadete als nützte, und dieser sich bewogen fand, Scotus Buch sogar durch Wenilo von Sens widerlegen zu lassen. Zu gleicher Zeit wendete sich Hincmar an den Erzbischof Amolo von Lyon, der in der That sich gegen Gottschalk aussprach, und ihm Irrthümer zur Last legte, namentlich auch, daß er sich von den Bischöfen nicht belehren lasse. Allein mit Amolo's Nachfolger, Rhemigius, änderte sich die Stellung der Kirche von Lyon; der Diacon Florus griff sehr heftig Hincmars Bundesgenossen Scotus Erigena an, und Rhemigius selbst erklärte sich auf ein Schreiben Hincmars ganz zu Gunsten Gottschalks, dessen Behandlung er bitter tadelte. So in die Enge getrieben, versammelte nun Hincmar unter dem Vorsitze Karls des Kahlen eine zweite Synode von Chiersy 853, welche in vier

capitulis Gottschalks Lehre verdammte; mehrere widerstrebende Bischöfe, z. B. Prudentius von Troyes, wurden vom Kaiser zur Unterschrift gezwungen; Prudentius nahm die seinige in einer epistola tractoria sogleich wieder zurück. (Acten Mansi XV, 720.) Die Gegner, meist Bischöfe im Gebiete Lothars, wohin Karls Macht nicht reichte, unter Rhemigius von Lyon, hielten dagegen eine Synode zu Valence 855, welche den vier capitulis Carisiacis sechs Valentina entgegensetzte, mehr im Sinne Gottschalks; mit spezieller Verdammung des Scotus. (Acten Mansi XV, p. 1 sqq.) Nach Lothars Tode beschlossen die Herrscher Neustriens, Lothringens und der Provence, den Streit auf einem gemeinschaftlichen Concile beizulegen, da die drohenden Feinde von Außen Ruhe im Innern wünschenswerth machten; dasselbe trat in einer Vorstadt Touls, Savonnières (apud Saponarias), zusammen; es erschienen die Bischöfe von 12 kirchlichen Provinzen nebst den drei Königen: ein Vergleich kam dogmatisch nicht zu Stande; ein Vorschlag des Rhemigius, die Entscheidung einer spätern Synode zu überlassen und Waffenstillstand zu schließen, ward angenommen, natürlich, denn die Metropoliten hatten kein Interesse dabei, sich zu Gunsten der ihre Macht unterwühlenden Parthei auf die Länge zu befehden. Eine Schrift Hincmars zur Vertheidigung der vier Capitula Carisiaca beschloß den Streit*).

Gottschalk, von seinen Gönnern verlassen, wendete sich noch einmal an Papst Nicolaus I., der mit Hincmar in ein gespanntes Verhältniß gerathen war. Hincmar übersandte sogleich eine Relation an den Papst, erhielt aber keine Antwort, dagegen die Aufforderung, sich nebst Gottschalk 863 auf der Synode zu Metz zu stellen; er folgte dieser nicht, und es war ein Glück für ihn, daß der Papst später die Beschlüsse dieser Synode cassirte (cf. p. 36); so hatte seine Weigerung keine weiteren Folgen. 864 sandte er eine Apologie an Nicolaus I., er sei in Metz nicht erschienen, weil die Synode canonisch kein Recht gehabt habe, ihn zu citiren. 865 brachte Gottschalk durch einen seiner Freunde, den Mönch Günther, der entfloh, eine neue Klage an den Papst; Hincmar ließ seine Sache durch den eben nach Rom reisenden Erzbischof Egilo von Sens führen, und erklärte sich bereit, den Gefangnen Gottschalk, wenn es der König bewillige, auszuliefern, oder sich mit ihm vor einer canonisch zusammengesetzten Synode zu stellen. Allein Nicolaus ließ die Sache Gottschalks fallen, wahrscheinlich weil er Hincmar nicht aufs Aeußerste treiben wollte, und wußte, daß sämmtliche Metropoliten Frankreichs ihrem bedrängten Amtsgenossen beistehen würden. — Gottschalk starb 868 im Banne; da er keine Buße that, verweigerte ihm Hincmar die Absolution und das Begräbniß auf geweihtem Grund und Boden. Ein so anhaltender, energischer Haß hatte gewiß noch andere, als dogmatische Gründe.

Lehre. Gottschalk. Das Eigenthümliche bestand darin, daß er den Begriff der Prädestination nicht nur, wie gewöhnlich geschah, auf die Frommen und die Seligkeit bezog, sondern auch auf die Verdammten und deren Strafen; er lehrte eine praedestinatio duplex (der Ausdruck kommt schon bei Fulgentius

*) Aufgenommen wurde dieser später wieder von den Jesuiten und Jansenisten, in welchem Streite die Kirche sich für die ersteren erklärte und die augustinische Lehre aufhörte Kirchenlehre zu sein. Den strengen Prädestinatianismus Gottschalks vertrat später die calvinische Kirche, während die lutherische sich dem gemilderten, ihn noch weiter mildernd, anschloß.

und Isidor von Sevilla vor); der göttliche Wille ist unwandelbar und kann sich nicht nach dem in der Zeit Geschehenen richten; die Verdammten können in Gottes Willen keine Veränderung hervorbringen, und wie sein Wissen eins ist mit seinem Wollen und dieses mit seinem Schaffen, so muß Gott Alles von Ewigkeit her prädestinirt haben, die Frommen und ihre Seligkeit, die Verdammten und ihre Strafen. Deshalb kann auch Gott das Heil dieser Verdammten gar nicht gewollt haben, weil er ihre Schlechtigkeit voraussah, und Christi Erlösungswerk kann auf sie gar keinen Bezug haben. Die erste Sünde ist allerdings freie That; Sünde ist überhaupt nicht Gottes Werk, Gott weiß und will nur das Gute, dieses Gute ist ein doppeltes, theils gratiae beneficia, theils justitiae judicia; er prädestinirt die Verdammten nicht zum Bösen, sondern nur zu den nothwendig darauf folgenden Strafen; Prädestination bezieht sich nur aufs Gute, Präscienz auf Böses und Gutes. Er umgeht also mit Augustin durch eine Inconsequenz die äußerste Spitze, daß Gott durch seine praedestinatio Urheber des Bösen sei. — Quod gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum *ad mortem*; quia sicut Deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter omnino omnes reprobos, qui in die judicii damnabuntur *propter ipsorum mala merita*, idem ipse incommutabilis Deus per justum judicium suum incommutabiliter *praedestinavit ad mortem merito sempiternam* — omnes impios et peccatores, *pro quibus filius Dei nec corpus assumsit, nec orationem, ne dicam sanguinem fudit, neque pro eis ullo modo crucifixus fuit*, quippe quos pessimos futuros esse praescivit, quosque justissime *in aeterna praecipitandos tormenta* praefinivit, ipsos omnino perpetim salvari *penitus noluit*.

Entstellte Lehre Gottschalks nach Rhabanus: Gottes Prädestination zwinge Jeden, auch wenn er nicht wolle, zur Seligkeit und auch wenn er noch so redlich arbeite, zur Unseligkeit. Quod praedestinatio Dei sicut in bono, sic ita et *in malo*; et quod tales sunt in hoc mundo quidam, qui propter praedestinationem Dei, *quae eos cogit in mortem ire*, non possent ab errore et peccato se corrigere, quasi Deus eos *fecisset* ab initio incorrigibiles et poenae obnoxios *in interitum ire*.

Servatus Lupus. Gott hat die Sünde vorausgewußt, das auf sie Folgende vorausbestimmt; eigentlich kann von einem Vorauswissen nur bei Menschen die Rede sein, nicht bei Gott, dem alle Dinge von Ewigkeit gegenwärtig sind. Ueberdies hat auch der Verdammte Ursache, gute Werke zu thun, damit seine Strafe einst gemildert werde. — Prudentius von Troyes nimmt ebenfalls eine doppelte Prädestination an, die der Sünder nicht zur Sünde, sondern zur Strafe, bedingt durch die göttliche Präscienz der auf alle durch Adam übergegangenen Sünde und Schuld: Christus sei nur für die Prädestinirten gestorben nach Matth. 20, 25. — Concilium von Valence: Fatemur praedestinationem electorum ad vitam et *praedestinationem impiorum ad mortem;* in electione tamen salvandorum misericordiam Dei praecedere meritum bonum, in damnatione autem perituroruṁ meritum malum praecedere justum Dei judicium — in malis ipsorum malitiam praescivisse (Deum), quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est; poenam sane malum meritum eorum sequentem Deum — praescivisse et praedestinasse — de redemtione sanguinis Christi — placet, quod pro illis hoc datum pretium teneamus, de quibus ipse Dominus noster

dicit (Joh. 3, 14—16.) et apostolus (Ebr. 9, 28.) — credimus, quod omnis multitudo fidelium ex aqua et Sp. Sto. regenerata — et in morte Christi baptizata, in ejus sanguine sit a peccatis suis abluta. Ex ipsa tamen multitudine fidelium et redemtorum alios salvari aeterna salute, quia per gratiam Dei in redemtione sua fideliter permanent — alios, quia *noluerunt* permanere in salute fidei — ad plenitudinem salutis et ad perceptionem aeternae beatitudinis nullo modò pervenire.

Die gemäßigten Auguſtinianer: ſie nennen die Prädeſtination zu den Strafen mit Auguſtin reprobatio, läugnen mithin eine praedestinatio duplex, und unterſcheiden zwiſchen praescíti (Verdammte) und praedestinati (die Frommen), weil Gott durch ſeine Prädeſtination nicht Urheber des Böſen ſein kann; Chriſtus iſt für Alle geſtorben. Rhabanus Maurus: Gott weiß Alles vorher, dies iſt ihm weſentlich, aber nicht Alles, was er vorher weiß, prädeſtinirt er; das Böſe weiß er, prädeſtinirt es aber nicht, das Gute weiß und prädeſtinirt er. Die Prädeſtinationslehre führt viele zur Verzweiflung, und beruht auf einem Mißverſtändniſſe Auguſtins; höchſtens kann man ſagen: Gott hat den Böſen die ewigen Strafen, aber nicht: die Böſen zu den ewigen Strafen prädeſtinirt. Alle haben in Adam geſündigt und den Tod verdient, für Alle iſt Chriſtus geſtorben, aus der Maſſe der Sünder gelangen aber nur die praedestinati zur ewigen Seligkeit, weil nur dieſen Gott ſeine Gnade mittheilt. Auch die ungetauften Kinder fallen dem Verderben anheim. Das Warum? iſt nicht zu enträthſeln; Gottes Rathſchluß iſt unbegreiflich, aber er iſt ein gnädiger Gott. — Hincmar von Rheims: Deus et bona praescivit et mala; sed mala tantum praescivit, bona vero et praescivit et praedestinavit. Praescientia ejus potest esse sine praedestinatione — malos praescivit tantum, non praedestinavit, nec ut perirent sua praescientia compulit. Er beſtimmte malis poenas, non malos ad poenas (Flodoard. hist. eccl. Rhem. 3, 28.). — Die vier Artikel von Chierſy: 1) Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit, et in paradiso posuit, quem in sanctitate justitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam; ceteros autem, *quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit*, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit: *poenam* autem *illis*, quia justus est *praedestinavit aeternam*. Ac per hoc *unam Dei praedestinationem* tantummodo dicimus, quae aut ad donum pertinet gratiae, aut ad retributionem justitiae. — 2) Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum, dominum nostrum, recepimus; et habemus liberum arbitrium ad bonum, praeventum et adjutum gratia, et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum, et gratia de corrupto sanatum. — 3) Deus omnipotens *omnes homines sine exceptione vult salvos fieri*, licet non omnes salventur: Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum, quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. — 4) Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cujus natura in illo assumta non fuerit, ita *nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit*, licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur. Quod vero omnes passionis ejus mysterio non redimuntur, non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium et ad non credentium ea fide, quae per di-

lectionem operatur, respicit partem: quia poculum humanae salutis, quod confectum est infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se, ut omnibus prosit, sed si non bibitur, non medetur. —

Scotus Erigena. Zwei Prädestinationen, die ein verschiedenes Ziel verfolgten, Heil und Verdammniß, würden in Gottes Wesen selbst einen Widerspruch setzen. Die wahre Prädestination fällt mit dem einigen Willen Gottes zusammen; er hat den Menschen, als vernünftiges Geschöpf, so weise eingerichtet, daß er weder einer unvermeidlichen Nothwendigkeit unterliegt, Gott wider seinen Willen zu dienen, noch, wenn er dies freiwillig thun will, daran gehindert ist. Eine absolute Nothwendigkeit hebt überhaupt die Gnade, als freies Geschenk, und den freien Willen des Menschen auf. Ein Schaffen, Wissen, Wollen, sind ja in Gott nur anthropopathische Bezeichnungen (Gott an sich ist der Prädicatlose); von einem prae kann bei Gott, der keine successio temporis kennt, gar keine Rede sein. Mag man auch menschlicher Weise sagen, Gott sehe Alles voraus, so macht doch jedenfalls die Präscienz die menschlichen Handlungen nicht nothwendig. Die Sünde des Menschen und ihre Strafe sieht aber Gott weder voraus, noch prädestinirt er sie. Die Sünde ist ein μὴ ὄν, ein Mangel, eine Corruption des Guten, ein Nichts; und die Strafe der Sünde ist eine göttliche Anordnung, vermöge deren die Sünde sich selbst straft, indem sie dem Sünder die ihm in der Weltordnung gebührende Stelle anweist. Dem Bösen wird auch das Gute zum Uebel, weil er sich vom höchsten Gute losgerissen hat. Jede Sünde hat ihre Strafe in sich, hier oft verborgen, im zukünftigen Leben wird sie offenbar werden. Fegefeuer und Hölle hat von Gott seinen Platz im Universum erhalten, für die Guten sowol, als für die Bösen. Beide leben darin, aber nur die Bösen empfinden die Pein, weil sie ihre innere Strafe mit sich führen, so wie kranke Augen das Sonnenlicht nicht vertragen. Eine Strafe aber ist die allerempfindlichste: der Satan nämlich, und mit ihm die Bösen, wollen von Gott sich völlig losreißen; darin eben, daß sie dies nicht vermögen, daß Gottes ewiges Gesetz der Sünde eine Schranke setzt, die sie im Abfall nicht überschreiten kann, daß sie nicht völlig Nichts werden kann, liegt die bitterste Strafe; sie muß wider Willen der Weltordnung sich fügen und ihr dienen. Uebrigens hat auch der gefallene Mensch Freiheit zum Guten, aber sie kommt ohne die Gnade nicht zu Leben und Wirksamkeit, sowie ein Mensch auch in der Finsterniß das Vermögen hat, mit beiden Augen zu sehen, aber doch nichts sieht ohne Licht.

Urkunden in *Mauguin.* vett. auctt., qui saec. IX. de praedest. et gratia scripserunt, opp. et fragmm. Par. 1650. 2 voll. 4. — *Cellotius*, hist. Gottescalchi praedestinatiani. Par. 1655. — Centuriae Magdeb. IX, c. 9, p. 404 sqq. c. 10. p. 543 sqq. (sie benutzten noch jetzt verlorne Urkunden). — *Rhabanus Maurus* opusc. c. eos, qui repugnant institutis b. Bened. Mabill. Ann. O. B. II. — ep. ad Notingum Veron. — ep. ad Eberardum comitem — ep. synod. ad Hincmarum. — *Amolonis*, Lugd. ep., ad Godesc. in Agobardi opp. ed. Baluz. II., 149. — *Scotus Erigena* de praedest. lib. Mauguin. I, 108 sqq. — *Hincmari* opp. I., besonders liber de praedest.

*Flori* Lugd. sermo de praedest. Mauguin. I, 23. opp. Agob. II. 172. — lib. adv. Joh. Scoti erroneas definitiones, Mauguin I, 585 sqq. — *Prudentii Trecensis* de praedest. c. Joh. Scotum liber. Mauguin I, 198. — *Rhemigii* Lugd. libellus de tenenda S. Sae veritate Mauguin. II, 178. — *Ratramni* de praedest. libr. II. Mauguin I,

27. — *Servati Lupi* lib. de tribus quaest. (scil. de libero arbitrio, de praedest., de sanguinis Christi superflua taxatione), dazu Collectaneum de tribus quaest. Mauguin II, 9. — *Usserii* Gottschalci et praedestinatianae controversiae ab eo motae hist. Dubl. 1631. —

Anmerk. Der in Hautvilliers gefangene Gottschalk machte noch einen Versuch, seinen mächtigen Gegner Hincmar zu stürzen. Hincmar nämlich nahm Anstoß an der in einem lateinischen Kirchenliede befindlichen Formel: te *trina Deitas* unaque poscimus. Da Deitas das Wesen Gottes, seine Substanz bezeichne, und diese nur eine sei, so sei der Ausdruck trina Deitas tritheistisch arianisirend. Er ließ deshalb in seinen Kirchen: te sancta Trinitas oder summa trinitas singen. Alsbald griffen seine Gegner, besonders Ratrammus und Gottschalk, das auf, beide erließen Schriften dagegen, und scheinen namentlich den Mönchsstand in ihr Interesse gezogen zu haben. Gottschalk erklärte, nur ein Sabellianer könne an die Ausdrücke sich stoßen; sogar in den Acten der sechsten constantinopolitanischen Synode finden sich die Worte: Cooperante trina et conglorificanda Deitate; die griechische Kirche habe den Ausdruck τριθεότης, ähnliche Bezeichnungen finden sich bei guten katholischen Vätern. Der Angriff war gefährlich. Hincmar wendete sich um Hülfe an Rhabanus Maurus, der ihm aber nur privatim in einem Briefe beistimmte, und sich officiell nicht einmischte. — Hincmar erließ nun eine ausführliche Schrift, worin er namentlich sich an die Bischöfe und Aebte wendete, sie aufforderte, ihre Untergebenen in Ordnung zu halten, und den Mönchen mit dem 30. Canon der Synode von Agde drohte, der auf Ungehorsam körperliche Züchtigung setzt. — Hiermit war der Streit abgethan; die gall. Kirche aber behielt die alte Form des Hymnus bei.

*Hincmari* Collectio ex sacris scripturis de una et non trina Deitate. Opp. I, p. 413, worin auch Gottschalks Schrift. — *Rhabani* M. ep. (ein Fragment) bei Kunstmann. Rhab. M. p. 219.

## §. 116.

## Streit über das Abendmahl.

Besonders in der Lehre vom Abendmahle spiegelt sich die religiöse Anschauung der Zeit, die immer entschiedener der Kirche magische Kräfte, und dem Aeußerlichen im Dogma wie im Ritus einen großen Werth zur Seligkeit beilegt. Je concreter und materieller der Begriff, desto mehr sagt er der Richtung des mittelalterlichen Geistes zu. Bisher hatte man sich begnügt, im Abendmahl etwas Reales, eine wirkliche Durchdringung der Elemente mit dem Leibe und Blute Christi als das kirchlich Geltende festzuhalten (cf. Bd. I. p. 299 sqq.). Schon in der vorigen Periode neigte sich eine große Zahl von Theologen zu einer sinnlichen Auffassung, und die Verwandlungslehre, wenn auch noch dialectisch unausgebildet, hatte ihre Vertreter. Sie wurde jetzt von Paschasius Radbertus ausgebildet, klar entwickelt und systematisch begründet. 831 erschien seine Schrift de sacramento corporis et sanguinis Christi, sie machte damals kein großes Aufsehen, nur ein Anonymus widerlegte sie in einer Schrift; 844 überarbeitete der unterdeß Abt von Corbie gewordene Paschasius sie aufs Neue, in populärerer Fassung, und sandte sie an Karl den Kahlen, mit der Bitte, diese Ansicht zu schützen und ihre Verbreitung zu fördern; Karl übersandte sie zur Begutachtung an mehre namhafte Theologen; die meisten derselben erklärten sich aber gegen Paschasius, so Rhabanus Maurus, Druthmar, Ratramnus (welcher letztere seinem Abte überhaupt in den drei Hauptfragen

der Zeit: über die Prädestination, die unbefleckte Empfängniß Mariä und die Abendmahlslehre, heftigen Widerstand leistet, was zu der Vermuthung Anlaß giebt, es möchten wol noch andre als dogmatische Differenzen zwischen Beiden obgewaltet haben). Für Paschasius erklärte sich Hincmar von Rheims. Ein eigentliches Resultat lieferte der Kampf nicht. Beide Ansichten zogen sich unentschieden, doch im Kampfe begriffen, in die Folgezeit hinüber.

**Lehre**

a) bis auf Radbert. Die herrschende Ansicht war wol die der carolinischen Bücher: Christus hat den Menschen nicht ein eingebildetes Zeichen (imaginarium indicium), sondern das wirkliche Sacrament seines Leibes und Blutes gereicht. Nicht ein Bild (imago) vom Geheimniß des Herrn, sondern die Wahrheit muß man es nennen, nicht ein Schatten (umbra) ist es, sondern der Körper selbst (corpus ipsum. libri Car. 4, 4.). Auf das Wie? ging man näher nicht ein, und es blieb die alte Differenz, daß einige mehr einer dynamischen, andere mehr einer physischen conversio das Wort redeten. — Theodulph von Orleans: panem et vinum in dignitatem (Kraft, Wirksamkeit) corporis et sanguinis Christi transire, d. h. es wirkt, wie einst der Körper Christi, Vergebung der Sünden u. s. w., die Elemente vertreten, als Träger der geistigen Substanz, die Stelle des wirklichen Leibes Christi und heißen deshalb auch corpus Christi. — *Walafrid Strabo* (de rebus eccl. c. 16, 17.): Christus corporis et sanguinis sui sacramenta *in panis et vini substantia* (folglich keine Transsubstantiation) eisdem discipulis tradidit, et ea in commemorationem sanctissimae suae passionis celebrare perdocuit — sie sind: pignora illius unitatis perfectae, quam cum capite nostro jam spe, postea re tenebimus. — *Christian Druthmar* (expos. in Mth. 26, 26.): Dedit discipulis sacramentum corporis sui, ut memores illius facti semper hoc *in figura* facerent, quod pro eis acturus esset, non (nec) obliviscerentur; etwa so, wie ein Abreisender seinen Geliebten Andenken zurückläßt, die ihn stets in ihr Gedächtniß zurückrufen. Vinum et laetificat et sanguinem auget, et idcirco *non inconvenienter* sanguis Christi per hoc *figuratur* — transferens *spiritualiter* corpus in panem, vinum in sanguinem, ut per haec duo memoremus, quae fecit pro nobis (spiritualiter ist der Gegensatz von visibiliter; die Veränderung ist eine reale, aber nicht den Sinnen, nur dem Glauben wahrnehmbar). — Papst Nicolaus I.: Panis, qui offertur, panis est quidem communis, sed quando ipse sacramento sacratus fuerit, *corpus Christi in veritate fit et dicitur*. Sic et vinum modicae aliquid dignitatis existens ante benedictionem, post sanctificationem *spiritus et sanguis Christi efficitur*, so wie der Altar durch die Weihe aus einer mensa communis eine mensa sacrata wird, oder wie das Kreuz, gewöhnliches Holz, durch die Kreuzesform ein Schrecken der Dämonen wird.

b) Paschasius Radbertus. Sacrament ist, was in einer göttlich geordneten Cärimonie und als ein Pfand des Heils dargereicht wird; es verlangt Glauben, weil die sichtbare Sache etwas weit anderes Unsichtbares innerlich wirkt. Zu einem Sacramente gehört eine wirksame Kraft und eine äußere Aehnlichkeit. Manna und Osterlamm waren nur Vorbilder, wenn ihnen auch durch die Gnade des Glaubens eine heiligende Kraft beiwohnte; im Neuen Testamente werden wir nicht mehr mit dem Schatten und dem Bilde genährt, sondern mit der Wahrheit; wir empfangen den wahrhaftigen Leib und das wahrhaftige Blut Christi. Allerdings hat das Abendmahl noch etwas Tropisches, Figürliches; insofern es äußerlich (durch Gestalt, durch das Brechen)

als etwas Anderes erscheint, und nicht wie Fleisch aussieht und schmeckt; allein es ist eine Wahrheit. Nicht nur eine geistige Gemeinschaft findet im Abendmahle mit dem Erlöser zum Heile der Seele statt; die Erlösung bezieht sich nicht nur auf die Seele, sondern auf den ganzen Menschen, Seele und Leib; die leibliche Natur wird gleicherweise durch Aufnahme des Leibes Christi gesegnet, sie nimmt darin ein unvergängliches Lebensprincip zur Vorbereitung auf die Auferstehung in sich auf. Vermittelst der priesterlichen Weihworte (der Consecration) wird nämlich die Substanz des Brodes und Weines durch ein Wunder der göttlichen Allmacht in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt, so daß unter den sinnlich wahrnehmbaren, äußerlichen Merkmalen des Brodes und Weines (den Accidenzien, Geruch, Geschmack, Gestalt, sub figura panis et vini) eine andre Substanz vorhanden ist, nämlich derselbe Leib, in welchem Christus geboren worden, gelitten, auferstanden und gen Himmel gefahren. Obgleich Wein und Wasser gemischt wird, so trinkt doch der Gläubige nach der Consecration Nichts als Blut. Derselbe Geist, der den Menschen Christus im Leibe der Jungfrau ohne Zuthun eines Mannes schuf, schafft das Wesen des Brodes und Weines mit unsichtbarer Kraft in Fleisch und Blut Christi um, obgleich weder Gesicht noch Geschmack etwas davon merken. Nicht der Priester schafft Blut und Fleisch Christi, sondern er bittet nur den Vater durch den Sohn darum, der Priester ist nur die Mittelsperson zwischen Gott und der Gemeinde; das Gebet der letzteren bringt er durch die Hand der Engel zu Gott, die Gaben Gottes theilt er der Gemeinde aus. Schon Augustin sagte zu den Neugetauften: Nehmet das im Brode, was am Kreuze gehangen hat; nehmet das im Kelche, was aus Christi Seite geflossen ist. Gleichwol hört das Sacrament nicht auf, Brod und Wein zu sein; Fleisch ist es durch die Gnade, und der Wirkung nach; das geistige Brod ertheilt auf gleiche Weise das ewige Leben, wie das irdische das zeitliche; der himmlische Wein stärkt den inwendigen Menschen, wie der irdische den auswendigen. Dadurch eben unterscheidet sich das Abendmahl von den übrigen Wundern, daß es für den Glauben, nicht für die Augen geschieht. Die andern Wunder wurden gesehen, auf daß dies eine geglaubt würde. Die äußere Gestalt der Elemente bleibt deshalb unverändert für Gesicht und Geschmack, damit einmal der Glaube zur Gerechtigkeit geübt werde und seinen Lohn empfange, und dann die Sinne nicht geschreckt werden. Doch ist auch zuweilen, zur Befriedigung ungläubiger Zweifler, statt des Brodes und Weines, Fleisch und Blut äußerlich sichtbar und schmeckbar erschienen; die Hostie hat sich in ein Lamm oder in einen kleinen, auf dem Altare liegenden Knaben verwandelt (de corp. et sang. dom. 14.). Das ist eben das rechte Verhältniß, daß das den Gläubigen durchdringende göttliche Leben verklärend auch auf die Sinne zurückwirkt, und sie Nichts als das Göttliche und Himmlische zu fühlen glauben: lerne etwas Anderes schmecken, als was man mit der Zunge schmeckt, etwas Andres schauen, als was die Augen erblicken! — Alle empfangen zwar äußerlich das Sacrament auf gleiche Weise, aber der Eine ißt das Fleisch Christi und trinkt sein Blut auf geistige Weise, der Andre nicht, obwol er ebenso den Bissen aus der Hand des Priesters erhält. Die Consecration ist bei beiden dieselbe, aber dem unwürdig Genießenden wird die Kraft des Sacraments entzogen, er ißt und trinkt sich das Gericht. Auf Glaube und Liebe kommt es an, der heilige Geist muß im Genießenden seine Wirksamkeit haben, und die leibliche Speise zu einer geistigen machen, die das in uns nährt, was aus Gott geboren ist, nicht was aus Fleisch und Blut.

Sind diese Bedingungen beim Genießenden vorhanden, so wirkt das Sacrament in doppelter Weise segensreich; einmal negativ, sündenvergebend; während nämlich die Taufe durch die einmalige passio Christi, die sie uns zueignet, die vergangenen Sünden tilgt, werden durch die iterata passio im Abendmahle die Sünden nach der Taufe gebüßt, und eben weil wir täglich sündigen und eines Heilmittels bedürfen, darum muß das Opfer Christi auch täglich wiederholt werden; darum muß die Kirche Christum den Gläubigen immer wieder nahe bringen, und durch die wiederholte, figürliche Opferung die Aneignung des einmaligen Leidens vermitteln. Sodann wirkt das Abendmahl, positiv, vergeistigend: wie wir in der Taufe die Aehnlichkeit des Todes Christi erlangt haben, so im Abendmahl die Aehnlichkeit seines Fleisches und Blutes, d. h. seines Wesens; was in uns noch fleischlich ist, das wird durch den Geist umgesetzt in das geistige Wesen: der geistige Mensch ist das Resultat des würdigen Genusses. — Dagegen hat, wenn das Sacrament auf die rechte Weise (rite) dargebracht wird, die Würdigkeit oder Unwürdigkeit des liturgirenden Priesters keinen Einfluß auf seine Wirksamkeit; der Gläubige empfängt von einem schlechten Liturgen nicht weniger, als von einem guten, nämlich das Fleisch und Blut Christi. Denn nicht das Verdienst des Consecrirenden, sondern das Wort des Schaffenden und die Kraft des heiligen Geistes bewirkt, daß wir im Abendmahle Fleisch und Blut Christi genießen. Der Genuß des Leibes und Blutes im eigentlichen Sinne ist zur Seligkeit nothwendig (Joh. 6.), doch schadet es solchen, die vor dem Genusse des Abendmahls sterben, nicht an ihrer Seligkeit, weil sie durch die Taufe schon in Gemeinschaft mit Christo getreten sind. Neben der exhibitiven Kraft hat das Sacrament auch eine probative, nämlich dadurch, daß wir in dem Abendmahl Fleisch und Blut Christi auch äußerlich sichtbar empfangen, werden wir seines Innewohnens gewiß. Ein Hauptbeweis für die Möglichkeit des Transsubstantiationswunders ist, daß es leichter sei, eine Substanz in die andere zu verwandeln, als alle Substanzen aus Nichts zu schaffen. Was scheinbar gegen die Natur ist, ist recht eigentlich nicht gegen die Natur, weil dies der Vorzug der Natur ist, daß sie den Winken ihres Schöpfers stets gehorcht. Ausdrücklich erklärt sich noch Paschasius gegen den Stercoranismus als eine frivole Lehre.

Audiant, qui volunt extenuare hoc verbum corporis, quod non sit vera caro Christi, quae nunc in sacramento celebratur in ecclesia Christi, neque verus sanguis ejus, nescio quid volentes plaudere et fingere, quasi quaedam virtus sit carnis et sanguinis in eo tantummodo sacramento. — Miror quid velint nunc quidam dicere, non in re esse veritatem carnis Christi vel sanguinis, sed in sacramento, virtutem quandam carnis et non carnem, virtutem fore sanguinis et non sanguinem, figuram et non veritatem, umbram non corpus. — Sacramentum est, quidquid in aliqua celebratione divina nobis quasi *pignus* salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile operatur, quod sancte accipiendum est. — Nihil in sacramento deest, ubi efficax virtus ejusdem rei sentitur et plena similitudo externis et vera virtus agni atque caro ejus immaculata interius voratur. — Figura est, dum sacerdos quasi aliud exterius gerens ob recordationem sacrae passionis ad aram, *quod semel gestum est, quotidie immolat agnum.* Iteratur autem haec oblatio quotidie, licet Christus semel passus in cruce per unam eandemque mortis passionem semel salvaverit mundum, de qua morte idem resurgens ad vitam mors ei ultra non dominabitur. — *Figura* videtur esse, dum frangitur, dum in specie visibili aliud

intelligitur, quam quod visu carnis et gustu sentitur; — *veritas* appellatur, dum *corpus Christi* et *sanguis virtute Spiritus in verbo ipsius ex panis vinique substantia efficitur.* — Non sicut quidam volunt, anima sola hoc mysterio pascitur, quia non sola redimitur morte Christi et salvatur; verum etiam et caro nostra per hoc ad immortalitatem et incorruptionem reparatur. Carni quidem caro spiritualiter invisceratur, transformatur, ut et *Christi substantia* in nostra carne inveniatur — in carne (Christus) spiritualiter se refundit, ut nos per hoc in incorruptionem transformemur. — Non modo caro aut sanguis Christi in nostram convertuntur carnem aut sanguinem, verum nos a carnalibus elevant et spiritales efficiunt. Hoc sane nutriunt in nobis, quod ex Deo natum est, et non, quod ex carne et sanguine — ubi spiritalis esca et potus sumitur, et Spiritus Sanctus per eum in hominem operatur, ut quid in nobis carnale adhuc est, transferatur in spiritum, et fiat *homo spiritalis.* — Ascendit descendens, qui in nullo resolvitur Christus; est qui erat, et quod est, non erat; in omnibus ergo istis et in aliis quam plurimis locis excedit humanas mentes divina potestas. — Verbum caro factum est, ut per Deum Verbum carnem factum caro proficeret in Deum Verbum, — ut et nos transformemur in illo. — Per baptismum renascimur in Christo et per sacramentum corporis et sanguinis Christus in nobis *non solum fide*, sed etiam *veritate carnis et sanguinis* manere *probatur;* et ideo jam membra Christi ejus carne vescimur, ut nihil aliud quam corpus ejus, unde vivimus, et sanguis inveniamur. — Si vere est cibus et vere caro, si verus est potus; utique est vere sanguis (nichts Imaginäres). — *In veritate corpus et sanguis fit consecratione mysterii* — (Dubitari non potest), ex aliquo aliquid rursus fieri posse, quasi contra naturam aliud, imo jure naturae, quod nondum erat. Unde *quia sic voluit,* ut caro ejus esset et sanguis hoc mysterium, in nullo dubites — quod haec est caro illa, *quae oblata est pro mundi vita.* — Christus non dixit: haec est vel in hoc mysterio est quaedam virtus vel figura corporis mei; sed ait non ficte: hoc est corpus meum. — Necdum erat fusus (bei der erſten Einſetzung) et tamen ipse porrigitur in calice sanguis, qui fundendus erat. — Quia (Deus) voluit, licet in figura panis et vini manent, haec sic esse omnino nihilque aliud, quam caro Christi et sanguis, post consecrationem credenda sunt. — Non alia plane caro, quam quae *nata est de Maria* et *passa in cruce* et *resurrexit e sepulcro.* — Divinus spiritus — sensus nostros — instruit et componit, ut non solum gustum interius ad mystica perducat, verum et visum atque auditum, nec non odoratum et tactum ita tenus quodammodo illustrat, ut nihil in eis nisi divina sentiantur nihilque nisi caelestia. — Sed quia Christum vorari fas dentibus non est, voluit in mysterio hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti *potentialiter* (nicht visibiliter) *creari*, creando vero quotidie pro mundi vita *mystice* (nicht natürlich) *immolari*, ut *sicut* de virgine *per Spiritum vera caro sine coitu creatur*, ita *per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecretur.* — Si totum visibile fieret, nullum in eo mysterium — esset —; nunc autem longe aliter virtus divina interius operatur — *substantia* panis et vini in Christi carnem et sanguinem *efficaciter* (ſo daß ſie wirkt) interius (unſichtbar) commutatur, ita ut deinceps post consecrationem jam vera Christi caro veraciter credatur. — Hoc est ergo manducare illius carnem — si in Christo maneat et Christus in illo, qui percipit

digne, manere possit; qui autem ejus non est, vere nec in illo nec in corpore ejus (ecclesia?) esse potest. Ecce quid manducat peccator et quid bibit? Non utique *sibi* carnem *utiliter* et sanguinem, sed judicium, licet *videatur* cum ceteris sacramentum altaris percipere; — non nisi electorum est cibus — et ideo cibus *communis* appellatur, qui omnium est, bonorum scilicet et malorum, nec non et animalium. At vero iste nonnisi filiorum Dei est cibus. — Porro illis vita est, quibus Christus est vita; illis vero mors, qui per carnem et ignorantiam membra sunt Diaboli — et tunc erit unicuique corpus Christi et sanguis vita, si quod in sacramento sumitur, in ipsa veritate spiritualiter manducetur et bibatur. — Non est omnino quantitas visibilis, sed virtus sacramenti spiritalis — non quantum dente premitur, sed quantum fide et dilectione capitur.

Hincmar von Rheims: Christus mysterium passionis suae transtulit in creaturam panis et vini (die Elemente alſo Träger des göttlichen Geheimniſſes, und wie es ſcheint, einer myſteriöſen Wiederholung des Leidens). Gott kann die natürlichen Eigenſchaften der Dinge verwandeln, wie Aegyptens Waſſer in Blut. — Wer anders, als er ſelbſt, wird täglich auf dieſem Tiſche conſecrirt? Christus se ipsum facit (erneuerte Erſchaffung ſeines Leibes durch die Hand des Prieſters [cf. ep. ad Car. Calv. de cavendis vitiis et virtutt. exercc. c. 12. opp. II. p. 97]). — Amalarius von Metz: Die einfache Natur des Brodes iſt verwandelt in die natura rationalis corporis Christi. Chriſtus, wenn er ſagt: dies ſei ſein Leib, meint, daß, wie derſelbe einſt nach ſeinem Willen auf Erden geweſen ſei, er auch wiederum daſelbſt ſei, wenn er wolle. Er könne im Abendmahl gegenwärtig ſein, ſo gut als er dem Paulus ſichtbar im Tempel zu Jeruſalem erſchienen ſei. Ecclesiae sacrificium praesens *mandendum est ab humano ore*, credit namque corpus et sanguinem domini esse, et *hoc morsu* benedictione caelesti impleri animas sumentium; — non est mihi disputandum, utrum (corpus domini sumtum bona intentione) invisibiliter assumatur in coelum *an reservetur in corpore nostro usque in Diem sepulturae;* an exhaletur in auras, aut exeat de corpore cum sanguine an per poros emittatur. Er räth an, einige Zeit nach dem Genuß des Abendmahls nicht auszuſpeien. — Rathe-rius von Verona: Cujus corporis caro sit ista rogas; importune forsitan, ut sese vanitas habet humanae curiositatis, et si delata ipsa (caro) et panis forsitan invisibiliter sublatus aut ipse in carnem mutatur. — Habes, cujus sit corporis caro ista et sanguis tanto certius, quanto veritatis ejusdem, quae loquitur, voce instruimur. De caeteris quaeso ne solliciteris. Si mysterium est, non valet comprehendi, si fidei, debet credi, non vero discuti (ep. ad Patricum I. opp. p. 523.). — Gerbert. Dignum non est, tacere de mystério corporis et sanguinis domini, dicentibus quibusdam, idem esse, quod sumitur de altari, quod et illud, quod est ex virgine natum: aliis autem negantibus et dicentibus, aliud esse; quibusdam etiam diabolica inspiratione secessui obnoxium fore. Er entſcheidet ſich dafür: daß im Abendmahle nicht ein spirituale corpus, nicht ein figmentum ſei. Figura est, dum panis et vinum extra videtur, veritas autem, dum corpus et sanguis Christi *in veritate* interius creditur. — Et nos saepe vidimus non modo infirmos, sed etiam sanos, quod per os intromittunt, per vomitum dejecisse —; *subtilior tamen succus per membra usque ad ungues diffundebatur* (libellus de corpore et sanguine domini. Pez thes. anecdot. nov. II.). — Sehr geiſtreich vertritt die Verwandlungslehre der Verfaſſer des Buchs de corpore et sanguine Christi (d'Achery Spicil. I, 42 sqq.);

man räth auf Haymo von Halberstadt oder Remigius von St. Germain. — Der Mönch Adrevaldus von Fleury (Ende des 9. Jahrh.) verfaßte eine Schrift de corpore et sanguine Christi contra ineptias Joh. Scoti (d'Achery I, 150), worin er sich ebenfalls für die wirkliche Verwandlung der Substanz ausspricht.

Anmerk. Der sogenannte Stercoranismus (oder Stercorismus), d. h. die Lehre, Christi Leib werde verdaut, wie jede andere Speise, wird von sämmtlichen Vertretern der Identität des Abendmahlsleibes mit dem Incarnationsleibe verworfen; ob es solche gab, die bis zu dieser äußersten Consequenz der Transsubstantiation fortgingen, ist nicht historisch zu ermitteln; die Lehre scheint nur eine Consequenz zu sein, welche die Gegner den Transsubstantiationisten aufbürdeten, um sie ad absurdum zu führen.

c) Ratramnus. König Karl der Kahle stellte an diesen die Frage: Quod in ecclesia ore fidelium sumitur, corpus et sanguis Christi *mysterione* fiat an *veritate*? Ratramnus theilte diese Vorlage in zwei Fragen: 1) utrum aliquid secreti contineat, quod oculis fidei solummodo pateat? 2) utrum ipsum corpus sit, quod de Maria natum est etc.? Darauf antwortete er nun: Man kann etwas der Wahrheit gemäß ausdrücken, oder im Bilde; letzteres findet statt, wenn man das, was eigentlich gesagt werden soll, unter etwas anderem verhüllt, folglich im Abendmahl, wo das Brod, das durch den Dienst des Priesters Fleisch wird, äußerlich den Sinnen etwas Anderes zeigt, als innerlich dem Geiste des Gläubigen. Der Glaube ist auf das Unsichtbare gerichtet, wäre nun Alles im Abendmahle eigentlich, Nichts figürlich, so hätte der Glaube dabei Nichts zu thun. Diejenigen, welche die figürliche Erklärung verwerfen, müssen entweder sagen, wenn man sie nach der Art der Veränderung fragt, daß sie eine körperliche sei, dann widerlegt sie der Augenschein, oder sie müssen gottloser Weise läugnen, daß im Abendmahle Fleisch und Blut sei; giebt man zu: panem et sanguinem Christi corpus *esse*, und daß es dies nicht sein könne, ohne in etwas Höheres verwandelt zu sein (nisi facta in melius commutatione), und daß diese Verwandlung nicht corporaliter, sondern spiritualiter vor sich gehe, so muß man auch zugeben: *figurate* factum esse, weil unter der Hülle (sub velamento) des körperlichen Brodes und Weines der geistige Leib und das geistige Blut vorhanden ist; spiritualiter nothwendig = figurate. Daher sind auch Pignus und Imago die in den Liturgien gebräuchlichen Formeln. So steht auch in der Taufe der körperliche Sinn nur das flüssige Element, aber hinzutritt die virtus Spiritus Sancti vermittelst der Consecration. Ihrer Natur nach (in proprietate) ist also die Taufe vergängliches Wasser, als Sacrament (in mysterio) virtus sanabilis. So ist Christi Leib und Blut äußerlich (superficie tenus) betrachtet, eine Creatur, der Wandelbarkeit und Verwesung unterworfen; hinsichtlich seiner sacramentalen Kraft aber Leben, indem es den Genießenden Unsterblichkeit verleiht. Auch im Manna empfingen die Juden nicht sowol eine leibliche Speise, als sie mit der geistigen Kraft des Logos durch das Vehikel des Manna gespeist wurden. So speist der Logos die Christen mit seiner Kraft durch das Vehikel des Brodes und Weines. Es geht mithin zwar eine conversio mit den Elementen vor, aber nur eine geistige der Kraft; Sacramente heißen sie, weil sie unter irdischer Hülle eine himmlische Kraft bergen, die in ihnen wirksam ist. Worin besteht nun diese mit dem pignus verbundene geheimnißvolle operatio Sp. Sti. im heiligen Abendmahle? sie ist theils eine gegenwärtige, ein Christum adspicere, accipere, comedere, theils eine res futura. Wie einst Christi irdischer Leib eine Wohnung und ein Vehikel des göttlichen Logos war, so bedient sich dieser jetzt des Brodes und Weines, und daher werden diese figürlich der Leib Christi ge-

nannt. Die Elemente bringen in den gläubigen Genießenden (denn nur diese empfangen das Sacrament, die Ungläubigen nicht) eine Wirkung hervor, die sie in ihrem natürlichen Zustande nicht hervorbringen könnten: nämlich sie theilen den göttlichen Logos mit; so sind sie verwandelt, d. h. zu höherer Kraft und Bedeutung erhoben. Der Logos ist die veritas rei, das Uebrige nur ein Bild; der Logos nährt auf unsichtbare Weise die Seelen der Gläubigen. Der mit dem Wasser gemischte Wein ist ein Sinnbild der Vereinigung der Gemeinde mit Christus; in eben dem Maße nun, als das Wasser die Gemeinde repräsentirt, repräsentirt der Wein Christi Blut, ist Symbol desselben. Wie erfolgt nun diese conversio? Ihrem körperlichen Wesen nach bleiben die Bestandtheile des Nachtmahls, was sie waren, nämlich Brod und Wein, folglich ist es eine innerliche Veränderung durch die Kraft des heiligen Geistes, und blos dem Glauben erkennbar. Man muß *glauben*, daß man Fleisch und Blut Christi genieße; aber eben weil man es glauben muß, *sieht* man es nicht. Wein und Brod sind der Leib Christi nach ihrer geistigen Wirkung. Der Körper, in dem Christus litt, war, was er erschien, ein Körper, bestehend aus Nerven und Gebeinen u. dgl.; Christi Leib im Abendmahl ist ein anderer der Wirkung und der Gestalt nach, in letzterer Beziehung ist er Mehl, und hat keine Nerven und Gebeine u. s. w.; folglich ist er von dem wirklichen Leibe verschieden. Christus hat beim ersten Abendmahl Brod und Wein in seinen Leib verwandelt, als dieser noch nicht geopfert war; Leib und Blut können nicht zu einer Zeit in und außer dem Leibe Christi gewesen sein. Das Abendmahl ist auch nicht ein gegenwärtiges Opfer, sondern nur eine Erinnerung an das ein für alle Male vollbrachte. — Ratramnus beruft sich ausdrücklich auf Augustin, Ambrosius und Hieronymus.

Ille panis, qui per sacerdotis ministerium Christi corpus efficitur, aliud exterius humanis sensibus ostendit, et aliud interius fidelium mentibus *clamat*. Exterius quidem panis, quod ante fuerat, forma praetenditur, color ostenditur, sapor accipitur; ast interius longe aliud, multoque pretiosius, multoque excellentius *intimatur*, quia coeleste, quia divinum, i. e. Christi corpus *ostenditur*, quod non sensibus carnis, sed *animi fidelis contuitu* vel aspicitur, vel accipitur, vel comeditur. — Panis iste *figurate* Christi corpus et sanguis existit. — Non *quod* duarum sint existentiae rerum inter se diversarum, corporis videlicet et spiritus, verum una eademque res secundum aliud species panis et vini consistit, secundum aliud autem corpus et sanguis Christi. Secundum namque quod utrumque corporaliter contingitur, species sunt creaturae corporeae, *secundum potentiam* vero, quod *spiritualiter* factae sunt, *mysteria* sunt *corporis et sanguinis Christi*. — Non ergo sunt idem, quod cernuntur et quod creduntur. Secundum enim quod cernuntur, corpus pascunt corruptibile, ipsa corruptibilia, secundum vero quod creduntur, animas pascunt in aeternum victuras, ipsa immortalia. — Ob id *sacramenta* dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum *virtus divina* secretius salutem eorundem sacramentorum (das durch die Sacramente zu conferirende Heil) *operatur*. — *In* illo sacramento corpus Christi est, non ille panis et illud vinum Christus est. — Panis et vinum est quidem *corpus* Christi, sed non corporale, sed *spirituale*; est *sanguis* Christi, sed non corporalis, sed *spiritualis*. — Corpus Christi, quod mortuum est et resurrexit et immortale factum, jam non moritur — aeternum est, nec jam passibile, hoc autem, quod in ecclesia celebratur, temporale est, non ae-

ternum, corruptibile est, non incorruptum. — Panis et vinum secundum quendam modum corpus Christi esse cognoscitur. *Figura* scilicet et *imago* veri corporis Christi; — *pignus* et imago alterius rei sunt, i. e. non ad se, sed ad aliud aspiciunt. Pignus nempe illius rei est, pro qua donatur, imago illius, cujus similitudinem ostendit. *Significant* nempe ista rem, cujus sunt, non *manifeste ostendunt*. Quod quum ita est, apparet, quod hoc corpus et sanguis pignus et imago sunt *rei futurae*, ut, quod hunc per similitudinem ostenditur, in futuro per manifestationem reveletur. — Videmus itaque, *multa differentia* separari mysterium sanguinis et corporis Christi, quod nunc a fidelibus sumitur in ecclesia, et illud, quod natum est de Maria virgine; — in memoriam dominicae mortis ponitur, ut *quod gestum est in praeterito*, praesenti revocet *memoriae*, ut illius passionis memores effecti per eam efficiamur divini muneris consortes, per quam sumus a morte liberati. — Nam si secundum quosdam figurate nihil hic accipiatur, sed totum in veritate conspiciatur, nihil hic fides operatur, quoniam nihil spirituale geratur, sed quidquid illud est, totum secundum corpus accipitur. — De vero corpore Christi dicitur, quod sit verus Deus et verus homo, qui in fine saeculi ex Maria virgine genitus. Haec dum de corpore Christi, quod in ecclesia per mysterium geritur, dici non possunt, *secundum quemdam modum* corpus Christi esse cognoscitur. Et modus iste *in figura est et imagine*, ut veritas res ipsa sentiatur. — Quia fides totum, quidquid illud totum est, adspicit et oculus carnis nihil apprehendit, intellige, quod non in *specie* sed in *virtute* corpus et sanguis Christi existunt, quae cernuntur. — Verbum Dei, qui est panis invisibilis, invisibiliter in *illo existens sacramento*, invisibiliter participatione sui fidelium mentes vivificando pascit. — Inerat corporeis illis substantiis (dem Manna) spiritualis Verbi potestas, qua mentes potius, quam corpora credentium pasceret atque potaret. — *Perficiant in nobis tua sacramenta, quod continent, ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus.* (Worte einer Abendmahlsliturgie.) Dicit, quod in specie gerantur, ista in veritate, i. e. per similitudinem, non ipsius rei manifestationem. Differunt autem a se *species* et *veritas*. Quapropter corpus et sanguis, quod in ecclesia geritur, differt ab illo corpore et sanguine, quod in Christi corpore per resurrectionem jam glorificatum cognoscitur. Et hoc corpus pignus est et species, illud vero ipsa veritas.

Rhabanus Maurus. Er läugnet, hoc ipsum esse corpus et sanguinem Domini, quod ex Maria virgine natum etc. est. — Niemand würde sich weigern, Christi Brod und Wein für den Leib und das Blut Christi zu halten, hätte Christus, der Alles aus Nichts geschaffen, es selbst gesagt, denn unstreitig ist es leichter, ein Ding in ein anderes zu verwandeln, als Alles aus Nichts zu schaffen. — Corpus Christi bezeichnet in der Kirche ein Doppeltes, den von der Jungfrau Maria geborenen und den von diesem verschiedenen sacramentalen Leib. — Christi Worte, Joh. 6, 53., würden, eigentlich verstanden, ein Verbrechen (facinus vel flagitium), das der Creophagie, verlangen. *Figurata* ergo est, praecipiens *passioni Domini esse communicandum*, et suaviter atque utiliter *recolendum in memoria*, quod pro nobis caro ejus crucifixa et consecrata sit. — Sacramentum corporis et sanguinis Domini ex rebus visibilibus et corporalibus conficitur, sed invisibilem tam corporis quam animae efficit sanctificationem et salutem. — Maluit Dominus corpo-

ris et sanguinis sui sacramentum fidelium ore percipi, et in pastum eorum redigi, ut per visibile opus invisibilis ostenderetur effectus. Sicut enim cibus materialis forinsecus nutrit corpus et vegetat, ita etiam Verbum Dei intus animam nutrit et roborat. — Aliud est *sacramentum*, aliud *veritas sacramenti*: sacramentum enim ore percipitur, veritate sacramenti interior homo satiatur; sacramentum in alimentum corporis redigitur, veritate autem sacramenti aeterna vita adipiscitur. — Quia panis corpus confirmat, ideo ille *corpus Christi congruenter nuncupatur*; vinum autem, quia sanguinem operatur in carne, ideo ad sanguinem Christi refertur. — Haec autem dum sunt visibilia, sanctificata tamen per Spiritum Sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt. — Die Elemente werden verdaut, wie jede andere Speiſe.

Florus Magiſter, Diacon zu Lyon: Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas *similitudine promittebatur*, in passione Christi *per ipsam veritatem reddebatur*, post ascensum per sacramentum *memoria celebratur* (de expos. Missae in Martene et Durand ampl. coll. IX.). — Prorsus panis iste sacrosanctae oblationis corpus est Christi, *non materia* vel *specie visibili*, sed *virtute* et *potentia spirituali*. — Simplex e frugibus panis conficitur, simplex e botris vinum liquatur, accedit ad haec offerentis ecclesiae fides, accedit mysticae precis consecratio, accedit *divinae virtutis infusio*, sicque miro et ineffabili modo, quod est naturaliter ex germine terreno panis et vinum, *efficitur spiritualiter corpus Christi*, i. e. vitae et salutis nostrae mysterium, in quo aliud oculis corporis, aliud fidei videmus obtentu, nec id tantum, quod ore percipimus, *sed* quod mente credimus, libamus. — Mentis ergo est cibus iste non ventris; non corrumpitur, sed permanet in vitam aeternam. — Corpus igitur Christi non est in specie visibili, sed in *virtute spirituali*. — (adv. Amalarium [ib.] c. 9.)

Fulbert von Chartres: *pignus* salutare corporis et sanguinis Christi — *vis divina* operatur verum corpus Christi sub creaturae visibili forma.

Leutherich von Sens gebrauchte die Ausſpendungsformel: accipe corpus Christi, *si dignus es*.

d) Scotus Erigena. Er lehrte nach Hincmar de praed. c. 31: quod sacramenta altaris non verum corpus et verus sanguis sit Domini, sed tantum memoria veri corporis et sanguinis ejus; nach Berengar lib. de sacra coena adv. Lanfr. MS. p. 13: ea, quae in altari consecrentur, esse figuram, signum, pignus corporis et sanguinis Domini; — nach ep. Ascelini ad Bereng.: hoc videlicet, quod in altari consecratur, neque vere Christi corpus, neque vere Christi sanguinem esse. — Seine eigene Schrift iſt verloren gegangen; Viele wollen behaupten, er habe über das Abendmahl gar kein eigenes Werk geſchrieben, die Schrift des Ratramnus habe man ihm zugeſchrieben (cf. Lauf über dieſen Streit in Theol. St. u. Kr. 1828. H. 4. p. 755 sqq.), und unter ſeinem Namen ſei dieſelbe auf den Synoden zu Vercelli 1050 und Rom 1059 verdammt worden. Daß aber Scotus ein eigenes Werk geſchrieben, geht aus zahlreichen Stellen hervor, zunächſt aus der Entgegnung des Mönchs Adrevald (cf. p. 217.), ſodann aus der citirten ep. Ascelini ad Bereng., und aus Hincmar und Berengar. — In ſeiner Schrift de divinis naturis II, 11. findet ſich ein intereſſanter Paſſus über die Ubiquität des Leibes Chriſti: Spiritualia siquidem corpora loco temporeque coarctari non facile crediderim; — simplicissimae enim naturae sunt, quod ma-

xime argumento puri ignis colligitur, qui dum per omnia corpora diffunditur, tantae subtilitatis est, ut nullo loco detineatur. Satis indicat ipsum (Christum) non solum secundum verbum, quo omnia implet, verum etiam *secundum carnem*, quam in unitatem suae substantiae vel personae accepit, semper et ubique esse, non tamen localiter, seu temporaliter, vel ullo modo circumscriptum, mirabili siquidem et ineffabili modo. — Noli ergo in loco fingere Christi humanitatem, quae post resurrectionem translata est in divinitatem. — ib. V, 38: Si ergo transformata caro Christi est in virtutem et spiritus incorruptionem, profecto ipsa caro virtus est et incorruptibilis spiritus, ac si Dei virtus et spiritus ubique est, — nulli dubium, quin ipsa caro nullo loco contineatur. — Scotus schließt mithin aus der Ubiquität des verklärten Fleisches nicht, daß dasselbe substantiell im Abendmahle sei, sondern daß man es an keinem Orte, folglich auch nicht im Abendmahle, zu suchen habe*).

*Paschasii Radb.* lib. de corpore et sanguine domini, ed. Nicol. Mameranus, Colon. 1550. 8., auch in Martene et Durand. ampl. coll. Tom. IX. — epistola ad Frudegardum de corp. et sangu. Dom. — Dicta cujusdam sapientis de corp. et sangu. Dom. adv. Radb. in Mabillon A. S. O. B. VI. p. 591; Mabillon hält sie für die verlorene epistola *Rhabani Mauri* ad Egilum, die dieser selbst in seiner ep. ad Heribaldum episc. (Canis. II, 2.) erwähnt. — *Ratramni* de corp. et sang. Dom. lib. ad Carol. R. (Colon. 1552. 8. ed. Jac. Boileau, Par. 1712. 12.) — (*Haimonis?*) tract. de corp. et sangu. domini (d'Achery I, 42.). — *Adrevaldus* Floriacensis de corp. et sangu. Christi c. ineptias Joh. Scoti (ib. 150.).

## Cap. II.

### Die Zeit der scholastischen Bildung.

### §. 117.

### Einleitendes. Begriff der Scholastik.

1) Begriff und Methode der Scholastik. In der früheren Periode war es mehr um Productrung, Feststellung und Begründung des Dogma's den Häretikern gegenüber zu thun, gegen welche man sich häufig durch Berufung auf das Unbegreifliche und Indefinissible des göttlichen Wesens und Rathschlusses half; der Scholastik steht das Dogma als bindend, fertig und gewiß da, sie arbeitet nur, es zu begreifen und geistig zu durchdringen; es ist die Lust an der philosophischen Durchdringung desselben; also ein wesentlich speculatives Interesse, während das der vorigen Periode mehr ein kirchlich-practisches war. Das Denken drang sich der Zeit als Bedürfniß auf; es war die die Zeit bewegende Macht. Man war überzeugt, im Interesse des Glaubens selbst liege es, nicht mit dem Gegebenen, Gewonnenen sich zu begnü-

*) Merkwürdig ist es, daß der an griech. Mustern, besonders den Origenisten, sich bildende Scotus diese Lehre im Abendlande zuerst entschieden vorträgt. Sollten nicht Augustins bereits citirte Worte (cf. Bd. I, p. 304) gegen eine unter den Griechen, etwa den Origenisten, gangbare Ansicht gerichtet sein?

gen, sondern den tieferen Zusammenhang, die organische Gliederung des Dogmas nachzuweisen und zu begründen, den Glaubensgehalt zum klaren Bewußtsein zu erheben, und lieber die äußersten Folgerungen zu ziehen, als auf halbem Wege stehen zu bleiben. — Was uns in der vorigen Periode mehr vereinzelt entgegentritt, das Bestreben, die Theologie mit der Philosophie zu vermitteln, bildet nun, in einer bestimmten und gebundenen Form, den Character der scholastischen Periode. Die Scholastik hat in ihrem Wesen einige Aehnlichkeit mit dem älteren Alexandrinismus; sie versuchte, wie er, eine Gnosis auf dem Grunde der πίστις herzustellen; jedoch war auch ein bedeutender Unterschied: es galt nicht, das junge, dogmatisch noch unentwickelte Christenthum auf philosophische Ideen zurückzuführen, und es einer schon vorhandenen antiken Bildung anzupassen, sondern es galt vielmehr, auf dem Boden einer zum Theil schon verknöcherten Kirchenlehre eine moderne christliche Philosophie vorzubereiten. Als Mittel dazu wählte man allerdings wieder die alte Philosophie, zum Theil den Aristotelismus, zum Theil den Platonismus; allein ihr Einfluß war nur ein formeller, die Materie war ächt kirchlich, und nicht sowol speculativ durch Forschung und Auffindung neuer Doctrinen zeigte sich dieser Einfluß, als vielmehr nur dialectisch im philosophischen Durchsprechen, Erklären und Beweisen des Gegebenen. Daher war nicht sowol ein Ausschweifen ins Weite und Unbestimmte die Gefahr (wie beim Gnostizismus und Alexandrinismus), sondern vielmehr ein sich Verirren und Verlieren ins Kleinliche. Und in der That wurde auch die spitzfindige Grübelei des Verstandes die Schattenseite und der Ruin der Scholastik, während ihre Lichtseite, ihr Verdienst darin bestand, daß der theologische Begriff schärfer gefaßt und bestimmt, die Lehre wissenschaftlich begründet, und ein edles Vertrauen in die Vernunftmäßigkeit der kirchlichen Lehre geweckt ward. Man hat die Scholastik passend ein Ritterthum der Theologie genannt (wie das Mönchsthum das der Asceten): die Theologen traten, angethan mit der Rüstung der Philosophie, für die Sinnlichkeit, Wahrheit und Vernunftmäßigkeit der Kirchenlehre in die Schranken, voll Begeisterung für das, was sie vertraten; auf der einen Seite ein strenger Gehorsam, eine demüthige Unterordnung unter die Kirchenlehre, von der andern Seite der seine Freiheit geltend machende Gedanke, der für jene focht: in den theologischen Tournieren der Disputationen wurde mit scharfen Waffen gefochten; mit der Magister- oder Doctorwürde erhielt der Theolog seine Ritterwürde und seine goldnen Sporen. Selbst das Minnliche des Ritterthums findet seine Analogie in dem scholastischen Mariendienste (cf. p. 188). In dem eben Angeführten lag für die Scholastik eine doppelte Gefahr, die sie auch nicht gänzlich vermied: der blinde Gehorsam gegen die Kirchenlehre führte dabei, daß sie auch die Irrthümer in derselben mit allem Aufwande der Wissenschaft vertrat; auf der andern Seite überschritt der seine Kraft fühlende Verstand zuweilen die freiwillig übernommenen Schranken und machte sein Recht in Zweifeln geltend; daher die Scholastik zu gleicher Zeit eine Vorbereitung auf die Reformation, und die Rüstkammer, woraus die römische Kirche noch jetzt ihre zum Theil verrosteten Waffen entlehnt. — Eine weitere Gefahr war die, sich in unnützen Grübeleien und dialectischen Spitzfindigkeiten zu verlieren, und so dem Volke anstatt nahrhafter Speise eine unverdauliche Kost darzubieten. In der That war die Scholastik, namentlich in ihren unbedeutenderen Vertretern (von den Häuptern kümmerten sich wenigstens einige, z. B. Bonaventura und Thomas Aquinas, um das Volk), eine bloße Schulwissenschaft, und diese Einseitigkeit machte den Riß zwischen Schule und Volk immer breiter. Dies war auch die Berechtigung der gegen sie erhobenen Opposition.

Die Häupter der karolingischen Bildungszeit sind Kirchenfürsten, Leute von bedeutender politischer Stellung; sie haben ein praktisch kirchliches Interesse auch bei der Dogmatik und streiten sich nicht um bloße Schulfragen; die erste Zeit der Scholastik hat noch dieselbe Physiognomie und noch immer einen gewissen praktischen Charakter; in dem zweiten Zeitraume derselben aber sind die Choragen Universitätsdoctoren, der Praxis zwar nicht gänzlich entfremdet, aber wenig ins Leben eingreifend. Es ist ein ganz neues Geschlecht; man bildet Gelehrte auf den Universitäten, während sie früher in unmittelbar kirchlicher Umgebung (in Klöstern, Domstiften, im Clerus) aufwuchsen. Die Scholastik verhält sich zur ältern Theologie, wie der Meistergesang zum Minnegesang; an die Stelle der frischen, lebendigen Schöpfung, geboren aus dem gegenwärtigen Bedürfnisse und vielfach mit ihm verwachsen, trat als künstliches Product die Schule, die Regel, das systematische Erzeugniß der Reflexion, die *geschulte* und darum leicht in Manier ausartende Dogmatik (Hegel sagt treffend: Bis zur Scholastik reichen die patres ecclesiae, die die Kirche gezeugt haben: von da an kommt das Kind in die Schule, es folgen die doctores ecclesiae. — Recentes magistri e scholis, ut pulli volucrum e nidis, sicuti pari tempore morabantur, sic pariter avolabant. Joh. Sarisb. Metal. 1, 3.). Nur die bedeutenderen Geister halten sich vom Zwange freier, die Schaar der kleineren, deren Werke zum großen Theil untergegangen sind, ist in die engen Formen der Methode eingeschnürt; daher das Leben leicht entwich und Phrase und Erstarrung eintrat. (Solam convenientiam sive rationem loquebantur. Argumentum sonabat in ore omnium et asinum nominare vel hominem aut aliquid operum naturae instar criminis erat et a philosopho alienum. Impossibile credebatur convenienter et ad rationis normam quicquam dicere aut facere, nisi convenientis et rationis mentio expressim esset inserta. Joh. Sarisb. Metal. 1, 3.)

Die Scholastik beschränkte ihre Thätigkeit meist auf die Dogmatik; in den übrigen Disciplinen wurde nicht viel geleistet. In der Dogmatik war die Richtung zum Theil aristotelisch-dialectisch, zum Theil platonisch-mystisch. Die aristotelische Dialectik bildet den Hauptbestandtheil; sie suchte die Theologia positiva mit der dialectica zu vereinigen; man stellte die theologischen Dogmen logisch auf, und entschied sich für sie nach Vernunftgründen; doch gingen Einige auch schon zu selbstständiger Erforschung der Schrift über. Die Abweichungen von der Tradition wurden in der scholastischen und kirchlichen Politik zurückgedrängt; dagegen war man nachsichtig in der dialectischen Behandlung der Dogmen, über welche kirchlich nichts festgesetzt war, und aller Dogmen, insoweit die Kirche noch nichts bestimmt hatte. Die Methode der Scholastik ist Auflösung und Zergliederung aller Lehrsätze in ihre Begriffe, der Begriffe in ihre Bestandtheile und Häufung, so wie Lösung mehr oder minder gewichtiger Fragen, Zweifel, Betrachtungsweisen und Gründe. Zuerst Aufstellung des Status des Dogma in der *quaestio*; darauf fragweise (utrum?), Zerlegung in die einzelnen Bestandtheile, dialectische Analyse (distinctiones); dann die Einwürfe des zweifelnden Verstandes (videtur quod non); diesen wird die Assertion des Glaubens (contra) entgegengesetzt; endlich folgt die Epikrise (responsio, conclusio, resolutio), und dieser eine ins Einzelne gehende Auseinander- und Widerlegung der Gegengründe (ad primum, secundum etc.) — Die Formen waren die aus Aristoteles entlehnten dialectischen, wie sie schon Cassiodor und Porphyrius giebt: die allgemeinen Begriffe genus, species, differentia, proprium und accidens; die zehn Kategorien, Substanz und Accidenz, letzteres neunfach: quantitas, relatio, qualitas, actio, passio, quando, ubi, situs, habitus, die für unentbehrlich galten, weil Alles unter

sie falle; dann die acht Definitionsarten, die Klassen der kategorischen und hypothetischen Schlüsse und endlich die ganze Topik des Aristoteles. —

2) Allgemeiner Verlauf der Scholastik. Der Ausgangspunkt der Scholastik (in Scotus Erigena) war der Platonismus; später von dem Aristotelismus verdrängt, zog er sich als Opposition in den Mystikern durch den ganzen Zeitraum hindurch, meist mit dem Aristotelismus sich verschmelzend, und in ihn läuft die Scholastik in der platonischen Schule zu Florenz wieder aus. Die Mystik schloß sich im Ganzen enger an die Kirchenlehre an; die Verschiedenheit zwischen ihr und der Dialectik, so wie zwischen der strengeren und freieren dialectischen Schule brach in einzelne Schul- und Kirchenstreitigkeiten aus. — Die systematische Behandlung der Dogmatik ist Product des germanischen Geistes; die Deutschen hatten das Bekenntniß ihrer Bekehrer angenommen und waren somit für ihre Geistlichen auf die Literatur der lateinischen Kirche hingewiesen. Die bedeutendsten dogmatisch-systematischen Größen dieser waren Augustin und Gregor der Große; aus diesen beiden Vätern hatten spätere den dogmatischen Stoff zusammengestellt, und nach den locis geordnet, so Isidor von Sevilla und Bischof Tajo von Saragossa. Aus diesen nahm die Scholastik ihren materiellen Grundsatz: *fides praecedit intellectum*; Inhalt dieser fides war für sie Alles, was sie in der überlieferten Kirchenlehre vorfanden; nicht hinsichtlich des Umfangs, nur hinsichtlich der weitern Erörterung und tiefern Begründung gestattete sie sich freieren Spielraum für die Speculation. Die logischen Grundsätze, wie sie zur Bildung des Systems unentbehrlich waren, wurden aus wenigen in der lateinischen Kirche in Uebersetzung bekannten dialectischen Schriften des Aristoteles genommen. Cassiodor hatte einen Abriß der aristotelischen Dialectik gegeben; Boëthius einen Theil des aristotelischen Organons übersetzt; ebenso häufig bediente man sich eines fälschlich dem Augustin zugeschriebenen Buches über die Dialectik und die Kategorien, und der Einleitung des Porphyrius in das Organon des Aristoteles, und einiger Arbeiten des Isidor, Beda und Alcuin über diesen Philosophen. Die aus diesen Schriften geschöpfte Logik wurde in den Kloster- und Kathedralschulen gelehrt; sie gab gewissermaßen die trockne Form der Wissenschaft; diese erhielt aber einen gewissen poetischen Hauch durch das Ritterliche der Zeit, das mit dem Religiösen durch die Kreuzzüge in Verbindung trat; schon unter den sächsischen Kaisern wirkte die erneuerte Verbindung mit dem Orient und die Erneuerung der Streitigkeiten mit der griechischen Kirche günstig ein; die Kreuzzüge erweiterten den gewöhnlichen Gesichtskreis, und förderten die Kenntniß der morgenländischen Sprachen und der griechischen Literatur (so wurde erst im 12. Jahrhundert Chrysostomus im Occident bekannt). Im 16. Jahrhundert nahm die Wissenschaft einen neuen Aufschwung, woraus später die großartige Schöpfung der mittelalterlichen Scholastik hervorging. Der Anreger war Gerbert, geboren zu Aurillac in Auvergne, gebildet unter den Arabern in Spanien, von denen er viele Kenntnisse, namentlich in der Mathematik und Physik, mitbrachte, so daß er in den Ruf eines Schwarzkünstlers kam. Ihm verdanken wir wahrscheinlich die Einführung des arabischen Zahlensystems. Zuerst als Abt von Bobbio bei Pavia, welches Amt er von seinem Schüler Otto III. erhielt, verbreitete er mit Eifer Bücher und wissenschaftliche Bildung; später erhielt er einen weitern Kreis als Vorsteher der bischöflichen Schule zu Rheims, Erzbischof dieser Stadt und endlich als Papst Sylvester II. Mit ihm zugleich wirkte Abbo von Fleury für griechische Bildung. Sein Schüler Fulbert gründete eine blühende wissenschaftliche Schule zu Chartres, dessen ihm an Geist überlegener Schüler Berengar gleich blühende zu Tours

und Angers; ein anderer Schüler Gerberts, Lanfranc, stand der berühmten Klosterschule zu Bec in Frankreich vor. Von Berengar aus entspinnt sich die sceptische Dialectik, die ihren Gipfel in Abälard erreichte, von Lanfranc aus die dogmatische Dialectik mit ihrem Haupte Anselmus. Statt der traditionell kirchlichen und praktischen nimmt dieses wissenschaftliche Leben eine mehr speculativ-dialectische Richtung, doch geräth sie im Allgemeinen mit der herrschenden Kirche nicht in Widerspruch, weil sie die fides als das Primäre setzte, das den Stoff lieferte, dessen sich die ratio, wissenschaftlich auseinanderlegend, zur Klarheit des Begriffs erhebend und vertheidigend, bemächtigen müsse; doch bemerken wir schon eine freiere Art der Forschung, durch welche eine Zeit der geistigen Gährung im fränkischen Reiche hervorgerufen wird. Auch in Deutschland findet die Schule Anklang, doch nimmt dieser Zweig eine mehr biblische Richtung und erklärt sich gegen zu vieles Studium der Alten, gegen bloße Dialectik und Grammatik (Notker Labio, Willeram). — Nachdem die in Zweifelsucht umschlagende Dialectik in Abälard und Gilbert von Porret entscheidende Niederlagen gegen die Mystik, repräsentirt durch Bernhard von Clairvaux, erlitten (cf. §. 120), wurden die dialectischen Scholastiker vorsichtiger; sie sahen ein, daß sie, um zu wirken, sich mehr an die Kirchenlehre anschließen müßten, und es entstand eine kirchliche Dialectik, deren Haupt in dieser Periode, zugleich bestimmend auf die folgenden einwirkend, Petrus Lombardus ist. Auf der andern Seite wurde die Mystik durch den philosophischen Geist des Zeitalters dahin getrieben, aus ihrem Unvermitteltsein herauszutreten, sich in ein System zu ordnen und ihre Axiome dialectisch zu begründen, es entstand eine dialectische Mystik, besonders repräsentirt in der Schule von St. Victor. Endlich erhebt sich nun eine mehr biblische Richtung aus einer Opposition gegen den Formalismus der Scholastik, als deren Vorkämpfer Johannes von Salisbury erscheint, wiewol auch dieser nicht gänzlich dem Einflusse der Dialectik sich entziehen kann.

Eine Verschmelzung der Dialectik mit der kirchlichen Mystik bildet auch den hervorstehenden Charakter der zweiten Periode der Scholastik. Diese Blüthezeit derselben trat besonders durch zwei Umstände ein: die Kirche, seit der Widerspruch der Dialectik mit ihr gehoben war, beförderte selbst ihre Aufnahme und Bildung (mehrere Päpste, besonders Innocenz III., waren selbst scholastisch gebildet), und die beiden ganz dem Interesse der Kirche ergebenen Orden der Dominikaner und Franziskaner bemächtigten sich der Wissenschaft und der akademischen Lehrstühle, und lieferten die Zierden dieser Zeit. Auf der andern Seite wurde Aristoteles mehr bekannt; alle seine Schriften waren unter den Arabern verbreitet, und vielfach von ihnen übersetzt und commentirt worden; hauptsächlich blühte sein Studium in Spanien auf den maurischen Schulen seit dem 11. Jahrhunderte, seine berühmtesten Commentatoren waren Avicenna (Abu Ali Alhosain Ibn Abdallah Ibn Sinah), gestorben 1036; Abu Hamid Al-Ghazali, gestorben 1111 und Averrhoës (Abulwalid Muhammed Ben-Ahmed Ibn Roshd), gestorben 1217. Seit dem 12. Jahrhunderte kamen dorthin viele christliche Gelehrte, und, selbst Dialectiker, wurden sie sehr bald mit den Schriften des verehrten Aristoteles bekannt; schon Herrmann Contractus soll Einiges übersetzt haben; Geistliche des Abendlandes beschäftigten sich damit; Jacob, ein Cleriker aus Venedig, übersetzte um 1128 die Topik und Analytik aus dem Griechischen; Erzbischof Raimund von Toledo, † 1150 und Gerhard von Cremona, † 1187, folgten. Fürsten begünstigten dieses Studium, so ließ Friedrich II. den Aristoteles durch seinen Hofastrologen Michael Scotus, Manfred durch Bartholomäus

von Messina, Alfons von Castilien durch spanische Gelehrte übersetzen; auch seine arabischen Commentatoren wurden durch Uebersetzungen im übrigen Occidente bekannt. Im Anfange machte sich dieser neue Aristotelismus verdächtig dadurch, daß einige Lehrer zu Paris (Simon von Tournay, Amalrich von Bena und David von Dinant, cf. §. 123. 3.) sich durch Vermischung aristotelischer Dialectik mit neuplatonischer Mystik zu Irrlehren verleiten ließen: daher erging von einer Synode zu Paris 1209 das Verbot aristotelischer Schriften, 1215 vom päpstlichen Legaten wiederholt. Allein schon Gregor IX. sah sich genöthigt, dasselbe theilweise 1231 wieder aufzuheben. Er und sein Legat Courçon erklärten sich zwar gegen Benutzung sämmtlicher Schriften des Aristoteles, erlaubten aber den Vortrag seiner Dialectik, des zweiten Buchs der Topik und der Ethik (Gregor IX. Reg. II, 105—109). Nun stieg das Ansehn des Philosophen so ungeheuer, daß er der Schrift und Tradition hinsichtlich der Autorität gleichgestellt, ja vorgezogen ward. Er sollte unfehlbar sein (nullus error in eo inventus est — regula et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandam ultimam perfectionem humanam); seine Lehre summa veritas; — datus nobis est a divina providentia, ut sciremus, quidquid sciri potest (Averrhoës); nach den Scholastikern ist er Christi praecursor in naturalibus, wie Johannes der Täufer in gratuitis; er ist vermöge göttlicher Anordnung, obgleich ante legem gratiae, doch ein homo de nova lege. Trotz dieser aristotelischen Ueberspannung aber konnte doch in der zweiten Periode eine wesentlich negative Stellung gegen das Kirchendogma nicht hervorgebracht werden; sein Einfluß wurde neutralisirt theils durch die strenge Herrschaft des Dogma's über die Gemüther, theils durch die bedeutenden mystisch-platonischen Elemente, die von Augustin und Dionysius und den ins Lateinische übersetzten Platonikern aus die Zeit durchdrangen. Schon unter den Arabern war der Aristotelismus vielfach mit platonischen Elementen versetzt. Die hervorragenden Spitzen dieser zweiten Periode sind Thomas Aquinas und Duns Scotus.

Von Anfang an trägt die Scholastik ein entschieden wissenschaftliches Gepräge; sie will den ganzen Inhalt der Glaubenslehre zu einem fest in sich geschlossenen organisch zusammenhängenden Ganzen, zu einem System ausarbeiten. Am wenigsten tritt dieses noch in den ersten Scholastikern hervor; sie behandelten die Dogmatik noch ganz nach dem augustinischen Typus und bringen Alles unter drei Hauptrubriken: 1) Trinität, Menschwerdung des Sohnes, Verhältniß der Naturen in Christo; 2) Gnade und freier Wille (Prädestination); 3) Gnadenmittel (Sacramente), worunter sie den ganzen christlichen Cultus behandeln, dessen Mittelpunkt ja der Meßcanon war. Einen Fortschritt sehen wir schon in den Sentenzen seit Lombardus: die einzelnen Dogmen werden nicht mehr nach einander und isolirt abgehandelt, sondern in ihrer Verbundenheit, wie eins auf das andere ein- und übergreift. Seit Lombardus trat der Charakter einer Universitätswissenschaft weit entschiedener hervor, während die frühere Zeit noch den Nachhall der freieren, rhapsodischen Behandlung der Karolingerzeit in sich trägt. Seit dieser Zeit führen die Scholastiker auch den Namen Magistri und Doctores. Doch ist der Zweck der Scholastik noch immer wesentlich ein praktischer. Der Mittelpunkt, von dem der Lombarde ausgeht, und auf den er Alles zurückführt, ist das endliche Subject, der Mensch, der mittelst der Speculation das Göttliche begreifen und durchdringen, und dadurch selbst zum Genuß, d. h. zur Theilnahme an Gott und den göttlichen Dingen, gelangen soll. — Einen reiner speculativen Standpunkt hat schon Thomas Aquinas in seiner Summa: ihm ist die

Hauptsache das Ziel des Erkennens, Gott selbst, als das Absolute: de Deo, secundum quod in se est und secundum quod est principium rerum et finis earum); ihm gegenüber steht der Mensch, als sein Ebenbild, mit seinem auf Gott gerichteten Handeln (de motu rationalis creaturae in Deum); die Vermittlung hat der Gottmensch Christus als Erlöser, als das den absoluten Gott mit dem endlichen Menschen in seiner Person zusammenschließende und in seiner Erlösung zusammenführende Subject (de Christo, qui, secundum quod homo est, via est nobis tendendi in Deum). Dieser ganze Prozeß wird aufgefaßt als eine Selbstbewegung Gottes, dessen absolutes Wesen in allen Momenten dieses Prozesses erkannt wird. Die Idee Gottes steht von Anfang des Systems als Principium und am Ende als finis rerum omnium, die dazwischen liegenden Momente des Prozesses sind der Mensch und Christus. Duns Scotus geht noch einen Schritt weiter: er statuirt sogar eine *Theologia in se*, verschieden von der *Theologia in nobis*, d. h. es giebt eine Theologie vor der menschlichen, in welcher Gott Subject und Object zugleich ist; da Gott eine Erkenntniß seiner selbst hat, so giebt es eine Theologie Gottes, in der es das erkennende Subject ist, das sich selbst als Object erkennt. Die menschliche Theologie hat das Absolute als Object des Erkennens, Gott selbst, aus dem alle Principien unmittelbar abgeleitet werden; der sich uns durch die Offenbarung bekannt, und so unser Erkennen möglich macht.

3) Aeußere Bedingungen der Scholastik. Im Allgemeinen wächst im 12. und 13. Jahrhunderte die Neigung zur Wissenschaft: von Abälard wissen wir, daß ihm seine Schüler massenweise in die Wüste folgten und sich Hütten bauten, nur um seines Unterrichts nicht verlustig zu gehen; doch stand es mit der Bildung der Geistlichen immer noch ziemlich schlecht (cf. p. 157. Innoc. III. epp. XI, 220. Gregor IX. Reg. V, 259). Englische Kirchenversammlungen von 1240 und 1287 fordern von den Geistlichen wenigstens die Kenntniß der zehn Gebote, der sieben Todsünden, der sieben Sacramente und ihrer Bedeutung! Zunächst gaben sich die Päpste Mühe, eine bessere Bildung herbeizuführen. Das dritte Lateranconcil 1179 setzte fest, daß an jeder Kathedralkirche wenigstens eine Pfründe an einen gelehrten Theologen zum Unterrichte der Geistlichen und Studenten vergeben werden solle; das vierte 1215, daß an jeder ein Lehrer der Grammatik angestellt sein solle, der jedoch nicht nothwendig zu den Stiftsherren zu gehören brauche. Die Päpste selbst hatten die herrliche vaticanische Bibliothek und seit dem 12. Jahrhunderte Kardinalbibliothekare des Laterans; auch sorgten sie durch Erlasse dafür, daß bei jeder Kirche eine Büchersammlung sei *). Auch die Geistlichkeit selbst sah die Nothwendigkeit bessern Unterrichts ein; das Concil von Bitourges 1233 legte den Klöstern die Pflicht auf, Grammatik zu lehren; 1227 gebot das Concil von Trier,

*) Um Misbrauch zu verhüten, setzten die päpstlichen Legaten fest, daß der Bischof die Bücher in Verwahrung habe, und sie, namentlich die in lateinischer und deutscher Sprache abgefaßten, nicht Jedem in die Hände gebe. Auch findet sich schon damals eine Art von Censur: kein Cistertienser durfte ohne Erlaubniß des Ordenscapitels ein Buch herausgeben; mehrere Bücher wurden verboten und verbrannt, z. B. mehrere Werke des Aristoteles, die Wilhelms von St. Amour gegen die Bettelmönche, das des Joh. Scotus über die Natur u. a. m. — Bücher waren sehr theuer, besonders durch die goldnen Initialen und die Miniaturen; man unterschied mehrere Schriftarten, besonders geschätzt war die litera Colonensis. In Frankreich lebten um 1200 gegen 40,000 Bücher-

die Priester sollten ohne wissenschaftliche Befähigung nicht predigen, und wo möglich ihre Untergebenen selbst unterrichten; in Mainz war ein Scholastikus angestellt, der die jüngern Cleriker beaufsichtigte *). Auch Fürsten förderten die Wissenschaft, z. B. Friedrich II.; er brachte bei seinen Heerzügen in Syrien durch seine Verbindung mit muselmännischen Herrschern viele Handschriften zusammen; ließ viele Schriften aus dem Griechischen und Arabischen ins Lateinische übersetzen, und gründete die erste Universität, die wirklich einen universalen Charakter trug, Neapel, die er mit kaiserlicher Freigebigkeit beschenkte (cf. Petr. de Vin. epp. III, 10—13). Ebenso handelte Manfred; überhaupt wurde in Italien griechische, arabische und hebräische Sprache häufig verstanden. In Frankreich zeichnete sich durch Liebe zur Wissenschaft Ludwig IX. aus; er benutzte seinen Aufenthalt im Oriente zur Anlegung einer bedeutenden Bibliothek, die er den Gelehrten öffnete. Nach seinem Tode wurde sie an die Klöster vertheilt. Reichere Klöster und Privatleute hatten ebenfalls nicht unbedeutende Bibliotheken. Gelehrte Volksschulen gab es seit dem 11. Jahrhundert an vielen Orten; sie wurden fast ausschließlich von der Geistlichkeit gestiftet und unterhalten. Der Schulunterricht bezog sich auf die sieben freien Künste, das Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialectik) und das Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie). Im 13. Jahrhunderte hatte fast jede bedeutendere Stadt eine grammatische und geistliche Schule. Seit dem 12. und 13. Jahrhunderte herrschte die Logik und Dialectik vor, und die Rhetorik und Grammatik wurden vernachlässigt, daher auch in dieser Zeit der barbarischeste Styl; ja die Aristoteliker bekämpften sogar die Grammatiker heftig. Um die Leitung der Schulen stritten sich häufig die weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten, doch behielten die geistlichen Stifter meist das Recht der Stellenbesetzung und Prüfung; wie denn auch (Schulgeld war eine große Ausnahme) die Kosten aus den Fonds der Kirche bestritten wurden. Im 13. Jahrhunderte finden wir schon Schulordnungen (in Deutschland z. B. die von Worms 1260), namentlich in den italienischen Städten; in Urkunden des 12. und 13. Jahrhunderts erscheinen häufig magistri scholarum, oder rectores puerorum (scholarum). St. Gallen glich einer kleinen Universität, es wurde daselbst Griechisch und Lateinisch gelehrt, die Classiker getrieben, desgleichen die Kirchenväter, Astronomie (cf. Arx Geschichte von St. Gallen). Außerdem zeichneten sich in Deutschland aus die Kloster- und Stiftsschulen von Fulda, Reichenau, Corvei, Bremen, Hildesheim, Lüttich, Augsburg, Freisingen, Erfurt. Griechisch und Arabisch wurden im Occidente nicht selten verstanden, in Unteritalien und Spanien als Landessprachen; doch hatte man die griechischen Classiker auch in lateinischen Uebersetzungen; hebräisch war selten, weil man sich scheute, es von den Juden zu lernen. — Bei jedem Kloster war in der Regel eine Liberei; seit 1097 war es in Corvei Gesetz, daß jeder Neueintretende

---

abschreiber meist in Klöstern; sie lieferten ihre Arbeit an die Buchhändler, die meist zu Paris ihren Sitz hatten. Eigne Büchertaxatoren waren angestellt. Die Dominikaner hatten ein eigenes Gesetz, das ihren Abschreibern leserliche Schrift gebot; doch wird die Schrift von Jahrhundert zu Jahrhundert schlechter.

*) Die Beschäftigung mit Jurisprudenz und Chirurgie (in Hinsicht auf letztere, wenigstens so weit Schneiden und Brennen in Betracht kam: quia ecclesia non sitit sanguinem) wurde auf verschiedenen Concilen den Geistlichen untersagt, damit sie sich mit Theologie beschäftigen sollten; doch kehrten sich Viele aus Gewinnsucht nicht an dieses Verbot.

der Bibliothek ein nützliches Buch schenken müsse, und daß das Haupt-, wie die Töchterklöster jedes seine Chronik schreibe.

Von weit bedeutenderem Einflusse wurde die Gründung der Universitäten; dem auf den Schulen gelehrten Trivium und Quadrivium setzte man auf ihnen das studium generale oder universale entgegen: jedoch nicht in dem Sinne, daß daselbst die Gesammtheit der Wissenschaften gelehrt worden wäre (oft fehlte eine ganze Facultät, Bologna war fast nur juristische, Paris fast nur theologische, Salerno fast nur medicinische Universität; erst Friedrich II. gründete Neapel ausdrücklich für alle Wissenschaften, und nach und nach gab es auf allen Universitäten Lehrer der sieben freien Künste); sondern im römischen Sinne: universitas = corporatio, nämlich von Schülern und Lehrern, generale studium, weil Jeder das Recht des Eintritts und der Promotion hatte. Sie erhielten schnell Bedeutung wegen der allgemein erwachten Liebe zur Wissenschaft, ihrer kräftigen Einrichtungen und großen Freiheiten; die Päpste und Kaiser beeiferten sich, sie mit Immunitäten und Geschenken auszustatten. Eigentliche Universitäten entstanden erst im 12. Jahrhunderte, und zwar ohne Zuthun von Kirche und Staat, daher ihre freie Entwicklung. Die Lehrer hatten keine fixe Besoldung, und waren daher von ihren Schülern abhängig. Im 13. Jahrhunderte tritt der Einfluß der Päpste auf die theologischen Facultäten hervor, und die Universitäten wurden von ihnen bestätigt; selbst Geistlichen und Domherren war der Aufenthalt auf einer Universität ohne Verlust ihrer Pfründe wegen der Absenz gestattet (Honor. III. Reg. I, 208. Innoc. III. epp. X, 185). Auch die Fürsten nahmen sich ihrer an: Friedrich I. erließ 1158 auf dem roncalischen Reichstage ein Gesetz zu Gunsten der Lehrer und Studenten; es enthält Zusicherung vollkommener Sicherheit, sowie freier Wahl eines eigenen oder eines bestehenden geistlichen Gerichtsstandes. Anfangs erhielten die Professoren keinen Gehalt, bald aber suchte man besonders begabte Männer durch einen solchen, wie durch Exemtionen und Ehrenbezeugungen zu fesseln, denn mit einem berühmten Lehrer zog oft die ganze Masse der Schüler auf eine andere Universität. Hier und da mußte der Lehrer für den Gehalt eine Vorlesung öffentlich halten; die Zahl der Docenten war unbestimmt; Prüfungen für solche finden sich im 13. Jahrhunderte bereits; schon im 12. Jahrhunderte durfte in Paris Niemand ohne Erlaubniß lehren. Das Honorar war sehr bedeutend, so daß besuchte Professoren oft Reichthümer sammelten. Die Lehrzeit war viel länger als jetzt: 7—10 Jahre studirte man sehr häufig; den Cluniacensern waren 10 Jahre vorgeschrieben, zwei Jahre logicalia, drei Jahre pro literis naturalibus et philosophicis, fünf Jahre Theologie. Fünf Jahre setzte das Concil von Tours 1236 für alle Priester fest. Die Zahl der Schüler war oft außerordentlich groß, z. B. um 1260 in Bologna 10,000 (Muratori III, 899). Auch sie erhielten einen besondern Gerichtsstand und Exemtionen, und wurden im Allgemeinen den Clerikern zugezählt, und somit den weltlichen Gerichten entnommen. Sie vereinigten sich zu Landsmannschaften, trotz eines Verbots Honorius III. 1246 (Reg. I, 453. 454). Im Ganzen waren die Studenten ein unruhiges Geschlecht; die Chroniken erzählen häufig von Fehden der Landsmannschaften unter einander, und der Studenten gegen die Bürger und Bischöfe, die gewöhnlich mit Mord und Todtschlag endigten. Im 13. Jahrhunderte gab es ein Geschlecht von fahrenden Schülern oder Studenten, die oft bewaffnet im Lande umherzogen und allerlei Unbilden verübten. Die academischen Grade waren Baccalaureus, Magister, Doctor. Schüler und Lehrer waren in Nationen getheilt, deren gab es z. B. in Paris vier, Franzosen (zu denen Spanier, Italiener und Orientalen gehörten), Engländer (nebst

Polen, Ungarn, Scandinaviern), Deutsche (nebst Niederländern) und Picarden oder Normannen. Um 1250, bei Gelegenheit des Streites mit den Bettelmönchen, sonderten sich in Paris die Facultäten, als die Bettelmönche, aller Protestationen ungeachtet, sich der Lehrstühle bemächtigten, zogen sich zuerst die Doctoren der Theologie von der Universität zurück und bildeten ein besonderes Collegium; ihnen folgten die Canonisten und Mediciner; diese drei Collegien hießen zusammen die Artisten, bildeten nach und nach die vierte Facultät, und wählten ausschließlich den Rector, der zwar ehelos, aber nicht Cleriker sein mußte. Die Einrichtung ging später auf die deutschen Universitäten über, während sich auf den übrigen das Nationalitätensystem erhielt. Zur Unterstützung der Studenten dienten die Collegien oder Bursen, die älteste ist die von Robert von Sorbon 1250 gegründete (oder wenigstens erweiterte und ausgestattete) Sorbonne für die Theologen.

Den Anfang bildeten Universitäten für einzelne Wissenschaften; so wurde Salerno, von den Arabern gegründet, Hauptschule für die Medicin; Bologna, seit etwa 1050, für die Jurisprudenz, besonders seit Irnerius, † um 1140. Für die Theologie dienten in Frankreich Paris, besonders berühmt seit Wilhelm von Champeaux, † 1121, in England Oxford im 13. Jahrhundert, in Deutschland Köln, etwas später; die drei Hauptsitze der scholastischen Theologie. Ihnen folgten in **Frankreich**: Montpellier (besonders Medicin), schon um 1180, Toulouse, errichtet von Raimund VII. 1228, Orleans (besonders Jurisprudenz) um 1250, Lyon um 1300; in **Italien**: Reggio (Jurisprudenz), schon im 12. Jahrhundert, Siena um 1200, Vicenza von Bologna aus 1204, Arezzo (besonders Jurisprudenz) seit 1220, Padua gegen 1222 von Bologna aus, Neapel 1224, mit entschieden universaler Tendenz, Vercelli 1228, Piacenza 1243, Treviso 1260, Ferrara 1264, Perugia 1276, Rom (besonders Jurisprudenz) 1303; in **England**: Cambridge seit 1231; in **Spanien**: Salamanca 1240; in **Portugal**: Coimbra 1290, 1308 nach Lissabon verlegt.

*Jourdain* recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires Grecs ou Arabes employés par les docteurs scholastiques. Par. 1819. — *Schmölders* Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes. Par. 1842. — *Launoius* de varia Aristotelis in acad. Par. fortuna. Par. 1659. 4. — *Bulaeus* hist. univ. Paris. et all. univ. Par. 1665. 6 voll. fol. — *Wood* hist. et antiqu. Oxon. Oxon. 1674. 2 voll. fol. —

## §. 118.

### Literaturgeschichte.

A. Erste Periode der Scholastik. 11. und 12. Jahrhundert.

Wir classificiren die Scholastiker am einfachsten nach der Stellung, welche in ihrem Systeme die Begriffe fides, ratio, contemplatio, amor zu einander und welche sie selbst der Kirchenlehre gegenüber einnehmen; d. h. je nachdem in ihnen das aristotelische, oder platonische Element vorherrscht oder sich verschmilzt.

1) Sceptische Dialectiker. Die sceptische Dialectik setzt den Anfang des Glaubens und Erkennens in eine intellectuelle Operation, nämlich ein für

möglich Halten des zu Untersuchenden, ein Setzen; ja selbst der Zweifel macht fähig, die Untersuchung zu beginnen. Es muß im Verstande irgendwie vorhanden sein, mag man sich nun negirend oder kritisch dazu verhalten, so ist doch der Anstoß gegeben, und das Object einer weiter führenden Thätigkeit. Sie legt mithin den Nachdruck auf die *ratio* oder den *intellectus*, und läuft so gewöhnlich in Empirismus und Materialismus aus. Sie läßt das endliche Subject zwar in Anschauung und Genuß mit dem Unendlichen eins werden, setzt aber den Abschluß dieses Processes in das Jenseit, weil die höchste Stufe des Erkennens immer das Stückweise nicht überwindet.

Berengar, geb. zu Tours um 1000, gebildet zu Chartres unter Fulbert, seit 1031 Canonikus und Scholastikus zu Tours, seit 1040 Archidiakonus zu Angers. Seine Schriften fallen sämmtlich in den Abendmahlsstreit (cf. p. 244 seq.). — Roscellinus oder Ruzelinus, Canonikus zu Compiegne um 1100 (über seinen Nominalismus cf. p. 251 seq.). — Petrus Abälardus, geb. 1079 zu Palais bei Nantes in der Bretagne; aus gutem Geschlecht, Schüler Wilhelms von Champeaux, mit dem er später in Kampf gerieth; ein Mann von eminentem Scharfsinne, ausgezeichneter Gelehrsamkeit und unermüdlichem Fleiße, dabei aber übermüthig, eitel, zanksüchtig bis zur Klopffechterei, in seinen Sitten wo nicht ausschweifend, doch leichtfertig (so charakterisirt er sich in seiner historia calamitatum selbst); durch diese Fehler zog er sich die vielfachen Unfälle seines bewegten Lebens zu. Er war Vorsteher der Schulen zu Melun und später zu Corbeil bei Paris, dann in Paris selbst; als anfänglich philosophischer, dann theologischer Docent, zog er sich durch seine kecke, schrankenlose sceptische Dogmatik mancherlei Anfechtungen zu. Seine Liebe zur schönen Heloise, mit der er verbotenen Umgang pflog, reizte deren Vormund, daß er ihn gewaltsam entmannen ließ, worauf er sich 1119 ins Kloster St. Denys zurückzog. Hier hielt er stark besuchte Vorlesungen über die Dogmatik, die er später als Introductio ad Theologiam veröffentlichte. Theils die Heterodoxien in diesem Buche, theils seine giftige Verspottung der Orthodoxen, als solcher, die ihre Bildungslosigkeit hinter dem Glauben versteckten, zogen ihm eine Untersuchung auf der Synode von Soissons 1121 zu; er mußte sein Buch verbrennen und erhielt eine Zeit lang klösterliche Gefangenschaft. Seine Gönner verschafften ihm die Freiheit wieder, und er kehrte nach St. Denys zurück; von dort wurde er aber bald verjagt, weil er bestritt, daß der Schutzheilige des Klosters, der heilige Dionys von Paris, identisch sei mit Dionysius Areopagita. Nun zog er sich, gefolgt von vielen Schülern, in die Einöde bei Nogent zurück, und gründete hier das Kloster Paracletus. 1128 ward er zum Abt des Klosters Ruits in der Bretagne berufen, und trat sein Kloster Heloisen als Nonnenstift ab. Da er aber seine Mönche der Zucht nicht unterwerfen konnte, trat er 1136 wieder als Theolog in Paris auf; zog sich aber durch seine und seiner Schüler kecke Disputirsucht, namentlich durch seine Ethik scito te ipsum, seine Wiederaufwärmung der Introductio unter dem Titel Theologiae Christianae libri V, und seine die Einheit der Kirchenlehre spöttisch angreifende Schrift, Sic et non, eine Sammlung divergirender Stellen der Kirchenväter aufs Neue Verfolgungen zu. Der heilige Bernhard trat als sein Hauptgegner auf; Abälard selbst forderte die Entscheidung einer Synode; der Spruch einer solchen zu Sens 1140 fiel gegen ihn aus. Im Vertrauen auf den Schutz einiger gleichgesinnten Cardinäle appellirte er an Innocenz II., der aber gegen ihn entschied; er wurde dem frommen Abt Petrus Venerabilis von Clugny zur Bewachung anvertraut. Hier lebte er ruhig mit dem Unterrichte der Mönche beschäftigt. Petrus söhnte ihn mit Bernhard aus; er starb in der Priorei St.

Marcel bei Chalons ſur Saone 1142. Im Kloſter Paraclet wurde er von ſeiner Freundin beigeſetzt. Ueber ſeinen Tod cf. Petr. Ven. epp. IV, 21 ad Heloisam, und ep. Hel. ad. Petr. V. Ab. opp. p. 337.

Abaelardi et Heloisae opp. ed. *du Chesne*. Par. 1616. 4. — *V. Cousin* Ouvrages inédites d'Abélard. Par. 1836. — *J. Gervaise* la vie de P. Abeillard et de Héloise. Par. 1720. — *Berington* the history of the lives of Abeillard and Heloise. Lond. 1787. — F. C. Schloſſer Abälard und Dulcin. Gotha 1807. 8. — *Frerichs* de P. Ab. doctr. dogm. et mor. Jen. 1827. — *Goldhorn* de summis princ. theol. Ab. Lips. 1836. — Bernhardi Claraev. epp. 188. 189. 192 sq. — *Abael.* ep. I. de hist. calamm. suarum.

Gilbert de la Porrée (Porretanus), Lehrer der Theologie zu Paris, Biſchof von Poitiers ſeit 1142, † 1154.

Roscellin behauptete, gemäß ſeiner nominaliſtiſchen Anſicht, daß nur das Individuum Realität habe, daß alles Erkennen von der Erfahrung, der Empirie, ausgehen müſſe. — Abälard: er fordert für das Chriſtenthum den Gebrauch der Vernunft und die Philoſophie; denn die Geheimniſſe der göttlichen Lehre ſind nicht etwas ſchlechthin Unbegreifliches; ſchon an den Heiden zeigt ſich dieſes, das Weſentliche der Gotteslehre hat ihnen nicht gefehlt, und es iſt kein hinlänglicher Grund vorhanden, ſie von der Seligkeit auszuſchließen. Wenn wir Plato's Lehre von der Weltſeele recht erforſchen, ſo müſſen wir erkennen, daß der heilige Geiſt darin aufs Vollſtändigſte angedeutet (integerrime designatus) iſt. Allerdings iſt es in göttlichen Dingen richtig: auctoritatem humanae rationi anteponi convenit (Augustin); will man dies aber ſo verſtehen, daß man die Vernunft gar nicht brauchen dürfe, ſo führt dies auf den Köhlerglauben derjenigen, die in der Anpreiſung des Glaubens nur ein solatium suae imperitiae ſuchen (introd. II, p. 1061). Allerdings hat der Glaube, cui humana ratio praebet experimentum, (nach Gregor dem Großen) kein Verdienſt; aber der Anfang des Glaubens, der unvermittelte Glaube (fidei nostrae primordia), hat ein ſolches überhaupt nicht; ſondern erſt der in Liebe thätige (quam postmodo charitas subsecuta). Auch ſind die göttlichen Myſterien nicht ſchlechthin begreiflich; die ratio gelangt nicht weiter, als daß ſie aliquid verisimile atque humanae rationi vicinum nec sanae fidei contrarium feſtſetzt. Allein dies iſt auch ſchon etwas; die Werke Gottes in der Natur hängen eng mit den übrigen (im Reiche der Gnade) zuſammen; daher kann man aus ihnen die Analogien für das Uebernatürliche entnehmen. Wer das läugnet: ei sacrae fidei et divinis rationibus ipsae naturae rerum a Deo conditarum inimicae videntur (introd. II, 1054). Der Glaube reicht allerdings zur Seligkeit hin, doch ſteht der höher, der ihn wiſſenſchaftlich entwickeln kann, z. B. Paulus höher als Petrus, Auguſtin höher als Martin von Tours; ſchon weil es gilt, den Glauben Anderen gegenüber zu vertreten, muß man die Waffen der Gegner und ihre dialectiſchen Künſte kennen. Der Schlüſſel zur Weisheit iſt fleißiges Fragen; der Anfang der Zweifel (dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus); denn Alles, was bewieſen werden ſoll, muß erſt zweifelhaft ſein; alle Dogmen müſſen als Probleme aufgeſtellt werden *). So gelangt man zum *intellectus*,

*) Dies iſt eben der Zweck des berühmten Buches *Sic et non*, es umfaßt die ganze Theologie, und ſtellt über jeden Locus die ſich widerſprechenden Stellen der Schrift und der Väter (Auguſtin, Hieronymus, Ambroſius, Hilarius, Iſidorus, Gregorius, Boëthius) auf, ohne eine Löſung der Divergenzen zu geben.

welcher dem Glauben vorangeht (nec credi posse aliquid, nisi prius intellectum); man prüft die Gründe dessen, was man weiß, und aus dieser Prüfung geht dann der Glaube hervor und hat darin seine Berechtigung (introd. II, 1007 sq.); das ist die niedrigste Stufe des Glaubens: die religiöse Ueberzeugung, die sich uns durch Vernunftgründe oder Thatsachen aufdrängt. Durch die Kraft des heiligen Geistes entsteht daraus die Zuversicht der auf das Unsichtbare sich beziehenden religiösen Ueberzeugung. Gegenstand des Glaubens ist stets das Unsichtbare (substantia rerum non apparentium); die sichtbaren Dinge sind für ihn nur Anknüpfungspunkte, Vehikel. Durch den Hinzutritt der Liebe entwickelt sich daraus ein solcher Glaube, daß wir auch wider den Augenschein um des göttlichen Wortes Willen etwas als wahr anerkennen, und um der vertrauenden Liebe willen keine weiteren Gründe verlangen (der Glaube Abrahams; ein credere contra spem in spem; ein non attendere naturae possibilitatem, sed promittentis veritatem [introd. II, p. 1060]). Der Glaube hat auf jeder Stufe ein seiner Natur adäquates intelligere; auf der höchsten Stufe, durch die Liebe, wird dieses zum *cognoscere* oder *manifestare*, zur cognitio ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam (die Liebe ist Genuß der göttlichen Dinge), zur vollen Anschauung des ewigen Lebens. (Profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare.) Endlich entwickelt sich auch aus dem Glauben die Hoffnung (credimus speranda esse, ut postmodo speremus). — Dieser Theorie gemäß war sein Inspirationsbegriff ein sehr laxer: in der Schrift giebt es solche Thatsachen und Lehren, quae credi vel non credi nostra non interest; zum Heile ist hinlänglich, was die Schrift von Glaube, Liebe und Hoffnung sagt. Die Propheten zum Beispiel haben, da ihnen die Gabe der Prophetie nur momentan innewohnte, auch zuweilen Falsches durch ihren eignen Geist hervorgebracht; das hat Gott zugelassen, damit sie sich nicht überheben. Auch die Apostel sind von Irrthum nicht ganz frei, noch weniger die Kirchenväter. (Quid itaque mirum, cum etiam prophetas et apostolos ab errore non penitus fuisse constat alienos, si in tam multiplici sanctorum patrum scriptura nonnulla propter supra positam causam erronea prolata seu scripta videantur.) Selbst während der Inspiration richtet sich dieselbe immer nur auf einen Punkt (modo hoc modo illud revelat); das Uebrige bleibt dunkel; selbst im inspirirten Zustande ist also Irrthum möglich.

Anm. Die Anmaßung und Ausartung dieser Dialectik schildern die Zeitgenossen mit ziemlich grellen Farben; z. B. Stephanus von Tournay (ep. 241): Discipuli solis novitatibus applaudunt et magistri gloriae potius invigilant, quam doctrinae; — Bernhard von Clairvaux (ep. 188): Irridetur simplicium fides, eviscerantur arcana Dei, quaestiones de altissimis rebus temerarie ventilantur, insultatur patribus, quod eas magis sopiendas, quam solvendas censuerint. — Omnia usurpat sibi humanum ingenium, fidei nihil reservans; — irruit in divina, sancta temerat magis, quam reserat; clausa et signata non aperit, sed diripit; et quidquid sibi non invenit pervium, id putat nihilum, credere dedignatur. — Hugo von St. Victor erklärt sich in seiner eruditio didascalica gegen solche, die die Geschichte und empirischen Wissenschaften verachten, und gleich mit der Speculation anfangen (scio quosdam, qui statim philosophari volunt, fabulas pseudapostolis relinquendas ajunt. 6, 3). — Anselmus: de fide trin. 2: Prorsus a spiritualium quaestionum disputatione sunt exsufflandi. Interior quippe animalis ratio, quae est princeps et judex omnino omnium debet esse,

quae sunt in homine, sic est imaginibus corporalibus obvoluta (in Materialismus versunken), ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere. —

2) Dogmatische Dialectiker. Das Motto dieser Richtung ist das augustinisch-anselmische: Fides praecedit intellectum: nisi credideritis, non intelligetis. Darüber sind alle einverstanden, daß der Inhalt des Glaubens nicht nur nicht dem Wissen absolut entgegengesetzt sei, sich ihm nicht entziehe, sondern daß der göttliche Gedanke auch der den Denkgesetzen gemäßeste und vermittelst dieser in seiner Wahrheit zu erfassende und darzulegende sei (ex rationabili necessitate *intelligere*, esse *oportere* omnia illa, quae nobis fides catholica de Christo credere praecipit. Anselm. cur Deus homo 1, 25). Es ist eine fides quaerens intellectum, doch so, daß die ratio die Dienerin der fides ist (cum gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio *subserviat* fidei, sicut et rationalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati. Thom. Aqu. Summa 1, 8). Sie stimmen mit den sceptischen Dialectikern darin überein, daß sie Alles vernunftmäßig und begreiflich haben wollen, unterscheiden sich aber von ihnen darin, daß sie die Kirchenlehre als durchgängig vernunftgemäß auffassen, so daß sie sich dem denkenden Menschen mit Nothwendigkeit als wahr aufdrängt, und daß sie nicht den Glauben aus dem intellectus, sondern umgekehrt aus und auf dem Glauben den intellectus sich gestalten lassen. Der Glaube ist ihnen das unmittelbare gottgewirkte Ergreifen des Göttlichen, ein habitus practicus oder affectivus, nicht eine rein intellectuelle Thätigkeit; das Ergriffene erst wird wissenschaftlich auseinandergelegt und zur Klarheit des Begriffs erhoben. Eine ratio, die der Kirchenlehre widerspräche, würde sich selbst als eine falsche, irrende documentiren. Was vor dem Glauben etwa sich findet, ist nicht cognitio oder intellectus, sondern höchstens ein Meinen, eine opinio, die aber gar keinen Werth hat. Erst mit und nach dem Glauben beginnt ein wirklicher intellectus. So tief aber auch die im intellectus sich verklärende fides schon auf Erden das Göttliche schaut und erkennt, die Vollendung erfolgt doch erst jenseits, wo der Glaube zum Schauen wird; der Charakter des vollendeten Glaubens erscheint auch den dogmatischen Scholastikern als der vollkommenen Erkennens des Göttlichen, doch nicht ohne das praktische Moment des Genusses, dessen sich die Liebe, die sich ihres Objects bemächtigt hat, freut. Experientia und gustus haben in dem Lehrbegriff der Dogmatiker eine bedeutende Stellung, wenn auch nicht so bedeutend, als in dem der Mystiker *).

Lanfrancus, geb. um 1005 zu Pavia, anfangs der Jurisprudenz beflissen, dann Mönch im Kloster Bec in der Normandie seit 1042, Abt des Klosters in Caën seit 1062, Erzbischof von Canterbury seit 1070, gest. 1089. Hauptschriften im Abendmahlsstreite, Commentar über die pauliniſchen Briefe, Briefe. Opp. ed. d'Achery. Paris 1648. fol. — Anselmus, geb. zu Aosta 1033, Schüler Lanfrancs in Bec, Mönch daselbst seit 1060, Prior seit 1063, Abt seit 1078, Erzbischof von Canterbury seit 1093—1109 (cf. p. 75 sqq.). Hauptschriften: Monologium und Proslogium — dialogus de veritate — Apologeticus contra Gaunilonem (cf. p. 253 sqq.). — Liber de fide trinitatis et de

*) Leicht wird sich aus den angeführten Stellen die Klasse der dogmatischen Dialectiker in solche scheiden lassen, bei welchen die Dialectik vorwiegt, und in solche, welche sich der Mystik mehr nähern.

incarnatione Verbi (cf. §. 127.), — de processione Spiritus Sancti (cf. p. 110.), — de casu diaboli — de conceptu virginali et peccato originali. — Cur Deus homo? (cf. §. 127, 4.) — Homilien. — Briefe libr. VII. — Opp. ed. *G. Gerberon.* Par. 1675. 1721. — *Eadmer* V. Anselmi, Bolland. Apr. II. — (*Möhler.*) Anselm von Canterbury (Tüb. theol. Quartalschrift 1827. 3. und 4. Heft. — F. R. Hasse, Anselm von Canterbury. 1. Theil. Leipzig 1843. — G. F. Frank, Anselm von Canterbury. Tüb. 1842. — (cf. p. 75. 137.)*) — Hildebertus de Lavardino, seit 1097 Bischof von Mans, seit 1125 Erzbischof von Tours, gestorben um 1134. Geistlicher Dichter und Dogmatiker. Opp. ed. *Beaugendre.* Par. 1708. — Wilhelm von Champeaux (de Campellis), Archidiacon und Lehrer der Theologie an der Kathedralschule zu Paris um 1100. — Petrus Lombardus, geb. bei Novara in der Lombardei, Lehrer der Theologie zu Paris; Bischof daselbst seit 1159, gest. 1164. Hauptwerk: Sententiarum libr. IV. (daher er selbst Magister sententiarum); Ven. 1477. ed. Jean Aleaume Löwen 1546. 1553. 1576**). — Petrus Pictaviensis, seit 1159 Lehrer der Theologie zu Paris, seit 1178 Canzler der dasigen Universität, seit 1201 Erzbischof von Embrun, gest. 1205. Sententiarum libr. V. — Robert Pulleyn, Archidiacon zu Rochester, Lehrer der Theologie zu Paris und Oxford, 1144 Cardinal und Canzler der römischen Kirche, gest. 1153. Sententiarum libr. VIII. (Pulli et Petr. Pict. sent. ed. H. Mathoud. Par. 1655. — Guilielmus de Conchis, Lehrer zu Paris, seit 1150 Bischof. Hauptwerk: Philosophia major und minor. — Alanus ab Insulis, von Ryssel, mit dem Beinamen Doctor universalis, Schüler Bernhards von Clairvaux, 1140 Abt zu la Rivour, seit 1151 Bischof von Auxerre, von da zog er sich 1167 nach Clairvaux zurück, wo er 1203 starb. Dogmatiker, Polemiker, Apologet, Ascetiker, Exeget. Hauptwerk: Ars catholicae fidei libr. V. Opp. ed. de Visch. Antw. 1654. — Robert von Melun, genannt Folioth, Lehrer zu Melun und Paris, später Bischof von Hereford; er gab seiner Dogmatik den Namen Summa Theologiae.

Alanus ab Insulis: Die kirchliche Lehre ist in allen ihren Theilen wahr: die Wahrheit derselben kann begrifflich und dialectisch durch mathematische Beweise so zur Evidenz gebracht werden, daß jeder denkende Mensch davon überzeugt werden muß, auch wenn er dem Evangelio und den Propheten um ihrer selbst willen nicht glauben will. Allein alle Gründe reichen nicht hin, den Glauben zu erzeugen und zu vollenden, und ein solcher blos aus Vernunftgründen hervorgehender Glaube würde keinen meritorischen Charakter haben. Das Vollkommene bricht erst jenseits an, und sein Charakter ist der der vollendeten Erkenntniß. — Anselmus. Eine rationelle Auffassung und Entwicklung der Glaubenswahrheiten kann nur durch die mit einem höheren Lichte erleuchtete Vernunft in Uebereinstimmung mit dem Glauben, nicht durch kecke Speculation erreicht werden. — Semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et

---

*) Anselmus wird mit gewissem Recht als der Vater der Scholastik betrachtet; obwol sich ähnliche Prinzipien schon bei Lanfranc, Berengar und Erigena finden, so bildete er doch zuerst sie durch; er steht zwischen Lanfranc und Erigena; seine Dialectik ist kirchlicher, als die des Erigena, und sein Glaube dialectischer, als der Lanfrancs.

**) Petrus Lombardus hat die scholastische Methode, das ganze System fragweise (als quaestiones) abzuhandeln in seinen Sentenzen begründet; ihm folgen die spätern Scholastiker, die deshalb den Namen Sententiarii tragen.

secundum illam vivendo humiliter, quantum potest, quaerere rationem, *quomodo* sit. — Die fides geht der ratio voran, vollendet sich aber in ihr und ist ihre nothwendige Bedingung; letztere kann nie gegen die erstere sein. Dem Glauben selbst geht eine gewisse Erfahrung der göttlichen Dinge voran; ihm folgt eine vollkommene und sich stets steigernde Erfahrung, die dann nach den Gründen forscht. Die Gesammterfahrung der Christenheit, die der des Einzelnen vernünftigerweise voranstehen muß, und der deshalb der Einzelne nicht widersprechen darf, ohne sich sträflicher Selbstüberhebung und Leichtfertigkeit schuldig zu machen, ist das kirchliche Dogma; hinsichtlich dieses darf man nicht fragen: ob es sei? sondern nur: wie es sei?*) — Fides praecedit intellectum. — Credo ut intelligam, non quaero intelligere, ut credam. — Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam. — Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. — Credo, postquam expertus sum, qui non expertus est, non crediderit. — Qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget (de incarn. V. 2). — Sicut rectus ordo exigit, ut profunda Christianae fidei credamus, *priusquam* ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere (cur Deus homo 1, 2). —

3) Mystische Dialectiker. Mit den dogmatischen Dialectikern einig hinsichtlich des Verhältnisses der ratio zur fides, wölben sie über diese noch die höhere Stufe der Contemplation. Die Einheit des Endlichen und Unendlichen setzen sie schon in dieses Leben, indem der Mensch durch unendliche Vertiefung in sein Wesen sich mit dem Absoluten vereinigt; diese unendliche Vertiefung des Menschen in sein Wesen setzt aber dieses selbst schon als unendlich und bahnt so die Vereinigung an. So kann der Mensch schon auf Erden, wenn auch in der höchsten Vollendung nur momentan, über das Stückweise des Erkennens auf die Stufe einheitlicher Anschauung in der Contemplation gelangen. Diese letztere trägt bei ihnen auf der höchsten Spitze meist den Charakter einer Ecstase. Mittel dazu ist allerdings Vernunft und Speculation, nothwendige Bedingung aber Reinheit des Herzens und Heiligkeit des Lebens; auch ist es nicht etwa ein Product rein menschlicher Thätigkeit, sondern die übernatürliche Wirksamkeit des heiligen Geistes, auf welche sie ein großes Gewicht legen. Die Heiligkeit des Lebens ist bedingt durch die Tiefe und Innigkeit der Gottesliebe, welche sie in ihrer höchsten Vollendung als die vollkommenste Selbstentäußerung des Menschen, ein Aufgehen mit seinem Willen in dem göttlichen, eine Absorption des Menschlichen im Göttlichen, und eine durch diesen Annihilationsprozeß gewirkte Vergöttlichung der Menschheit auffassen.

Bernhard von Clairvaux, geb. 1091 zu Fontaine, aus adliger Familie, seit 1113 Mönch im Cistertienserorden und dessen zweiter Stifter (cf. p. 167.), 1115 Abt von Clairvaux, † 1153, nachdem er die bedeutendsten

*) Divinis scripturis, sagt Eadmer von Anselmus, tantam fidem adhibebat, ut indissolubili firmitate cordis crederet, nihil in eis esse, quod solidae veritati tramitem ullo modo exiret. Quapropter summo studio animum ad hoc intenderat, quatenus *juxta fidem suam* mentis ratione mereretur percipere, quae in ipsis sensit multa caligine tecta latere.

kirchlichen Stellen aus Liebe zum contemplativen Leben ausgeschlagen; canonisirt 1174. Seine meisten Schriften sind ascetische Abhandlungen (de diligendo Deo, de contemptu mundi, de conversione, de gradibus humilitatis et superbiae, de gratia et libero arbitrio, de baptismo, de moribus et officio episcoporum, *de consideratione sui ad Eugenium III.* u. a.); ferner Predigten, Briefe und ein Werk de laude novae militiae ad milites templi. Opp. ed. Mabillon. 6 voll. fol. Par. 1690. 1719. Veronae 1726. — Vita Sti Bernh. auct. Guilielmo (Abt von St. Thierry bei Rheims) — Gaufredo (Mönch zu Clairvaux) — Alano ab Insulis, vor Mabillons Ausgabe. — Neander, der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Berlin 1813. — Rupertus, seit 1120 Abt von Deutz bei Cöln (daher Tuitiensis), † 1135. Seine Schriften sind theils exegetisch (Commentare fast über die ganze heilige Schrift), theils ascetisch; Hauptwerk: de victoria verbi Dei libri XIII. Opp. Mogunt. 1631, 2 voll. fol. — Die Schule von St. Victor in Paris, gegründet von Wilhelm v. Champeaux, gehoben durch seinen großen Schüler: Hugo, einen gebornen Grafen von Blankenburg aus dem Halberstädtischen, geb. 1097, seit 1115 Mönch im Kloster St. Victor, einem Stifte regulärer Canoniker, später Vorsteher der dasigen Schule; † 1141. Er war einer der gewaltigsten Geister und tiefsten Denker seiner Zeit, und erhielt den Ehrennamen Alter Augustinus, oder lingua Augustini. Viele Schriften laufen fälschlich unter seinem Namen; sein Hauptwerk ist de sacramentis Christianae fidei libr. II., außerdem Summa Sententiarum, und exegetische Werke. Opp. Rotomagi 1648. 3 voll. fol. *Derling* Hugo a Sto Vict. Helmst. 1645. Liebner, Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipzig 1832. — Richard, Prior von St. Victor, † 1173. Seine Schriften meist ascetisch (besonders de praeparatione animi ad contemplationem s. Benjamin minor, s. de XII Patriarchis, — de gratia contemplationis s. Benjamin major s. de arca mystica libr. V. — de statu interioris hominis tract. III.); auch dogmatisch (besonders de trinitate libr. VI. Opp. Rotom. 1650. *Engelhard* Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroek, zur Geschichte der mystischen Theologie. Erl. 1838. *Liebner*, Rich. a St. Vict. de contemplatione doctr. P. I. Gott. 1837.

Bernhard von Clairvaux. Die drei Hauptbegriffe seines Systems sind ihm consideratio, contemplatio und amor. Er kennt zwei Stufen der Erkenntniß, Betrachtung, d. h. Streben nach Wahrheit, und Anschauung, d. h. Besitz der Wahrheit. Die Betrachtung ist die mittelbare Erkenntniß, wie sie Menschen haben, Anschauung die unmittelbare, wie sie den Geistern eigenthümlich ist, ohne daß die Menschen gänzlich von ihr ausgeschlossen sind. Die Betrachtung äußert sich in dreierlei Weise in stufenweiser Steigerung: 1) sie bedient sich der Sinne und der sinnlichen Dinge nach Gesetz und Ordnung zum eignen und zum allgemeinen Wohle; ein frommes praktisches Leben in der Gesellschaft, wo alle Kräfte zum Dienste der Nebenmenschen auf eine Gott wohlgefällige Weise gebraucht werden (*dispensativa consideratio*, sensibus sensibilibusque rebus ordinate et socialiter utens ad promerendum Deum); 2) durch Beurtheilung der sinnlichen Dinge steigt sie von der Schöpfung und Offenbarung des Unsichtbaren in der Natur zu diesem selbst auf (*aestimativa consideratio*, prudenter et diligenter quaeque scrutans et ponderans ad vestigandum Deum); 3) von den sinnlichen Dingen abstrahirend gelangt sie mit Hülfe Gottes zur Anschauung Gottes; Sammlung und Versenkung des Geistes in sich selbst (*speculativa consideratio* [*contemplatio*], se in se colligens, et, quantum divinitus adjuvatur, rebus humanis eximens ad con-

templandum Deum). — Diese letzte Stufe, auf welche der Mensch nur momentan gelangt, trägt den Charakter des Ekstatischen; Ziel der Speculation ist ein über das Menschliche sich erhebender, das Sinnliche weit hinter sich zurücklassender, alle Mittelglieder überspringender Zustand der Anschauung, des geistigen unmittelbaren Genusses der ewigen Güter, ein excessus, non ascensus. (Omnino maximus, qui spreto ipso usu rerum et sensuum, quantum quidem humanae fragilitati fas est, non ascensoriis gradibus, sed *inopinatis excessibus* avolare *interdum* contemplando ad illa sublimia consuevit [de consid. V, 1. 3.]) — Alle Erkenntniß bezieht sich theils als Wissen auf irdische, theils als Glaube auf himmlische Dinge. Es giebt überhaupt drei Stufen der Erkenntniß; die niedrigste ist *opinio*, Meinung, ihr Charakter: sola verisimilitudine se tuetur — certi nihil habens, verum vel verisimile quaerit potius, quam apprehendit — est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias; deshalb ist sie auch dem Irrthume unterworfen, weil sie alles für wahr hält, was menschlichem Urtheile nach nicht falsch ist, und menschliche Reflexionen auf Gott überträgt; — dann folgt die *fides*, ihr Charakter: auctoritati innititur — habet certam veritatem sed clausam et involutam (dieses involutum scheidet sie von der intelligentia, mit der sie das certum gemein hat); est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum prolatae veritatis — sie reizt zum Erforschen dessen, was ihren Inhalt ausmacht, nil malumus scire, quam quae fide jam scimus; die höchste ist die *intelligentia*, ihr Charakter: est rei cujusdam invisibilis certa et manifesta notitia — rationi innititur — habet certam veritatem, nudam et manifestam — sie trägt ihre volle Beruhigung und Genüge in sich: quod intellexisti, non est de eo, quod ultra quaeras (de consid. 5, 3.). Darin besteht aber die wahre Seligkeit, daß das im Glauben schon Gewisse uns völlig klar und unverhüllt wird: nil supererit ad beatitudinem, si quae jam *certa* nobis sunt, erunt aeque et *nuda*. — Glaube und Intelligenz sind Thatsachen des Willens, Erfahrung des Göttlichen, nicht speculativer, sondern praktischer Natur, vermittelt durch Gebet und Heiligkeit des Lebens: (Res divinas) non disputatio comprehendit, sed sanctitas — tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur — orando facilius quam disputando et dignius Deus quaeritur et invenitur — instructio doctos reddit, affectio (Gesinnung) sapientes; eine Erkenntniß ohne Gesinnung ist wie die Sonne, die zwar Allen leuchtet, aber nicht Alle erwärmt.

Mit dem Glauben ist die Liebe verbunden, der zweite Hauptbegriff im Systeme Bernhards, ja sogar dessen Mittelpunkt, daß man ihn κατ' ἐξοχήν den Mann der Liebe nannte. Sie ist der Gegensatz gegen den Eigenwillen, der auf das Irdische geht, auf das Himmlische und Ewige gerichtet; sie muß über Selbst- und Lohnsucht erhaben sein. In vier Stufen geht ihr Entwickelungsgang aufwärts: 1) die niedrigste Stufe: der Mensch wird von selbstischem Interesse aus vermittelst der Selbstliebe zur Gottesliebe gezogen durch das Verlangen nach einem Retter und Helfer; die Leiden dienen dazu, dieses Abhängigkeits- und Bedürftigkeitsgefühl immer rege zu erhalten. 2) Gott wird nicht blos als Helfer in der Noth geliebt, sondern weil der Mensch die Erfahrung an sich gemacht, wie selig die Gemeinschaft mit ihm sei. 3) Gott wird nicht deshalb geliebt, weil wir ersehen, wie freundlich er gegen uns ist (in seiner Relation), sondern um seiner selbst willen, als der absolut Gute. 4) Die Selbstliebe verschwindet ganz, der Mensch liebt nun auch sich selbst nur um Gottes willen, eine Art Vergöttlichung des Menschen, auf deren Höhe der Mensch nur in einzelnen Momenten gelangt, und die mit der Contemplatio

Hand in Hand geht. Ebenso hat auch die Liebe zu Christo ihre Stufen: sie hängt anfangs noch am Sinnlichen, wird durch äußere sinnliche (historische) Eindrücke, z. B. durch das Bild des leidenden und sterbenden Erlösers, angeregt; später erhebt sie sich über die Erscheinung im Fleische zu dem Göttlichen an sich und lebt darin. Diese Liebe zum Ewigen schließt als Hingebung an Gott besonders die Demuth in sich, d. h. die Ueberzeugung von der Verdorbenheit der menschlichen Natur, und von der Nothwendigkeit, auf die eigne Persönlichkeit zu verzichten, um zur Einheit mit Gott zu gelangen. Die Einheit mit Gott, nach der wir streben, ist theils ein Schauen Gottes, theils ein Sein in Gott. Hier schauen wir nur, daß Gott ist, die Seligen schauen ihn, wie er ist. Das Sein in Gott ist die übernatürliche geistige Einheit des Willens und der Neigungen mit Gott; die Menschen sind eins mit Gott, aber nicht, wie der Sohn, unum, sondern unus, nicht physisch, sondern moralisch eins, mit ihrem Willen in Gottes Willen aufgegangen und gleichsam annihilirt, absorbirt (unio mystica). —

Hugo von Sanct Victor. Der Mensch hat drei Augen: das sinnliche Auge für die außerhalb uns liegenden sinnlichen Gegenstände; das Auge der Vernunft für die Seele und ihr inneres Wesen; das Auge der Betrachtung für Gott und die göttlichen Dinge. Durch die Sünde ist das Auge der Betrachtung gänzlich verlöscht, das Auge der Vernunft getrübt; an die Stelle des Auges der Betrachtung tritt nun der Glaube, der sein Object in der durch die Sünde nothwendig gewordenen göttlichen Offenbarung findet; das, was Gegenstand der Anschauung ist, wird durch den Glauben uns gewissermaßen etwas Gegenwärtiges (fides est *substantia* rerum invisibilium, quia per solam fidem subsistunt nunc in nobis). Die Materie des Glaubens ist die *cognitio*; er kann nie ohne diese sein, wol aber giebt es eine Kenntniß vom Glauben ohne Glauben; in Bezug auf den Glauben ist sie aber eine doppelte: eine vorläufige, — das allgemeine Erkennen von dem Sein des Gegenstandes, dem ὅτι, — und eine aus dem Glauben sich entwickelnde, die Wissenschaft von dem πῶς. — Die Substanz des Glaubens ist der *affectus*, und das Meritum desselben liegt eben in dem Bestimmtwerden der Ueberzeugung durch diesen; durch Glauben werden wir der Erkenntniß würdig, die vollkommene Erkenntniß ist die Belohnung des Glaubens im ewigen Leben. (Fides est voluntaria [im Willen, dem affectus gegründet] quaedam certitudo absentium, supra opinionem et infra scientiam constituta.) Gott enthüllt sich in der Natur weder vollkommen, noch verhüllt er sich; in ersterem beruht das Verdienst des Glaubens, in letzterem die Schuld des Unglaubens. — Der Glaube hat drei Stufen, die niedrigste Stufe ist der Glaube, der dem Gefühle folgt, ohne sich Rechenschaft von den Gründen geben zu können; dann folgt der sich seiner Gründe bewußte Glaube, endlich der, der innerlich kostet und schmeckt durch Reinheit des Herzens, was er glaubt (puritate cordis et munda conscientia interius jam gustare incipiunt, quod fide credunt. — Tres gradus promotionis fidei, quibus fides crescens ad perfectum contendit: primus *per pietatem eligere*; secundus *per rationem approbare*; tertius *per veritatem* [durch den Genuß und wirklichen Besitz in der Anschauung und Erfahrung] *apprehendere*. de sacram. I, 10. 4.). Letztere Stufe entsteht durch die aus dem Glauben hervorgehende Andacht, die das Herz reinigt; das gereinigte Herz tritt in einen näheren, mystischen Umgang mit Gott (sancta et peculiaris visitatio Dei), und erhält dadurch eine solche Gewißheit, daß es Gott in der Betrachtung (contemplatio) schon gegenwärtig, und in diesem Besitze und Genusse die sicherste Garantie gegen allen Zweifel hat; so

daß ein solcher Zustand in sich selbst seine überzeugende Macht trägt, und keiner Gründe und Beweise mehr bedarf. Ueberhaupt äußert sich die menschliche Geistesthätigkeit in dreifacher Intension: die niedrigste Stufe ist das Denken, die blos vorübergehende Vorstellung eines Gegenstandes; höher steht die Meditation, die anhaltende Wiederholung des Denkens; die höchste Stufe ist die Contemplation, die deutliche und freie Anschauung der Dinge durch den Geist, in weltlichen Dingen Speculation, für die Vollkommenen Anschauung Gottes. Die Vernunft giebt blos negative Erkenntniß des Göttlichen, die Erfahrung auch positive. Die Vernunfterkenntnisse gehören dem Wissen an, und sind die Grundlage der Scholastik, die über die Vernunft hinausgehenden, aber mit ihr übereinstimmenden Erkenntnisse sind Objecte des Glaubens und Grundlagen der Mystik. Die weltliche Wissenschaft hat ihren Werth als Grundlage und Mittel zum Schriftstudium, auf die Schrift basirt sich die scholastische Speculation, die sich dann vollendet in der mystischen Erhebung (de condit. didasc.). — Der Unterschied zwischen weltlicher und göttlicher Wissenschaft ist der, daß die Logiker aus dem intellectus die fides, die Theologen aus der fides den intellectus entwickeln. Mit dem Glauben eng zusammen hängt die Liebe, d. h. die Entsagung des Eigenwillens, um sich dem positiven Offenbarungsgesetze hinzugeben, das Streben nach dem Einswerden mit Gott. — Richard von St. Victor: Alle Erkenntniß Gottes setzt Reinigung der Seele und Heiligung des Herzens voraus. In dreifacher Art kann man Gott erkennen: per fidem, per rationem, per contemplationem, und zwar auf jede dieser Arten verschieden, in dreifacher Intension: durch Denken, Meditation und Contemplation (wie bei Hugo). Stufenweise erhebt sich unser Erkennen; sechs Stufen umfassen die gesammte Welt; vier beziehen sich auf die geschaffenen Dinge, und beschäftigen Einbildungskraft und Vernunft; die niedrigste Stufe ist die Erkenntniß blos in der Einbildungskraft: sie betrachtet das Aeußere, die Form, das Bild, und bewundert, ohne weiter darüber nachzudenken; die zweite ist in der Einbildungskraft der Vernunft gemäß: sie sucht schon nach den Gründen und dem Zusammenhange des Geschaueten; die dritte ist in der Vernunft der Einbildungskraft gemäß: sie steigt durch Analogie vom Sichtbaren zum Unsichtbaren empor; die vierte ist die Vernunft nach der Vernunft: die höchste Stufe menschlicher Intelligenz, die reine Vernunft, frei von aller Einbildungskraft und folglich vom Aeußerlichen; sie denkt und ist die Vorstufe zur Contemplation, insofern sie schon eine Erfahrung vom Unsichtbaren hat und daraus wieder schließt auf das noch nicht Erfahrene. Die beiden übrigen Stufen beziehen sich auf das Unsichtbare und Göttliche, so weit dieses der Vernunft unerreichbar ist: wenn nämlich in der Vernunft auch das Geschaffene, Sichtbare nie vollkommen begreift, so kann sie doch vom Ungeschaffenen Einiges erfassen. Die fünfte Stufe ist über, aber nicht gegen die Vernunft: sie schöpft aus göttlicher Offenbarung, was sie aus sich selbst nicht erkennt, sobald es ihr aber offenbart wird, stimmt sie bei; die sechste ist über und scheinbar auch gegen die Vernunft, die Widersprüche aber lösen sich im Lichte göttlicher Erleuchtung. Diese Dinge erheischen die tiefste und sorgfältigste Forschung (profunda et subtilissima indagatio); hinsichtlich ihrer ist der Mensch mehr auf die fides, als auf die ratio gewiesen, mehr auf auctoritas, als auf ratiocinatio. Wer geübte Geistesskraft hat, darf am Verständnisse solcher Dinge nicht zweifeln, doch muß er sich fest im Glauben fühlen, und in jeder Hinsicht eine erprobte Sicherheit im Bekenntnisse (probata constantia in fidei suae assertione) haben, d. h. in dem Daß darf ihn kein Zweifel mehr anfechten, dann kann er auch das Wie erkennen (de trin. 1, 1. Studeamus in his, ut,

quod *tenemus fide*, detur nobis ratione apprehendere, et demonstrativae certitudinis attestatione firmare [ib. 5, 1.]). Diese höhere investigatio findet deshalb statt, daß die Wahrheit nicht nur probabilis, sondern necessaria erscheine. Die Beweise und Analogien bleiben allerdings hinter der an sich gewissen Wahrheit der göttlichen Offenbarung zurück; aber dem Gläubigen strömen Gründe und Analogien zur Bestätigung derselben von selbst zu (fideli menti undique rationes accurrunt, multa denique argumenta emergunt). — Der Weg, zur Contemplation zu gelangen, ist entweder die Gnade Gottes allein, oder unser durch sie gefördertes und unterstütztes Streben, oder endlich Belehrung Anderer. Die Contemplation ist entweder Erweiterung des Geistes, d. h. Wachsthum der menschlichen Intelligenz durch eignes Streben; oder Erhebung des Geistes, d. h. Erleuchtung der menschlichen Intelligenz über die Grenzen des menschlichen Strebens hinaus durch göttliche Offenbarung; oder Entäußerung des Geistes, die höchste Stufe, die Ecstase, worin der Mensch das Bewußtsein des Gegenwärtigen und Irdischen gänzlich verliert, und vermittelst einer Wirkung des göttlichen Geistes in einen Zustand übergeht, der dem menschlichen Wesen völlig fremd ist, also gewissermaßen Entmenschlichung. Während die Stufen, auf welchen noch ratio und fides die Thätigkeit der Seele bestimmen, jeder Mensch erreichen kann, kann zur höchsten Stufe der Contemplation nur der gelangen, qui per mentis excessum supra se ipsum rapitur. Die denkende Vernunft tritt zurück, und die über sich selbst hinausgehobene Seele schaut das Licht der Gottheit selbst (mens ad illud, quod supra se, elevata est et in ecstasi rapta de divinitatis lumine conspicit). Darnach kann man nicht streben, das ist freie göttliche Gnade; doch gehört dazu ein glühendes Verlangen (de praepar. an. ad contempl. c. 73. 74.). Soche ecstatische Anschauungen kann sich später der Mensch durch Vermittlung der Vernunft reproduciren, und sie dem Verständnisse nahe bringen (*ἑρμηνεία τῶν γλωσσῶν*; — theophaniam raptim receptam ad communem intelligentiam paululum inclinamus [de contempl. II.]). Das Denken ist Arbeit mit Frucht, das Schauen Frucht ohne Arbeit; letzteres erhebt sich freien Flugs mit bewundernswerther Leichtigkeit, wohin die Begeisterung es reißt, während das Denken sich nie völlig von der Erde losreißen kann.

### B. Zweite Periode der Scholastik. 13. und 14. Jahrhundert.

Die Klasse der sceptischen Dialektiker ist völlig verschwunden, höchstens ein Nachhall dieser Richtung ist noch vorhanden, den älteren Sceptikern sich nähernd in der Form, im Resultate von ihnen völlig verschieden; wir haben es nur noch mit dogmatischen und mystischen zu thun, und selbst die Mystik schwindet mit ihrem Gegensatze mehr und mehr, so daß sie nur einen gewichtigen Repräsentanten in Bonaventura hat; zum Theil verirrt sie sich in Ketzerei.

1) Sceptische Dialectiker, bei denen der Intellectus höher steht, als der Glaube, und letzterer wieder als eine niedere Stufe oder ein Surrogat des ersteren erscheint.

Johannes Duns Scotus, aus Duns oder Dunston in Northumberland, geb. um 1275, seit 1301 Lehrer der Theologie in Oxford, 1304 in Paris, 1307 in Cöln, starb daselbst 1308, doctor subtilis oder quodlibetarius genannt, Franziskaner, und für diese tonangebend. Hauptwerke: quaestiones über Petrus Lombardus; quaestiones quodlibetales XXI. (daher seine Anhänger Quodlibetarii); Commentar zu Aristoteles, Abhandlungen. Opp. ed.

Wadding Lugd. 1639. 12 voll. fol. — Baumgarten-Crusius. Progr. de theol. Scoti. Jen. 1825. 4. — Raimundus Lullus (cf. p. 21.). Hauptwerk: Ars major oder generalis. Außerdem: lib. Contempl. II. — liber proverbiorum — de centum nominibus Dei. — Vita R. L. Bolland. Juni V. 661. — Duns Scotus. Das erste Object der Theologie muß ein uns bekanntes sein, damit wir aus ihm alle Wahrheiten ableiten können: Gott aber an sich (als der Dreieinige) ist unserm Erkennen nicht zugänglich, folglich mußte er sich uns offenbaren, d. h. durch Selbstmanifestation sich zu unserer Kenntniß bringen; diese erfaßt der Glaube, der sich in der Theologie zur Erkenntniß steigert. — Doch nimmt Duns Scotus eine eigne Stellung ein, schon seine ganze Form ist eine logisch-dialectische, obwol er von der Theologie mit Achtung spricht; die Speculation hat das entschiedene Uebergewicht; er beginnt mit einer sceptischen Untersuchung: ob der Mensch einer Offenbarung bedürfe, oder nicht? Er hat den Grundsatz: Geistliche Dinge können nur durch Analogie mit körperlichen erkannt werden; Gottes Wesen können wir durch natürliche Forschung nicht erkennen; zur Substanz gelangen wir nur durch das Accidens der Creatur; doch gelangt er zu dem Resultat: Nullum creditum repugnat conclusioni sequenti e veris principiis (ad Sent. L. I, 3, 8.). — Raimundus Lullus. Erster Schritt des Erkennens ist das Alsmöglichsetzen des zu Erkennenden: in quantum intellectus *supponit* in principio, quando inquirit *possibile esse*, habet modum inquirendi veritatem, quam *supponit*. Glaube und Erkennen sind Thätigkeiten desselben Geistes; wenn der Geist sich wegen der Hinderniße nicht zum Erkennen erheben kann, vertritt der Glaube für ihn die Stelle des Aneignungsorgans der Wahrheit, steht folglich niedriger, ist bloßes Surrogat (per fidem potest attingere illam veritatem, quam demonstrative non potest attingere propter aliquod impedimentum). Weil aber das intelligere Hauptsache ist, ist auch die Theologie im eigentlichen Sinne Wissenschaft. — Die fides ist die dispositio et praeparatio, per quam intellectus de Deo est dispositus ad altas res; sie ist gewissermaßen die Leiter, auf welcher der intellectus aufsteigt, die Schwinge, die ihn nach oben trägt. Die Aufgabe des Glaubens ist auch nur eine irdische (quod ratio per defectum corporis non potest semper esse in actu); im Himmel, worin die Vernunft wird verklärt sein, wird sie Alles in Allem sein, und der Glaube ein überflüssiges, überwundenes Moment. — Durch den intellectus wird die Liebe gestählt, die sich der göttlichen Dinge bemächtigt. Eleva tuum intelligere, et elevabis tuum amare. — Coelum non est tam altum, sicut amare sancti hominis. — Quo magis laborabis ad ascendendum, eo magis ascendes.

2) Dogmatische Dialectiker. Alexander von Hales (oder Ales bei Glocester, Halesius); bildete sich in Oxford und Paris, und lehrte seit 1222 in Paris Theologie: sein Ehrenname war doctor irrefragabilis; starb 1245. Hauptwerke, wie bei den meisten seiner Nachfolger: Commentare zu Aristoteles und Petrus Lombardus, und seine Summa universae theologiae (ein dogmatisches Lehrbuch); seit Hales heißen die Scholastiker, zum Unterschiede von den früheren Sententiariern, Summisten). Partt. IV. ed. Ven. 1576. Col. 1622. — Albertus Magnus, ein geborner Graf von Bolstädt aus Schwaben, geb. 1193, studirte in Paris, Padua und Bologna, trat 1223 in den Dominikanerorden, lehrte Theologie zu Hildesheim, Regensburg, Cöln, und seit 1245 in Paris, 1249 wieder in Cöln, wurde 1254 Provinzial seines Ordens, 1260 Bischof von Regensburg, ging 1262 nach Cöln zurück und starb daselbst 1280. Seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse wegen ward er für einen Zauberer gehalten, und figurirt als solcher in der Volkssage. Hauptschriften:

Commentare zur heiligen Schrift, zu Aristoteles, zu Petrus Lombardus, zu Dionysius Areopagita; naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Abhandlungen, Summa theologiae. Opp. ed. Petrus Jammy Lugd. 1651. 21 voll. fol. — Thomas von Aquino, geborner Graf von Aquino, geb. um 1226, gebildet zu Montecassino und Neapel, seit 1243 wider den Willen seiner Familie Dominicaner, in Cöln Schüler des Albertus und seit 1249 selbst Lehrer, doctor angelicus genannt, seit 1252 in Paris, 1261 in Rom und Neapel, seit 1264 privatisirend, starb, nachdem er noch das Bisthum Neapel abgelehnt, 1274, als er eben zum Concil nach Lyon reiste; seine Lehrentwicklung wurde für den Dominicanerorden normal, zugleich war er trefflicher Volksprediger in der Volkssprache. Hauptwerke: seine Summa theologiae. Partt. III. (Theil 3 unvollendet.) — Summa catholicae fidei c. Gentiles libri IV. — Expositio continua sive catena aurea in IV evv. — Commentar zu Aristoteles und Lombardus, kleinere Abhandlungen, dogmatischen oder ascetischen Inhalts (quaestiones quodlibetales); polemische Schriften, z. B. gegen Wilhelm von St. Amour für die Bettelmönche. Opp. edd. Justiniani et Mauriquez. Rom. 1570. 18 voll. fol. Antw. 1617. *Paris.* 1660. 23 voll. fol. Ven. 1745. 28 voll. 4. — Sein Leben von Wilhelm von Thoco Bolland. I. p. 655, ad 7. Mart. — *A. Thouron* Vie de St. Th. d'Aquin avec un exposé de sa doctr. et de ses oeuvr. Par. 1737. — *Bernhard de Rubeis* dissert. crit. et apologet. de gestis et scriptis ac doctrina St. Th. Aqu. Ven. 1750. fol. — Nach Thomas Aquinas und Duns Scotus schieden sich die Scholastiker in die beiden Partheien der Thomisten und Scotisten; über ihre Differenzen cf. §. 119. — Wilhelm von Auvergne (Alvernus), seit 1228 Bischof von Paris, starb 1248; seine ascetischen, apologetischen und dogmatischen Schriften erschienen Paris 1674. 2 voll. fol. — Wilhelm von Auxerre (Altissiodorensis), um 1300; Hauptwerk: Summae theol. libr. IV. — Heinrich Goethals, aus Belgien, Lehrer zu Paris, Archidiacon zu Doornik, starb 1295; platonisirender Aristoteliker, Thomist, im Scharfsinn schon ausartend. — Aegidius Columna, aus Rom, Lehrer in Paris, Erzbischof von Bourges 1296—1316, Thomist. — Herväus Natalis aus Bretagne, Lehrer zu Paris, starb 1223, Thomist. — Franziscus de Mayronis aus der Provence, starb 1325, Scotist.

Alexander Halesius: In den übrigen Wissenschaften geht das Erkennen dem Glauben, in der Theologie letzterer dem ersteren voran. Nur durch Reinheit des Herzens können wir die göttlichen Dinge verstehen, und diese Reinheit ist Resultat der Betrachtung der göttlichen Gebote. (In logicis ratio creat fidem, unde argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem. In theologicis e converso, quia fides creat rationem, unde fides est argumentum faciens rationem. Fides enim, qua creditur, est lumen animarum, quo quanto quis magis illustratur, tanto magis est perspicax ad inveniendas rationes, quibus probantur credenda. — Er unterscheidet eine certitudo speculativa oder secundum intellectum, und certitudo experientiae oder secundum affectum, quod est per modum gustus. — Theologia scientia magis est virtutis, quam artis et sapientia magis, quam scientia. — *Albertus Magnus*: (Theologiae) finis, conjungi intellectu et affectu et substantia cum eo, quod colitur, prout est finis beatificans, et ideo ista scientia proprie est *affectiva*, i. e. veritatis — in ea supramundana illuminatione innotescunt ea, quae ad salutem hominis pertinent, non illuminatione connaturali. — *Thomas Aquinas* (Summa 1, 8.) Utitur sana doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem, quia per hoc tolleretur meritum

fidei (d. h. der Glaube ist eine an sich in infallibler Wahrheit feststehende Satzung: die Vernunft soll nicht erst die Principien beweisen; eben in der Gewißheit des Unerwiesenen beruht das Verdienstliche des Glaubens), sed ad manifestandum aliqua aliq, quae traduntur in hac doctrina (d. h. Zweck der Theologie ist es, aus den feststehenden Principien zu folgern, und nicht sowol für sie, als aus ihnen zu argumentiren [doch verräth faktisch sich ein gewisses Schwanken bei Thomas darin, daß er auch Axiome, wie das Dasein Gottes, aus der Vernunft beweist]). — Die Theologie ist eine mehr speculative als praktische Wissenschaft, quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis. — Beatitudo consistit in perfecta Dei cognitione. — Die Speculation, welche nicht über die Erkenntniß des Sinnlichen hinausgeht, giebt nie die volle Seligkeit; die höchste Seligkeit, die im Schauen Gottes besteht, erlangt kein Mensch durch natürliche Kräfte, sie wird von Gott verliehen; dazu gehört aber der affectus, der ernstlich liebende Wille (Summa II, 1, 1—5.). — Wilhelm von Auvergne (Paris): Der Geist, auf sich allein gewiesen, ist schwach und ringt mit Zweifeln, geräth in unstäte Bewegung. Diese treibt ihn zu Erörterungen, Schlußfolgen und Beweisen, als Stützen und Krücken für seine Schwäche. Die Demonstration ist gleichsam der Stock, auf den gestützt er weiter wandert oder vorwärts springt, ohne jemals unbedingte Festigkeit zu erlangen. Der Geist, der glaubt, bedarf solcher Stützen nicht, er hat am unmittelbaren Glauben genug und mehr, als an verwickelten Beweisen; je mehr Krücken der Geist braucht, desto mehr documentirt er seine Schwäche. Das größte innigere Licht steigt von oben herab, nicht aufwärts von der Creatur; nur jenes ist gewiß, der unmittelbare Glaube, er ist Gabe Gottes, Gnade. Wer da meint, sein Geist begreife Alles, wird nothwendig ungläubig gegen Alles, was er in demselben nicht vorfindet. Ein solcher gelangt höchstens dahin, daß er in der Demonstration eine Leiter sucht, um daran emporzuklimmen, aber vergebens; für Gegenstände des Glaubens giebt es keine solche. Der Glaube ist das Höchste, in welchem die Stärke der Ueberzeugung selbst den Intellectus nöthigt, improbabilia zu glauben. Der Glaube ist gewissermaßen die Ueberkleidung des Intellectus durch die Gnade, wodurch auch dieser fähig wird, im jenseitigen Leben an der Vollkommenheit und Herrlichkeit Theil zu nehmen. Der Glaube ist ein himmlischer Strahl, aus der Quelle des Lebens selbst, der auf das Haupt der menschlichen Seele, den Intellectus, herabsteigt und ihn belebt, erleuchtet, befestigt und waffnet. — Aliud est credere ex probabilitate sive ex evidentia ipsius crediti, aliud ex virtute credentis. — Manifestum est, quod credere improbabilia fortitudinis est atque vigoris nostri affectus. — Profecto haec virtus (Macht der Ueberzeugung) est certior, quam ars, quia intimior et hoc utroque modo, quia magis profundans in nos, magis enim penetrat mentem et inficit virtus, quam ars, et a profundioribus rerum ipsarum est (de fide). —

3) Mystische Dialectiker. Johannes von Fidanza, genannt Bonaventura oder doctor seraphicus, geb. 1221 im Toscanischen zu Bagnarea, trat in den Franziskanerorden, 1237, studirte in Paris und lehrte daselbst seit 1245, 1256 General seines Ordens, 1273 Cardinalbischof von Alba, starb 1274 während des ökumenischen Concils zu Lyon. Seine Hauptwerke: Zwei theologische Lehrbücher, Brevilogium und Centilogium; Commentar über die heilige Schrift und die Sentenzen des Lombardus; ascetische Schriften, besonders Itinerarium mentis ad Deum, — de septem gradibus contemplationis; populär-theologische, besonders Biblia pauperum; Predigten; Opp. jussu Sixti V. emend. Rom. 1588. 8 voll. fol. Ven. 1751. 13 voll. 4.

Fides elevat ad assentiendum, scientia et intellectus elevant ad ea, quae credita sunt, intelligendum; — fides non assentit propter rationem, sed propter amorem ejus, cui assentit; sie ist cognitio und affectus. — Die Seligkeit ist der Genuß des höchsten Gutes; das höchste Gut ist über Jedem, folglich kann nur der selig werden, der durch die Sehnsucht (geweckt durch Gebet und Speculation) auf geistige Weise über sich selbst hinaussteigt. Niemand kann dies ohne höhere Kraft und ohne Gottes Hülfe; das Gebet ist die Vorbereitung zur Erhebung, das Mittel, auf den rechten Weg zu kommen. Dann geht die Erhebung selbst auf drei Stufen in sechsfacher Weise vor sich: 1) Betrachtung des sinnlichen Aeußerlichen, das Stehen in der Vorhalle, und zwar betrachten wir a) die einzelnen Spuren Gottes in der Welt; b) finden wir ihn selbst in den Dingen der Welt; 2) Betrachtung unseres nach dem Bilde Gottes geschaffenen Geistes, Einkehr in sich von der Außenwelt, das Stehen im Tempel; und zwar gelangen wir c) durch Gedächtniß, Intelligenz und Liebe zur Dreieinigkeit; d) durch Christi Vermittlung, durch Entschluß, Urtheil und Verlangen mit Hülfe der Betrachtung der heiligen Schrift dahin, daß wir in Gott eingehen, und in demselben uns ergötzen; 3) Betrachtung des göttlichen Wesens selbst, die mystische Theologie, das Stehen im Allerheiligsten; und zwar sehen wir e) durch das Licht der ewigen Wahrheit in unserm Geiste Gott über uns, und f) die Dreieinigkeit selbst. So gelangen wir durch die Contemplation zur Entzückung, denn über diese Stufe hinaus erhebt sich keine intellectuelle Thätigkeit des Geistes; die dritte Stufe bildet der Genuß und Besitz Gottes selbst durch den affectus allein, der sich auf Gott allein richtet und in ihm aufgeht. Jede der sechs Stufen entspricht einer Seelenkraft, deren ebenfalls sechs sind: sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, synderesis (Gewissen). Alle diese Kräfte waren ursprünglich im Menschen rein und vollkommen, wurden aber durch die Sünde getrübt und verunstaltet; nun, durch die Gnade wieder hergestellt, durch heiliges Leben gereinigt, durch Wissenschaft geübt, durch Weisheit vollendet, können sie ihre Thätigkeit wieder verrichten, und uns durch materia, spiritus und mens (Gesinnung) dahin führen, daß wir endlich in die Tiefe der Gottheit ein- und in ihr untergehen.

C) Opposition gegen die Scholastik. Obgleich von der Speculation nicht unberührt, erklärt sie sich doch gegen die Formenjägerei und die logische und dialectische Kleinigkeitskrämerei der Scholastik, öfter sie verspottend, meist auf das Studium der Schrift, als der alleingültigen Quelle aller Dogmatik, und auf ein heiliges Leben, als allein fördernd und vollendend, hinweisend. Die Wissenschaft verachtet sie nicht, weist ihr aber ihre richtige Stellung nach der Schrift und auf ihr an. Der Widerspruch gegen den Formalismus der Scholastik ist zuweilen ein absichtlicher gegen sie in Kampf tretender, zuweilen nur ein das Bessere stillschweigend an ihre Stelle setzender. — Hervorgerufen und berechtigt war diese Opposition durch die dialectische Einseitigkeit der Scholastik (cf. p. 229.), die je weiter diese fortschritt, desto größer und merkbarer wurde.

Walther von Sanct Victor (oder von Mauretanien, d. h. Mortagne in Flandern), Nachfolger Richards; seine Hauptschrift: Contra manifestas haereses, quas Sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictaviensis et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt, gewöhnlich contra quatuor labirinthos Franciae genannt, um 1180. Auszüge in Bulaeus tom. II. (Planck übet diese Schrift theol. St. u. Kr. 1844. 4. Hft.) — Petrus Cantor, Vorsänger an der Kathedralkirche und Lehrer der Theologie zu

Paris, seit 1194 Bischof von Tournay, legte sein Amt nieder und trat in den Cistercienserorden, starb 1197. Hauptwerk: Summa theologiae oder Verbum abbreviatum ed. Galloyin. Berg. 1639. — Othlon, Mönch um das Ende des 11. Jahrhunderts. Hauptschriften: de cursu spirituali — de tribus quaestionibus, in Pez. thes. III, 2. — Johannes von Salisbury, Mitkämpfer Thomas Beckets (cf. p. 138 sqq.), seit 1173 Bischof von Chartres, starb 1182. Hauptschriften: Polycraticus seu de nugis curialium et vestigiis philosophorum libr. II. Lugd. 1619. — Metalogicus libr. IV. Lugd. 1612. — Epistolae. Par. 1611. — Entheticus de dogmate philosophorum ed. Petersen. Hamb. 1843. (Bibl. PP. Max. t. XXIII.) Reuter, Joh. v. Salisbury; zur Geschichte der christl. Wissenschaft im 12. Jahrhundert. Berl. 1842. — Herveus, Benedictinermönch zu Bourgdieu um 1130; Commentar zu den paulinischen Briefen, und zu Jesaias; in Pez. thes. III, 2. cf. Rudelbach Reformation, Lutherthum und Union. Leipz. 1839. p. 49 sqq. — Robert aus Sorbonne in der Champagne, Doctor der Theologie und Canonicus zu Paris, starb 1274, der 1252 das Collegium der Sorbonne in Paris stiftete; seine Schriften ascetischen Inhalts de conscientia, — de confessione — liber paradisi. — Glossae divinorum librorum. — Guigo, Prior zu Grenoble, starb 1288. Hauptschriften: Scala claustralium — meditationes bei Trombi storia del ordine Cartusiano. Neap. 1775. — Robert Grostheat (cf. p. 140.), seit 1235 Bischof von Lincoln, starb 1253. — Roger Baco, Schüler Grostheads, geb. 1214, studirte in Oxford und Paris, Lehrer zu Oxford, starb 1294, Doctor mirabilis, Franziskanermönch, ein Mann in allen Wissenschaften bewandert, namentlich in der Astronomie und Mathematik, auch durch neue Entdeckungen ausgezeichnet. Hauptwerke: Opus majus, 1266 geschrieben (ed. Sam. Jebb. Lond. 1733. Ven. 1750.). Epistola de laude Script. Sacrae (Auszüge in Usserii hist. dogmat. de scripturis ed. Wharton. Lond. 1690. p. 421 sqq.). — Hugo a Sancta Caro (von St. Cher, einer Vorstadt von Vienne), Dominikaner, seit 1244 Cardinal, starb 1260. Verbesserer der Vulgata, Hauptwerke: Postilla in universa biblia. Par. 1548: Concordantiae sacrorum bibliorum. Par. 1548, in welcher er die jetzt herrschende Capiteleintheilung allgemein machte. — Richard von Middleton, Franziskaner, Lehrer in Paris und Oxford, starb um 1300, dem Baco nacheifernd. —

Petrus Cantor behauptet, alle zum Heile nothwendigen Lehren seien in der Schrift enthalten, und aus ihr abzuleiten. — Johann von Salisbury verspottete besonders den leeren Formalismus der Speculation, der über die Wissenschaft die Wahrheit verliere. Die Philosophie hat nur durch ihren praktisch-sittlichen Gebrauch Werth. — Guigo. Vier Stufen der Erhebung: Lesen, Nachdenken, Gebet und Contemplation. Suchet durch Lesen, und ihr werdet im Nachdenken finden; klopfet an im Gebet, und es wird euch in der beschaulichen Betrachtung aufgethan werden. Das Lesen bringt die Speisen gleichsam zum Munde, das Nachdenken kaut und zermalmt sie, das Gebet erzeugt den Geschmack, aber die Contemplation ist die wahre Süßigkeit, die erfreut und erneut. — Roger Baco. Tota scientia est ibi (in scriptura) *principaliter* contenta et *fontaliter*. Sicut in pugno colligitur, quod latius in palma explicatur, sic tota sapientia utilis homini continetur in sacris literis, licet non tota explicetur, sed ejus explicatio est jus canonicum et philosophia, nam utrumque jacet in visceribus sacrae scripturae et de his exivit. Außer dieser darf man sich an keine Autorität binden, denn sie alle, selbst die Kirchenväter, haben geirrt. — Voluntas seu intellectus pra-

cticus nobilior, quam speculationes, et virtus cum felicitate excellit in infinitum scientiam nudam et nobis est magis necessaria sine comparatione. (Opus majus III, p. 47.) — Er munterte besonders zum Studium der Schrift in der Ursprache auf, und machte sich sogar anheischig, selbst Laien darin, so weit sie es bedürfen, zu unterrichten. In seiner Verbesserung der Vulgata war er freisinniger Kritiker.

D) Wissenschaftliche Leistungen des Abendlandes.

Geschichte. Ditmar (Bischof von Merseburg, † 1018), Chronicon. — Hermannus Contractus, Mönch zu Reichenau, 1013—1054, Chronicon*). — Marianus Scotus, Mönch in Mainz, † 1086, Chronicon, fortgesetzt von Dodechinus. — Lambertus Schafnaburgensis, Mönch in Hersfeld, de rebus gestis Germanorum, giebt Selbsterlebtes 1040—1077. — Sigebertus Gemblacensis, Mönch in Gemblours, † 1113, Chronicon. — Otto Frisingensis, Bischof von Freysingen, gebildeter Staatsmann, † 1158, Chronicon libr. VIII. — 1146; als Fortsetzung: de gestis Friderici I., — 1156 fortgesetzt von Radevicus, 1160 und von einem Anonymus bis 1170; von Otto de St. Blasio 1146—1269. — Annalista Saxo 741—1139. — Albericus, Mönch in Drübeck im Lüttichschen, Chronicon — 1241. — Vincentius Bellovacensis, Dominikaner zu Royemont, † 1264. Speculum historiale libr. 32. — Albertus Stadensis, Abt des Benedictinerklosters zu Stade, seit 1240 Franziskaner, Chronicon — 1256. — Matthäus Paris, Benedictiner in der Abtei St. Albans, † 1259. Historia major — 1259, fortgesetzt — 1273. ed. Guil. Wats. Lond. 1640. — Martinus Polonus, Erzbischof v. Gnesen, † 1278, Chronicon — 1277, fortgesetzt bis 1343. — Unter den Klosterchroniken besonders das v. St. Pantaleon in Cöln — 1273 und das von Auersperg (Ursspergense) — 1126, fortgesetzt von den Aebten Burcard — 1226 und Conrad v. Lichtenau — 1229; zuerst Straßburg 1537. — Kirchengeschichten schrieben: Odericus Vitalis, Benedictiner in St. Evroul, † nach 1142. hist. eccl. libr. XIII. — 1142. — Ptolemäus de Fiadonibus aus Lucca, Dominikaner, Bischof von Torcello, † 1327. hist. eccl. libr. XXIV. — 1316. — Außer Ditmar, Otto v. Freisingen, Hermann dem Lahmen, Vincentius v. Beauvais und Matthäus Paris erhoben sich die wenigsten über den gewöhnlichen Chronikenstyl. — Gottfried von Villehardouin lieferte eine gutgeschriebene Geschichte der Eroberung von Constantinopel französisch; ihm folgte Joinville mit seiner Geschichte Ludwigs IX.; eine italienische Geschichte schrieb Villani; Jacob von Aragonien, der Eroberer genannt, beschrieb seine eignen Thaten im castilischen Dialecte. Im 13. Jahrhunderte finden sich in Frankreich und Deutschland Urkunden in der Landessprache, wiewol selten (cf. *Schönemann* Diplom. I, 277.).

Exegese. Sie wurde über der Dialectik unverantwortlich vernachlässigt (cf. Rog. Baco Op. maj. II, 4. p. 28.), und wo sie beachtet wurde, lähmte die Methode das Gedeihen. Zu Grunde wurde die kritisch verderbte Vulgata, nicht der Urtext gelegt; die Auslegung bestand in Sammlung der Erklärungen der Kirchenväter; die linguistischen Orakel waren die Glossa ordinaria des Walafrid Strabo und die (von Abälard hist. calam. suarum c. 3 sehr ungünstig

*) Hermann zeichnet sich auch aus als Astronom, Musiker, Dichter, Mechaniker; cf. V. Herm. Contr. bei Usseemann Germ. sacrae Prodrom. tom. I. —

beurtheilte) Glossa Interlinearis des Scholasticus Anselmus von Laon, † 1117. Die Scholastiker übten ihren Scharfsinn am liebsten an den schwierigsten und dunkelsten Stellen der Schrift, aus welchen sie den vierfachen Sinn (litera, allegoria, tropologia, anagoge Joh. Sarisb. Polycr. 7, 12) herauszuklauben suchten. Die bedeutendsten Exegeten sind Thomas von Aquino, Hugo von St. Chers, Bernhard von Clairvaux und Rupert von Deutz; als Kritiker zeichnete sich Hugo von St. Chers aus. — Deutsche Uebersetzungen und Paraphrasen der heiligen Schrift lieferten Notker Labeo, Mönch von St. Gallen, und Willeram, Schüler Lanfrancs, Abt von Ebersberg in Baiern, 1048—85. — Um das Alte Testament machten sich besonders mehre gelehrte französische und spanische Rabbinen sehr verdient; so R. Salomo Jarchi aus Troyes, † um 1170, R. Aben Esra aus Toledo, † 1167, R. David Kimchi aus Narbonne, † um 1230, und R. Moses ben Maimon (Maimonides) in Corduba, † zu Cairo 1205 (cf. Wolf. bibl. hebraea vol. I.).

Ethik. Sie wurde besonders bearbeitet von Abälard in seinem Scito te ipsum; die übrigen Scholastiker handeln sie in den dogmatischen Sentenzen, Summen und Quodlibets nur beiläufig ab, so Thomas von Aquino in seiner Secunda Secundae. Eine eigne Summa de virtutibus et vitiis lieferte der Dominikaner Guilielmus Peraldus, † 1250 (am besten Paris 1629). Die alten libri poenitentiales erhielten eine neue Gestalt und scholastisch-dialectische Form als casuistische Summen, d. h. dialectische Häufung und Lösung von schwierigen Collisionsfällen; so Summa Raimundi, oder Summa de poenitentia et matrimonio von Raimundus de Pennaforti ed. c. glossis Joh. de Friburgo. Rom. 1603.

Polemik und Apologetik. Gegen die Juden schrieben Gislebert von Westminster, Abälard (dial. inter philos. Jud. et Christian.), Rupert von Deutz (annales s. dial. Christiani et Judaei de fidei sacramentis), Richard von St. Victor (de Emanuële libr. II.), Raimundus Martini (pugio fidei, — capistrum Judaeorum). — Gegen die Muhammedaner besonders Petrus Venerabilis von Clugny (adv. nefandam sectam Saracenorum).

Ueber das canonische Recht cf. §. 102. — Ueber die homiletischen Leistungen §. 110. p. 179 sqq.

Die Geographie wurde durch die Kreuzzüge und durch Reisebeschreibungen der Missionare sehr gefördert; Landkarten finden sich etwa seit 1140. Die Magnetnadel wird im 12. Jahrhundert von Jacob de Vitriaco (hist. Orient. I, 89) erwähnt. Optik und Astronomie wurden besonders von den Arabern betrieben; von diesen lernten sie Gerbert, Albertus Magnus, und besonders Roger Baco, der in seinem Opus majus die ganze Wissenschaft der damaligen Zeit encyclopädisch behandelte; gleiche Tendenz hat des Vincenz von Beauvais Speculum majus und der Tesoro des Brunetto Latino. (Dante inferno XV, 118.)

## §. 119.

## Die Dialectik im Streite mit sich selbst.

A) Streit zwischen Berengar und Lanfranc über das Abendmahl. a) Lehre. Berengar wendet sich zunächst dialectisch gegen die

Transsubstantiation und die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl, die er als eine Ansicht des unwissenschaftlichen Pöbels bezeichnet, genährt durch alberne Wundermährchen. Ihre Unstatthaftigkeit beweist er zunächst logisch-grammatisch: In jedem Satze muß Subject und Prädicat gleich wahr sein; hat Christus von Brod und Wein Etwas prädicirt, so muß dieses wirklich vorhanden sein. Tropisch kann nie das Subject, nur das Prädicat verstanden werden (z. B. Christus est petra, agnus s. lapis angularis u. s. w.). Am abgeschmacktesten ist die Behauptung, daß ungeachtet der Aufhebung der Substanz die Accidenzien bleiben könnten; sie hebt den Begriff der Schöpfung selbst auf, in die Natur der Dinge selbst würde ein nicht zu lösender Widerspruch kommen. Eben so mißlich steht es um die leibliche Gegenwart Christi in den Elementen des Abendmahls; Christi Leib ist im Himmel, leiblichen Affecten durchaus nicht mehr unterworfen, mithin kann er weder ganz noch theilweise wiedererzeugt werden, da Zeugen zu den leiblichen Affecten gehört. — Nur tropisch kann man sagen, daß im Abendmahle Christi Leib und Blut gegenwärtig sei: insofern die Gläubigen durch die von Christus selbst angeordneten Zeichen lebendig daran erinnert werden, daß er für sie gestorben sei, und insofern sie durch gläubige Aneignung seines Verdienstes in eine reale, übernatürliche Verbindung mit ihm treten, von seiner Gegenwart so fest und sicher überzeugt sind, als ob er mitten unter ihnen gegenwärtig wäre; nur steigt nicht Christus vom Himmel herab, sondern wir werden zu ihm erhoben. So kann man sagen: Christi Leib werde ganz empfangen, aber nicht mit dem Munde, sondern mit dem Herzen der Gläubigen. — Auch eine Verwandlung geht mit den Elementen vor: aber nicht so, daß sie ihre eigentliche Substanz verlieren (non per eversionem, consumtionem), sondern so, daß sie für das gläubige Gemüth etwas Höheres werden, und eine Wirkung darauf hervorbingen, die sie vermöge ihrer natürlichen Beschaffenheit nicht hervorbringen könnten. Sie werden für dasselbe Christi Leib, insofern sie diesen auf kräftige Weise darstellen, und ihre Substanz, wie einst der irdische Leib Christi, Träger höherer Kräfte und Wirkungen wird (per conversionem). Sie behalten zunächst ihre Beschaffenheit, ihr bonum naturae, nämlich ihre nährende Kraft; dieses wird aber durch den Hinzutritt der Gnade zu höherer Würde und Kraft verklärt (per assumtionem — panis consecratus amittit vilitatem, inefficaciam, non naturae propiietatem; — per consecrationem altaris fiunt panis et vinum sacramentum religionis, non ut desinant esse, quae erant, sed ut sint, quae non erant et in aliud commutentur; — secundum religionem sunt sacramenta, secundum aliud [naturae bonum] alimenta, sustentamenta; — panis, *salva sua substantia*, est corpus Christi, i. e. non amittens, quod erat, sed assumens, quod non erat; — panis et vinum non *sensualiter*, sed *intellectualiter*, non per *absumtionem*, sed per *assumtionem*, non in portiunculam carnis, sed in totum convertitur Christi corpus et sanguinem). — Die Art der conversio wird bezeichnet durch consecrare, es ist eine Heiligung durch religiöse Beziehung; aus einem unheiligen Zustande gehen die Elemente in einen geheiligten über, etwa wie aus einem Laien ein Bischof, oder aus einer vetus creatura eine creatura nova wird. — Doch ist diese Veränderung keineswegs als rein subjectiv vorsichgehend zu denken; außer dem Subjectiven ist im Abendmahle etwas Reales, Objectives, die Elemente werden realiter verwandelt, nur betrifft diese Veränderung nicht ihre Substanz, nicht ihr Wesen, sondern ihre Würde, ihre Kraft. Das Objective ist das Verhältniß, in

das der Genießende zu Christo tritt; dieses ist nicht blos eine theoretische, subjective Beziehung, sondern eine reale, objective, ein wirkliches Inaufnehmen der Kraft des Leibes Christi, welche zu den geistig an sich wirkungslosen Elementen hinzutritt. Das Subjective ist die Bedingung, unter welcher diese Wirkung eintritt; die Aneignung der sacramentalen Segnungen geschieht durch den Geist. Daß eine höhere Kraft hinzutreten kann, das hat seinen Grund in dem realen Vorhandensein dieser Kraft im Leibe Christi, unabhängig vom Geiste des Genießenden, ist also etwas Objectives; daß sie, unter der Bedingung einer geistigen Gemeinschaft des Genießenden mit Christo, hinzutritt, ist das Subjective. Uebrigens erfolgt diese conversio nicht *per* consecrationem, sondern *post* consecrationem. Es ist streng zu unterscheiden zwischen *sacramentum*, der res visibilis, Brod und Wein, die ihrer Aehnlichkeit mit der geistnährenden Kraft des Leibes Christi wegen pignora, similitudines, figurae corporis Christi sind, und zwischen der *res sacramenti*, dem corpus Christi. (Verum corpus Christi in ipsa mensa proponitur, sed spiritualiter interiori homini; — verum Christi corpus ab his duntaxat, qui ejus membra sunt, incorruptum inattritumque spiritualiter manducatur.)

Lanfranc setzt dieser Argumentation einfach die Lehre des Paschasius Radbertus, dialectisch durchgebildet, entgegen. Credimus terrenas substantias, quae in mensa dominica *per* sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia *converti in essentiam Domini corporis*, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent, et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent; ipso tamen dominico corpore existente in caelestibus ad dexteram patris immortali, inviolato, integro, incontaminato, illaeso; — corpus, *quod de virgine sumtum est*, nos sumere, — quantum ad essentiam veraeque naturae proprietatem, non ipsum si spectes panis vinique *speciem* etc. — Ob Lanfranc ein Herniedersteigen der verklärten essentia dominici corporis, und somit eine Art Omnipräsenz, oder wenigstens Multivolipräsenz, natürlich ohne daß ihr existere illaesam, integram u. s. w. im Himmel dadurch beeinträchtigt wird, oder ob er ein jedesmaliges Schaffen derselben durch Priesters Hand angenommen, muß dahingestellt bleiben; doch ist ersteres wahrscheinlicher, wenigstens weist Berengar selbst auf diese Consequenz hin: Constituis, schreibt er (contra scripturam, autoritatem, traditionem), non alicubi, sed *ubicumque*, *coelo devocatam* ante tempus restitutionis omnium, Christi carnem adesse. Bewußt ist jedoch die Lehre von der Ubiquität des verklärten Leibes Christi von Lanfranc nicht ausgebildet.

Anm. Diese Lehre von der Transsubstantiation wird von den spätern Scholastikern dialectisch vollendet. Wie Christus einst, um Leib und Seele zu erlösen, beides annehmen mußte, so wird auch beim Abendmahl beides repräsentirt, durch das fleischgewordene Brod zeigen wir an, daß unser Leib dem Leibe Christi hinsichtlich der Unsterblichkeit und Lebensunfähigkeit, durch den blutgewordenen Wein, daß unsere Seele Christi Seele an Orden wie in der Herrlichkeit nach der Auferstehung conform werden müsse. Jedoch bedeutet das Brod nicht blos den Leib, der Wein nicht blos die Seele, sondern in beiden empfangen wir den ganzen Christus. (Hildeb. Turon. serm. 38. ed. Paris. p. 422.) *)

*) Hieraus entwickelte sich die sogenannte Lehre von der Concomitanz; da der ganze Christus in jeder der beiden species ist, so ist es auch hinlänglich, das Abendmahl unter

— Die Taufe ist die Reinigung, das Negative, das Abendmahl die consummatio, das Positive. Es ist ein doppelter Leib Christi zu unterscheiden, die caro Christi propria, und die caro Christi mystica, d. h. die unitas ecclesiae in praedestinatis. Die caro Christi propria empfangen Gute und Böse gleicher Weise vermittelst des modus manducandi sacramentalis; aber nur die Gläubigen empfangen die caro Christi mystica vermöge des modus manducandi spiritualis. Die erstere ist im Abendmahle enthalten und bedeutet (contenta et significata); die letztere nur bedeutet (significata et non contenta). Die Verwandlung des Sacraments ist nicht eine formalis conversio, denn die species rerum bleiben unverändert; sondern eine conversio substantialis, so daß die eine Substanz in die andere wesentlich übergeht, und daß unter den Accidentien des Weines und Brodes nach der Consecration die Substanz des Leibes und Blutes Christi vorhanden ist, und zwar nichts weiter, als sie (nicht beide Substanzen neben einander). Man kann aber nicht sagen, daß die übrigbleibenden Accidenzien des Brodes und Weines an der Substanz des Leibes haften, sondern sie sind subjectlos (sine subjecto, per se subsistentia); denn die unter ihnen verhüllte Substanz des Leibes wird durch diese Accidenzien nicht afficirt. Der Leib Christi existirt nicht unter der Gestalt des Brodes und Weines, sondern hat seine eigne, wie er am Tage des Gerichts erscheinen wird; unter diesen Accidenzien wird uns Christi Leib, der seine eigne Gestalt und Natur beibehält, verhüllt (tegitur). (Petr. Lomb. Sent. IV. distinct. 8. 9. 10. 11. 12.)

Die Ansicht, daß nach der Consecration Brod und Wein im Abendmahl bleibe, ist unstatthaft, weil sie die wirkliche Gegenwart des Leibes Christi aufheben würde. Denn es kann nicht eine Substanz irgendwo sein, wo sie früher nicht war, außer durch eine mutatio loci oder eine conversio alterius in ipsam. Christi Leib aber ist offenbar nicht durch eine loci mutatio im Sacrament, folglich kann er nur daselbst sein per conversionem substantiae panis in ipsum. Die Substanz des Weines und Brodes wird aber nicht annihilirt oder absorbirt, sondern in den Leib Christi verwandelt auf übernatürliche Weise (nicht durch einen physischen Vernichtungs- oder Absorptionsproceß). (Thom. Aqu. Summa III, qu. 75, art. 2—5. qu. 76, art. 1. qu. 77, art. 1.) — Es ist keine Annihilation, sondern panis in melius mutatur, nulla tamen in corpore Christi facta mutatione. Kann Gott aber machen, daß accidentia sine subjecto existiren? Ja; denn da Substanz und Accidenz wesentlich unterschieden sind (per essentias differunt), so kann sie Gott auch scheiden (Alex. Hales. Summa qu. IV, membr. 3, art. 3. §. 1—3. membr. 7, art. 1.). Wird durch die Masse der in ihn verwandelten Hostien Christi Leib quantitativ vermehrt? Nein; die Hostien werden in einen bereits existirenden Theil des Leibes Christi verwandelt, jedoch so, daß ex naturali concomitantia der ganze übrige Christus jedesmal gegenwärtig ist (Petr. Lomb. und Thom. Aqu. ll. cc.). — Jedoch hat man dabei nicht an ein locales Herabsteigen des Leibes Christi zu denken, sondern derselbe hat in seinem verklärten Zustande die Fähigkeit, an vielen Orten zugleich und an allen derselbe zu sein, indem die menschliche Natur an allen Eigenschaften der göttlichen, folglich auch an der Omnipräsenz Theil hat. Christi Leib ist im Abendmahl gegenwärtig, d. h. nicht Christus seiner göttlichen oder menschlichen Natur nach (welche letztere an sich beschränkt ist), sondern der an beiden Naturen theilhabende Leib. Christus ist all-

---

einer species zu nehmen (quod dicitur, utramque speciem oportere accipi, haeresis plane est. Guil. de Camp.). Doch unterschied man: das Blut ist im Kelche sacramentaliter oder ex vi sacramenti, im Brode ex unione oder concomitantia naturali (so Alex. von Hales, — der deshalb meint, das Sacrament müsse sub utraque genossen werden, wenn man Christum sacramentaliter genießen wolle [de consecr. dist. 4.], doch sei das Abendmahl auch sub una gleich wirksam [ib. dist. 2.] und Thomas Aquinas Summa III. qu. 76. art. 1.).

gegenwärtig, dieser Satz ist richtig, wenn man dabei an die unitas personae, falsch, wenn man dabei an die distinctio naturarum denkt (Petr. Lomb. Sent. III. dist. 10. 22.). — Da jedenfalls die Gottheit Christi, d. h. seine veritas, überall ist, so ist auch das verum corpus Christi auf jedem Altare; wenngleich Christi Leib sichtbar in menschlicher Form an einem Orte existirt.

Ebenso bildeten die späteren Scholastiker die Opfertheorie weiter aus. Nach dem Lombarden heißt das von dem Priester consecrirte Element ein sacrificium, eine oblatio, weil es sei: memoria et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis. *Semel* Christus mortuus in cruce et immolatus est, ibique immolatus est *in semetipso*; *quotidie* autem *immolatur* in sacramento, quia in sacramento fit recordatio illius, quod factum est semel. Nec causa suae infirmitatis repetitur, sed nostrae, quia quotidie peccamus. Er läßt ihn täglich opfern, weil wir unsrer Sünden wegen einer täglichen Aneignung seines einmal geschehenen Opfers bedürfen (Sent. IV. dist. 12.). — Nach Thomas von Aquino heißt das Abendmahl in doppelter Hinsicht ein Opfer, einmal als imago repraesentativa passionis Christi, sodann quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus dominicae passionis. Der Genugthuung, welche Christus durch sein einmaliges Opfer für die Erbsünde geleistet, werden wir in der Taufe theilhaftig; die Sünden nach der Taufe verlangen von Seiten des Menschen andere Genugthuung und Büßung, und deshalb wiederholte Aneignung seines Verdienstes (Summa III, qu. 83. art. 1.). Nach Alexander von Hales tilgt das sacramentliche Opfer die peccata venialia. (Summa IV, qu. 10. membr. 8. art. 1.) — Um diese Sündenvergebung zu bewirken, reichte es nicht hin, daß das Sacrament, wie das alttestamentliche, nur eine significative Kraft hatte (Thom. Aqu. III, qu. 62. art. 6.), sondern es mußte eine exhibitive haben, eine quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum (ib. art. 4.). — Duns Scotus (Sent. IV. dist. 1. qu. 6.) braucht zuerst den terminus technicus: das Sacrament wirke ex opere operato (Sacramentum *ex virtute operis operati confert gratiam*, *ita quod non requiritur ibi bonus motus interior*, qui mereatur gratiam, sed sufficit, quod suscipiens non ponat obicem; — und zwar geschieht dies: per assistentiam Dei causantis illum effectum. — Nach Gabriel Biel wirkten die alttestamentlichen Sacramente, als praefigurantia gratiam, *ex opere operante*, d. h. wenn die fides und charitas der Genießenden mitwirkte; die neutestamentlichen rechtfertigen *ex opere operato*, d. h. per se, ohne irgend welche Mitwirkung von Seiten des Menschen. —

Geschichte des Streites. Berengar (cf. p. 227.) wurde durch Ratramnus Werk angeregt, über die Abendmahlslehre nachzudenken, und erklärte sich schon nach 1040 günstig über ihn und Scotus; seine zahlreichen Schüler verbreiteten seine Lehre in Frankreich und Deutschland; außer einzelnen abmahnenden Briefen und Privatunterredungen mit Bischöfen (z. B. Hugo von Langres) hatte aber jetzt die Sache weiter keine Folgen. Seit dem Jahre 1047 aber gewann dieselbe eine größere Bedeutung, indem politische Gründe das französische Bisthum nebst dem König bewogen, einen auffallenden Schritt Rom gegenüber zu thun. Um diese Zeit gerieth der römische Stuhl unter die Botmäßigkeit Heinrichs III. von Deutschland (cf. p. 56.), und alsbald benutzte die französische Politik die obschwebende, an sich unbedeutende, Streitigkeit, um eine Demonstration gegen Rom zu machen, und ein Zerwürfniß herbeizuführen. Berengar schrieb einen, wahrscheinlich berechneten, Brief an Lanfranc, worin er sich verwundernd darüber ausspricht, daß der dialectisch gebildete Mann eine so absurde Lehre, wie die des Radbertus, vertrete, und seine Ansicht über das Abendmahl entwickelt. Lanfranc, ein eifriger Orthodoxer,

hatte nichts Eiligeres zu thun, als den Brief bekannt zu machen und an Leo IX. nach Rom zu senden; das eben war die Absicht der französischen Cleriker, die Berengar vorgeschoben hatten. Nach einer Nachricht bei Theotwin hätte Berengar zu gleicher Zeit die kirchlichen Ehegesetze und die Kindertaufe angegriffen; doch wurden diese Punkte nicht in den Streit gezogen. Bruno Eusebius, Berengars Freund und Gönner, erhielt 1047 das Bisthum Angers; dies bewies, daß der König vor der Hand nicht geneigt war, den Streit beizulegen; zu Angers lebte auch Berengar. Die übrigen französischen Bischöfe begünstigten zwar nicht offen Berengars Ketzerei, thaten aber auch nichts dagegen (Berengar. lib. de corp. et sang. Dom. p. 54), nur die Bischöfe Frollent von Senlis und Hugo von Langres ergriffen offen seine Parthei; unter dem niedern Clerus hatte er viele Anhänger. Der König begünstigte ihn heimlich, und unterstützte ihn jedenfalls mit Geld, womit er Anhänger warb (Lanfr. lib. de corp. etc. c. 2. 20.), und umherreisende Werber förmlich besoldete (Wilh. Malmsb. de gestis reg. Angl. III, p. 43.). So viel Geld konnte ihm nur aus dem königlichen Schatze fließen; auch findet sich später, daß der König eine ansehnliche Summe von ihm zurückverlangt. Als 1049 Leo sich vom deutschen König unabhängig stellte (cf. p. 58), kam er auch nach Frankreich unter dem Vorwande, die Gebeine des heiligen Rhemigius zu heben, und dabei eine Synode zu Rheims zu halten; der König suchte sie zu hindern, Fest und Synode kamen aber glänzend zu Stande, und Leo's Macht wuchs dadurch, indem die Massen für Rom fanatisirt wurden, so daß er wagen konnte, mehre französische Bischöfe, unter ihnen Hugo von Langres, angeblich wegen Simonie, gewiß aber auch, weil sie den königlichen Plan, die französische Kirche von Rom zu trennen, ernstlich gefördert hatten, abzusetzen. Mit dem übrigen Clerus, der in der ganzen Angelegenheit es nur auf eine Demonstration abgesehen hatte, die im Grunde Leo selbst nicht ungern sehen konnte, verständigte sich der Papst leicht; auf der Synode zu Rom 1050 erschienen auch französische Metropoliten; Berengars Lehre wurde verdammt, Lanfranc gab den Ankläger ab. Berengar wurde auf die Synode von Vercelli vorgeladen; seine Parthei rieth ihm ab, zu erscheinen, indem nach französischem Kirchenrechte seine Sache zuerst in Frankreich untersucht werden müsse. Die Sache wurde, um Berengar nicht bloßzustellen, so vermittelt, daß er den König um Erlaubniß zur Reise ersuchte, dieser aber sie ihm abschlug; er ließ ihn als einen Ketzer einkerkern und seine Güter confisciren, doch war die Sache schwerlich ernstlich gemeint. Nachdem die Synode von Vercelli das Verdammungsurtheil gesprochen, erhielt Berengar seine Freiheit wieder. Er erbot sich, die Wahrheit seiner Lehre aus der Schrift darzuthun, und verlangte, indem er Privatunterredungen auswich, ein Concil. Seit aber Leo immer unabhängiger von Deutschland auftrat, verlor der französische Clerus allen Grund, Berengarn, wozu er wol nie ernstlich geneigt war, länger zu halten. Eine Synode von Briona in der Normandie 1053 verdammte seine Lehre; auf einer zweiten zu Paris in demselben Jahre, wozu auch Berengar geladen war, aber, ohne Zweifel, weil er die herrschende Stimmung erkannte, nicht erschien, sagte sich das französische Bisthum gänzlich von ihm los und bedrohte seine Anhänger mit dem Banne. 1054 erschien Hildebrand als päpstlicher Cardinallegat in Frankreich, um die Sache beizulegen. Ohne Zweifel, weil er die Sachlage durchschaute, daß Berengar blos vorgeschoben war, behandelte er ihn auf der Synode von Tours sehr mild, begnügte sich mit einer scheinbaren Widerrufsformel und söhnte ihn mit dem französischen Clerus aus. Uebler wurde seine Stellung, als er nach wie vor seine Lehre öffentlich geltend machte, und sich dadurch den Vorwurf

des Meineids zuzog. Ohne Zweifel auf Hildebrands Rath, der ihn zugleich schützen und unschädlich machen wollte, begab er sich 1059 zu Nicolaus II. nach Rom, und bat um Schutz; dort eingeschüchtert durch das tumultuarische Auftreten der orthodoxen Cardinäle, namentlich Humberts, unterschrieb er ein von diesem aufgesetztes, wahrhaft capernaitisches Symbol: panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri J. Chr. esse et sensualiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi, et fidelium dentibus atteri etc. Hildebrand kannte seinen Mann, daß er beim Treffen nicht Stand hielt! Kaum aber war er nach Frankreich zurückgekehrt, widerrief er sein Bekenntniß sogleich als ein aufgedrungenes; darüber gerieth er in heftigen Schriftenwechsel mit Lanfranc und dessen Anhängern, besonders einem gewissen Gottfried von Tours. Hildebrand, unterdeß Papst geworden, sandte einen Legaten, Gerald, den Streit, der nicht viel mehr zu fürchten ließ, beizulegen. Auf einem Concil zu Poitiers 1076 ließ man ihn gar nicht zum Worte kommen, und nur die Gegenwart des Legaten schützte ihn vor Mißhandlungen. Gregor VII. berief ihn nach Rom, und ließ ihn ein milderes Glaubensbekenntniß unterschreiben; die strengeren Eiferer verlangten, Berengar solle einen Eid darauf schwören, Gregor aber verhinderte dies durch die Versicherung, die Jungfrau Maria selbst habe ihm in einer Vision Berengar Rechtgläubigkeit kundgethan. Ein Beweis, daß er die Sache leicht nahm, um den eiteln Mann nicht unnöthig reizen wollte. Auf einem römischen Concil mußte dieser noch fußfällig um Verzeihung für seinen Irrthum bitten, und ein Bekenntniß unterschreiben, panem etc. non tantum converti, sed substantialiter converti, und non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae. Er unterschrieb, indem er sich damit tröstete, substantialiter sei gleich salva sua substantia. Gregor ließ ihm diesen Trost und verbot jeden weiteren Streit; Berengar lebte nun ruhig auf der Insel St. Côme (Sti Cosmae) bei Angers bis an seinen Tod 1088. Hildebrand hatte richtig gerechnet, daß die Sache weiter nichts auf sich habe. Berengars Schule bestand zwar noch eine Zeit lang, die Transsubstantiation in verschiedenen Modificationen verwerfend, allein sie erlangte keine Bedeutung, und unterlag ohne weitere Gewaltmaßregeln der Consequenz und Popularität der Gegner; es fehlte in Frankreich aller Grund und Boden für ein Schisma: die Sache blieb Schulfrage.

*Berengarii* ep. ad Paulinum Mettensem ep. (Martene thes. nov. I, 116. — ep. ad Lanfrancum (1049) Mansi XIX. 768. — epp. ad Ascelinum ib. 775; — ad Richardum, ib. 784. — de sacra coena adv. Lanfr. edd. A. F. und F. Th. Vischer. Berol. 1834. — *Lanfranci* lib. de corp. et sangu. Dom. opp. p. 231. — *Adelmanni* lib. de veritate corp. et sangu. Christ. ed. Schmidt. Brunsv. 1770. — *Durandi* (Abt von Troarn) lib. de corp. et sangu. Dom. bibl. PP. Max. XVIII. 420. — *Guitmundi* (Bischofs von Aversa) lib. de corp. et sangu. veritate in euch. ib. 440. — *Hugonis* (ep. Lingon.) ep. ad Bereng. bibl. PP. Max. XVIII. 417. — *Frollanti* ep. ad Bereng. (d'Achery III, 399.) — *Theotwini* (ep. Leodic.) ep. ad Henricum I. (1050) bibl. PP. Max. XVIII. 531. — *de Roy* vita, haeresis et poenit. Bereng. Andeg. 1656. — *Lessing* Bereng. Turon. Braunschw. 1770.

B) Streitigkeiten zwischen Nominalismus und Realismus.

1) Der Streit auf philosophischem Gebiete. Schon unter den Häuptern der griechischen Philosophie wurde die Streitfrage über die Natur der Gemeinbegriffe (universalia), d. h. der Begriffe, welche das Wesen einer Gattung oder die Eigenschaften bezeichnen, die mehren Individuen (res) gemeinsam sind, und sie unter eine Einheit zusammenfassen lassen (z. B. Individuum Mensch, universale Menschheit). Nach Plato ist Alles, was ist, nur durch die an sich seiende Idee, die Idee muß sich in der res verwirklichen, dem subjectiven Bewußtsein zugänglich werden. Das subjective Bewußtsein kann sich ihr gegenüber nur receptiv verhalten, die Idee offenbart sich selbst und tritt dadurch ins Bewußtsein ein. Somit existiren die Ideen (κόσμος νοητός, jedenfalls von Plato hypostatisch gedacht) real im Geiste Gottes, vor den Individuen als Typen des zu Schaffenden (universalia ante rem); z. B. die Menschheit existirt als ewige, reale Idee im Geiste Gottes; nach ihr als Typus sind die Menschenindividuen als Antitypen geschaffen. An Plato schließt sich eng Anselm an: die einzelnen Wahrheiten, also alles Seiende, setzen eine summa veritas, eine Urwahrheit voraus, durch und nach welcher sie existiren; das Einzelne, die Individuen, sind nur Verwirklichung derselben. Diese summa veritas ist das Wirkliche, Reale an den Dingen, die eigentliche Substanz, daher alles Wirkliche vernünftig, alles Vernünftige wirklich. Die Vernunft hat Objecte, die ihr eigen sind, und über deren Realität sie allein (abgesehen von der Erfahrung und Wahrnehmung) entscheidet. — Nächst dem Wilhelm von Champeaux im ersten Stadium seiner philosophischen Entwicklung; während Anselm diese Philosopheme nur in Verbindung mit theologischen Lehrsätzen behandelt, findet sich bei Wilhelm schon ein rein philosophisches Interesse an der Frage. Die Universalien sind nach ihm das Allgemeine, das substanzielle Wesen der Dinge; ihrer Totalität nach sind sie in allen Individuen enthalten, so daß in diesen substanziell kein Unterschied ist. Nur durch Modification der allgemeinen Substanz, d. h. durch bloße Accidenzien, unterscheiden sie sich. Eadem essentialiter res tota simul singulis inest individuis, quorum nulla est in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. (Platonischer Realismus.) —

Aristoteles geht in seinem ganzen Systeme von der Empirie aus, folglich von den wahrnehmbaren Individuen; das Allgemeine ist nur Erzeugniß des reflectirenden und abstrahirenden Geistes; er schafft sich selbst die höchsten Denkformen (die Kategorien), denen dann das Mannigfaltige, das Accidentielle der Individuen untergeordnet wird. Doch haften diese Kategorien an den Dingen als etwas Reales, sie sind nicht, obwol durch Thätigkeit des Verstandes geschaffen, bloße Gedankendinge. Also: erst in und mit den Individuen erhalten die Universalien ihre Realität; vor Erschaffung der Menschen gab es keine Menschheit, aber in den Menschen existirt die Menschheit, d. h. der durch Abstraction geschaffne Ausdruck für das gemeinsame Wesen der Menschenindividuen, real, als der reale Ausdruck des Wesens; — an ihn schloß sich Wilhelm von Champeaux im zweiten Stadium seiner Entwicklung an: nur das Individuum existirt, und zwar, je nachdem man es von verschiedenem Standpunkte aus betrachtet, als Art, als Gattung, als Allgemeines. Seinem Wesen nach existirt es als Individuum (z. B. das Wesen des Socrates, das, was ihn zum Socrates macht, ist seine Socratität; das Wesen ist also in allen Individuen verschieden, bei Socrates Socratität, bei Plato Platonicität u. s. w.). Abstrahirt man von einzelnen Merkmalen der Socratität, und

reflectirt auf ſolche, die Socrates mit andern Individuen gemein hat, ſo kommt man auf die species Menſch; abſtrahirt man noch weiter, auf das genus Weſen, und zuletzt langt man bei der reinen Subſtanz an. Socrates als Socrates hat nichts Indifferentes an ſich, als Menſch hat er ſchon vieles Indifferentes, als lebendiges Weſen noch mehr, was er auch nicht haben könnte, ohne aufzuhören, Menſch oder lebendiges Weſen zu ſein. Nur das Individuum exiſtirt, und wenn es außer ſeiner Individualität noch etwas Anderes iſt, nämlich species und genus, ſo iſt es dieſes nur von verſchiedenem Geſichtspunkte aus betrachtet, durch größere oder geringere Abſtraction, alſo durch eine Verſtandesthätigkeit. Nihil omnino est praeter individuum, sed et illud, aliter et aliter attentum, species et genus et generalissimum est. (Ariſtoteliſcher Realismus.) — Die Stoiker und mit ihnen die ſceptiſchen Schulen behaupteten: nur die Einzelndinge haben Realität, die Gattungsbegriffe ſeien bloße Verſtandesabſtractionen (nomina, flatus vocis) ohne alle reale Exiſtenz; z. B. von mehren Menſchen abſtrahire man die ihnen gemeinſamen Eigenſchaften, und dieſe zuſammen geben den Gemeinbegriff Menſchheit, ein bloßes Gedankending. (Nominalismus.) Ihm huldigte Roscellin, wie wir aus einzelnen Andeutungen ſchließen müſſen. Anſelm wirft ihm vor: er könne die Farbe nicht vom Pferde, an dem ſie erſcheine, unterſcheiden; d. h. er lehrte: es giebt kein universale Farbe, nur, wenn dieſe an einem Dinge erſcheint, exiſtirt ſie wirklich. — Nach Abälard läugnet er, daß Etwas als Theil von einen Andern erſcheinen könnte; denn im Ganzen, als dem Allgemeinen, wäre der Theil ſchon mit enthalten, ſomit wäre, da das Allgemeine die Vorausſetzung des Beſonderen und Einzelnen, das in ihm als Theil enthalten ſein ſoll, ſein muß, der Theil ſchon zuvor im Ganzen, als er als Einzelnes exiſtirt; d. h. Alles, was iſt, exiſtirt nur als Einzelnes, und es giebt keine Beziehung, die es über dieſes Fürſichſein hinausheben könnte, es giebt nichts Gemeinſames, nichts Allgemeines; kein Univerſale, ſondern nur einzelne Dinge ohne Zuſammenhang, Einheit und Verhältniß. Der Körper, als Complex von Theilen, iſt nichts Wirkliches, nur etwas Gedachtes, nur die einzelnen Theile exiſtiren in ihrer Einzelheit wirklich; denn nur die Wahrnehmung giebt Reales, das Denken ſchafft nichts Wirkliches. —

Eine geiſtreiche Vermittlung des Realismus und Nominalismus unternahm Abälard: er unterſcheidet im Individuum die Materie und die Form; die Materie giebt die species, d. h. nicht blos die Subſtanz, ſondern das, was verſchiedenen Individuen gemeinſam iſt (totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam — multitudinem essentiarum inter se similium). Dieſe iſt eine, inſofern ſie in den Individuen nicht verſchieden iſt, und doch nicht identiſch, inſofern ſie in viele Individuen vertheilt iſt; ein Volk iſt eine Einheit und doch auch eine Vielheit. Die Form iſt das den Individuen Eigenthümliche, ſie iſt nicht Eines, ſondern Mehres; z. B. bei Socrates iſt die Menſchheit die species, Socratität die Form. Aber auch die species hat wieder ihre Materie und ihre Form; z. B. die Menſchheit hat als Materie das lebendige Weſen, als Form Vernünftigkeit, Sterblichkeit u. ſ. w. Die Materie der species bildet die Gattung (genus). Man kann dies weiter treiben; auch die Gattung lebendiges Weſen hat ihre Materie, den Körper, und ihre Form z. B. Belebtheit, Empfindung u. ſ. w., auch der Körper hat ſeine Materie, die Subſtanz, und ſeine Form die Körperlichkeit u. ſ. w. Endlich kommt man durch dieſen dialectiſchen Proceß auf die reine Subſtanz (mera essentia), welche jedoch noch immer ihre Form hat, nämlich die Fähigkeit, Entgegengeſetztes (contraria) in ſich aufzunehmen. Dieſe reine Subſtanz iſt die

reale Substanz alles Seins, das allgemeine Sein, in dem noch nichts Bestimmtes gesetzt ist, das aber jeglicher Bestimmung fähig ist, und sich den Kategorien nach immer weiter individualisirt; z. B. Socrates besitzt seine Individualität in der Socratität, gehört zur species Mensch, zum genus lebendiges Wesen. Species und genus aber existiren nur real in den verschiedenen Individuen, nicht vor und außer ihnen, nämlich sie existiren als multitudo essentiarum an den einzelnen Individuen; ihre Zusammenfassung zum Begriff aber ist bloße Thätigkeit des Verstandes; z. B. das Reale in der Menschheit sind die vielen Individuen Mensch; deren Einheit, die Menschheit, ist eine bloß vorgestellte, obwol in ihren Merkmalen in den Individuen real existirend; nur die reine Substanz existirt auch vor und außer den Individuen. So kommt Abälard von nominalistischer Grundlage aus (das Individuum allein existirend) durch den aristotelischen Realismus (species und genus real in den Individuen, nicht außer ihnen existirend) zu einer Art platonischen Realismus (das Allgemeine, das wahrhaft Existirende, zu dem das Individuelle sich nur als Modification, als Bestimmung verhält, und als solche zu ihm hinzutritt). — Man nennt das System des Abälard nicht unpassend Conceptualismus.

2) Der Streit auf das theologische Gebiet hinübergetragen.

a) Auf die Lehre von der Existenz Gottes. Ontologischer Streit zwischen Anselm und Gaunilo. Augustin hatte zuerst versucht, die Lehre vom Dasein Gottes dialectisch zu begründen; ihm folgte Boëthius; in deren Fußtapfen trat Anselm mit seinem berühmten ontologischen Beweise: die Vernunft ist ein von den Sinnen unabhängiges Erkenntnißvermögen, und hat ihre realen Objecte. Ihr gehören die Ideen des Urwahren und Urguten an, die nicht nur nomina sind, sondern Realität haben; die Existenz Gottes ist die Realität einer solchen Vernunftidee. Wir haben eine von Gott selbst gegebene Glaubensüberzeugung von seinem Dasein; Gott ist die höchste Idee der Vernunft, selbst der Atheist muß etwas höchstes Denkbares annehmen. Dieser Gedanke ist also im Verstande des Menschen, sobald er ihn hört oder faßt. Das höchste Denkbare aber kann nicht ohne Realität nur im Verstande sein, sonst könnte man noch etwas Höheres denken, was Wirklichkeit hätte; das Höchste muß im Verstande und in der Wirklichkeit, im subjectiv-logischen, wie objectiv-realen Sein zugleich existiren, Denken und Sein müssen in ihm eins sein. Ja, seine Nichtexistenz kann nicht einmal gedacht werden, weil es größer ist, als daß man diese denken könnte. Das höchste Denkbare kann nicht nichtexistirend sein, weil sonst ein Mangel in ihm wäre, der ein noch höheres Denkbares zuließe. — Allerdings gilt der Schluß von dem esse in intellectu auf das esse in re nicht im Allgemeinen, wol aber muß er von dem Absoluten (quo majus cogitari non potest) gelten. Wenn überhaupt dieses gedacht werden kann, so muß es auch sein. Das, was als das Größte gedacht werden kann, kann nicht gedacht werden, daß es dasselbe ist, ohne daß es überhaupt ist. Es kann ferner nur ohne Anfang gedacht werden, denn, was so gedacht werden kann, daß es ist und auch nicht ist, das kann auch als einen Anfang habend gedacht werden. Das Absolute wäre folglich nicht das Absolute, wenn in ihm Begriff und Existenz getrennt gedacht werden könnten. (Aliud est, rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse; — cum audit [insipidus] hoc ipsum, quod dico, aliquid, quo majus nihil cogitari potest, intelligit, quod audit, et, quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat, illud esse. — Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo

intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. — Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse.) — Gegen dieſe Argumentation trat Anſelms Zeitgenoſſe, der Mönch Gaunilo von Marmoutiers, mit dem ariſtoteliſchen Realismus dialectiſch auf: In der Idee Gottes iſt die wirkliche Exiſtenz noch nicht enthalten, ſonſt brauchte man ſein Daſein gegen Läugner deſſelben gar nicht zu beweiſen. Mit der Vorſtellung einer Sache iſt deren Exiſtenz noch nicht geſetzt, im Gegentheil, eine Vorſtellung, die nicht auf Exiſtenz beruht, iſt eine inhaltsleere. Die Vorſtellung hat allerdings ihre Realität, aber erſt in der Realität des Vorgeſtellten. Man kann auch von falſchen Dingen, z. B. von einer fabelhaften Inſel, klare Vorſtellungen haben, ohne daß ſie deshalb weiter, als im Verſtande, exiſtirten. Anſelm muß mithin, um Recht zu haben, beweiſen: die Idee Gottes ſei anders im Verſtande, als die anderer Dinge, nämlich ſo, daß der Begriff zugleich die Exiſtenz einſchließe. Man kann nicht einmal zugeben, daß das Höchſte in der Vorſtellung exiſtire, weil es in der Vorſtellung und für ſie viel Ungewißheiten giebt; das Abſolute aber iſt weder an ſich, noch durch Analogien erkennbar. Nur das Wort Gott hat man im Verſtande, das Verſtändniß dieſes Wortes iſt aber noch nicht Erkenntniß des Seins Gottes; richtiger würde Anſelm ſagen: das Nichtſein Gottes laſſe ſich zwar (z. B. von Atheiſten) denken (cogitari), aber nicht beweiſen und verſtehen (intelligi). Erſt muß es gewiß ſein, daß das Abſolute exiſtirt, dann kann man daraus, daß es das Höchſte und Größte ſein muß, ſchließen, daß es in ſich ſelbſt exiſtire (in se ipso subsistere), d. h. das Abſolute ſei. (Certissimo primitus probandum est argumento, aliquam superiorem, h. e. majorem ac meliorem omnium, quae sunt, esse naturam, ut ex hoc alia jam possimus probare, quibus necesse est illud, quod majus et melius est omnibus, non carere.)

*Anselmi* Proslogium — Monologium — apologeticus c. Gaunilonem, respondentem pro insipiente. — *Gaunilonis* liber pro insipiente (weil Anſelm behauptet hatte, nur ein insipiens könne Gottes Exiſtenz läugnen).

b) Auf die Lehre von der Dreieinigkeit. Trinitariſcher Streit zwiſchen Anſelm und Roscellin. — Roscellin wandte den Nominalismus auf die Lehre von der Trinität an: die drei Perſonen in der Trinität können nicht una res ſein, ſonſt wäre der Sohn nicht allein incarnirt, ſondern die ganze Dreieinigkeit; nur ſo kann der Sohn allein incarnirt ſein, wenn die drei Perſonen drei Individuen (res, *οὐσίαι*) ſind. De eadem re non est vera simul affirmatio et ejus negatio: wenn nach der kirchlichen Lehre Vater und Sohn nicht verſchieden (nicht Andere) ſind, ſo ſind ſie nicht Vater und Sohn; folglich ſind ſie Andere, d. h. Individuen, und zwar ohne etwas real Gemeinſames; denn die univerſale Gottheit iſt ein bloßes Gedankending, ein nomen. Verbunden können ſie blos ſein, und zwar nur moraliſch, dem Willen, der Macht nach; Einheit iſt nie real bei mehrern Individuen, ſondern nur bei einem; tres personae non sunt una tantum res, sed tres res per se, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem. — So gab Roscellin die Realität der Einheit der Gottheit auf, um die Realität der drei Perſonen zu retten. — Anſelm: Roscellin verwechſelt Natur und Perſon; Gott hat den Menſchen nicht ſo angenommen, daß darauf eine Natur, ſondern daß eine Perſon reſultirt. Nun können aber nicht mehre Perſonen mit einem Menſchen eine und dieſelbe Perſon ſein; es kann nur eine Perſon Menſch geworden ſein. Doch ſind deshalb die drei Perſonen

nicht drei Götter, man muß den menschlichen Begriff der Person nicht an die Gottheit legen; die drei Personen in der Gottheit sind nicht drei für sich bestehende Substanzen, wie drei Menschen, sondern sie haben mit drei isolirten Personen nur eine gewisse Aehnlichkeit. Die Gottheit, das reale Universale, ist das ihnen gemeinsame Wesen (κοινόν). Man kann die drei Personen allenfalls tres res nennen, aber nur tres res personales, d. h. drei durch ihre Relationen getrennte Dinge, una res essentialis. Wären die drei Personen tres res schlechthin, so wäre Gott naturâ compositus, folglich auch dissolubilis. Ihrer Natur nach sind die drei Personen wesentlich eins; eine hat die Wesenheit des andern; ihren Relationen nach sind sie verschieden, so daß der Eine nie das dem Andern Zukommende in sich aufnimmt. — Das Wort ist mit dem Vater völlig identisch. Nichts kann logischer Weise werden, ohne daß der Existenz desselben im Geiste des Schaffenden eine Idee, eine Form (exemplum, forma, similitudo, regula) vorangeht. Diese der Schöpfung vorangehende Conception kann man sich als ein Reden (locutio) denken, als ein Anschauen der werdenden Dinge. Wie das Wort der Sache, die es ausdrückt, adäquat ist, so auch die Idee der Sache, die gedacht wird. Die höchste Substanz hat Alles durch sich und ihre innere Anschauung, ihr inneres Wort geschaffen, daraus folgt, daß das Wort des höchsten Wesens dieses Wesen selbst ist, weil es zur Schöpfung, die durch dasselbe vermittelt wird, nicht selbst gehören kann. Es kann nur das Alles begreifende Denken des höchsten Wesens selbst sein, das in der einfachen, mit sich selbst identischen Natur desselben gleichwesentlich sein muß. (Necesse est, ut sic illa haec sua locutio sit consubstantialis, ut non sint duo, sed unus spiritus.) Das Wort ist das Vorbild alles Geschaffenen, und die erschaffenen Dinge stehen ihm in dem Grade näher, als sie auf einer höheren Stufe des Seins stehen. Das Wort drückt mithin die an sich seiende Form, das substanzielle Wesen der geschaffenen Dinge (veram simplicemque essentiam), nicht das Veränderliche an ihnen (eorum similitudinem) aus. — Ein Analogon bietet der menschliche Geist mit seiner Thätigkeit. Die mens rationalis muß auch (nach realistischem Principe) reale, substanzielle Wahrheit in Gott haben, folglich Gott die mens rationalis principaliter sein. Folglich muß die Thätigkeit der mens rationalis ein Abbild der göttlichen Thätigkeit sein. Der Geist, indem er sich selbst denkt, schafft sich ein Bild (similitudo) seiner selbst; Gedachtes und Bild sind gleich wesentlich: folglich muß auch die mens rationalis principaliter, Gott, sich in seinem Worte ein ihm selbst gleich wesentliches Bild schaffen. Sie sind wesentlich identisch, und doch ist auch das Wort ein Andres, weil es das Bild eines Andern ist. Das Eigenthümliche des Einen (des Bildes) ist, aus einem Anderen zu sein; das des Anderen (Gottes) ein Andres aus sich zu haben. Dem Einen ist das reale Erzeugtsein (verissimam esse prolem), dem Andern das reale Erzeugthaben (verissimum esse patrem) eigenthümlich. Doch ist das Wesen des Sohnes deshalb nicht minder vollkommen; und wäre Aseität eine Vollkommenheit, so wäre es auch kein Widerspruch, sie auch dem Sohne zuzuschreiben neben dem Erzeugtsein vom Vater. Nur passender ist es (magis congruit), dem Sohne das Wesen des Vaters, als umgekehrt dem Vater das Wesen des Sohnes beizulegen, weil der Vater seine essentia aus sich selbst hat. Die Substanz des Vaters ist Intelligenz, Wissenschaft, Weisheit, Wahrheit; der Sohn ist die Intelligenz der Intelligenz, die Wissenschaft der Wissenschaft u. s. w.; so ist er auch das Gedächtniß (memoria) des Vaters, d. h. das Gedächtniß des Gedächtnisses, eingedenk des Vaters, der selbst das Gedächtniß ist. — Der heilige Geist ist die Liebe des Vaters und des Sohnes,

er setzt den Sohn voraus, weil die Liebe des höchsten Geistes zu sich selbst Denken und Selbstbewußtsein voraussetzt. Der Geist ist, als die Liebe des Absoluten gegen sich selbst, oder des Vaters zum Sohne, weder gezeugt, noch ungezeugt, wol aber ungeschaffen und schöpferisch. Beide (Vater und Sohn) hauchen (spirant) im Geiste ihre Liebe gegen einander aus. Da die Gottheit des Vaters, der Urgrund des Ausgehens des heiligen Geistes, auch die Gottheit des Sohnes ist, so ist undenkbar, daß der Sohn nicht aus beiden ausgehen sollte. Aus seiner Gottheit kann aber der Geist nicht sein, weil keine Person aus sich selbst sein kann, wie auch der Sohn, obwol seine Gottheit die des Vaters ist, doch nicht aus sich selbst, sondern aus dem Vater ist. — Der Streit wurde entschieden auf der Synode von Soissons 1092, Roscellin wegen Tritheismus verdammt, Anselms Lehre sanktionirt.

Epistola *Johannis* monachi ad Anselmum. (Baluz. miscell. IV. p. 472.) — *Anselm.* epp. II, 35. 41 (noch als Abt von Bec verfaßt); de fide trinitatis et de incarnatione verbi contra blasphemias Rucelini*). —

### C) Streitpunkte zwischen den Thomisten und Scotisten. (cf. p. 239.)

1) Philosophisch unterschieden sie sich in der Lehre von den Universalien (cf. p. 251 sqq.). Die Thomisten (Dominicaner) waren mehr Aristoteliker: universale est in multis et unum praeter multa; das universale ist Eins und Vieles, Vieles, insofern es in Vielen ist und von Vielen prädicirt wird; Eins im Begriffe, denn in seiner Vertheilung in den Individuen ist es sich sehr ähnlich, und diese Aehnlichkeiten faßt der Verstand im Begriffe zusammen. Es existirt aber nicht blos im Verstande, sondern real auch in den Dingen, d. h. es existirt individuell in den Individuen, doch so, daß der Verstand das Allgemeine vom Individuellen trennen, und vom Letzteren abstrahirend, das Erstere festhalten kann. Die Seele nimmt den äußeren Gegenstand sinnlich auf, verklärt ihn aber zu geistiger Vorstellung, und streift ihm das Sinnliche und Materielle, d. h. das Individuelle, ab, indem sie von dem Besondern zum Allgemeinen aufsteigt. Der Verstand erfaßt das Universelle in re, nur noch nicht geläutert und abgesondert, weil aber dieser geistige Proceß, der das universale im Verstande schafft, von dem Individuum ausgeht (a re sumit principium), so kann man auch sagen, daß das universale das posterius, d. h. post rem, sei. — Duns Scotus und die Franziskaner näherten sich Plato: Ist das Object der Erkenntniß an sich etwas schlechthin Einzelnes (ein Individuum) und wird nur vom Verstande als Allgemeines gedacht, so widerspräche sich Existenz und Begriff. Aber es ist weder schlechthin das Allgemeine, noch

*) Nur unbedeutend war eine Streitigkeit zwischen Petrus Lombardus und seinem Schüler Johannes Cornubiensis und seinem Gegner Walther von St. Victor; Petrus hatte behauptet, Christus sei seiner menschlichen Natur nach nicht ein aliquid, d. h. ein Individuum, gewesen, weil die menschliche Natur unpersönlich gewesen sei; die beiden Genannten klagten ihn deshalb des Nihilianismus an; Papst Alexander III. verdammte 1179 auf dem dritten Lateranconcile diese Lehre, und setzte fest: Christum, secundum quod est homo, esse aliquid, quia, sicut verus Deus, ita verus est homo, ex anima rationali et humana carne subsistens. (Joh. Cornub. Eulogium ad Alex. Pap. III: quod Christus sit aliquid, secundum quod est homo. Mart. et Dur. thes. anecd. tom. II.)

schlechthin das numerisch oder quantitativ Einzelne, sondern es ist das qualitativ Einzelne, d. h. das mit andern Individuen im Verhältniß steht, mit ihnen etwas Gemeinsames hat. Der Verstand, indem er von den Einzeldingen dieses Gemeinsame abstrahirt, schafft so das Allgemeine, das aber nicht bloße Verstandesabstraction ist, sondern objective Realität hat. Das Einzelne ist nicht an sich zur Einzelnheit bestimmt, sondern durch ein zusammenziehendes Princip (ein contrahens, eine causa contrahens) zur singularitas geworden, und insofern es früher als jenes contrahens ist, so kann es auch ohne dasselbe, nämlich als Allgemeines, gedacht werden. (Thom. Aqu. opusco. 55. 56. de universalibus, opp. ed. Rom. 1570. tom. XVII, p. 38. — Scotus Sent. I, 8, 4. II, 3, 1.) — 2) Theologisch geriethen die beiden Partheien in Streit über die anthropologischen Fragen. Die Thomisten schlossen sich mehr an die Kirchenlehre und an Augustin an, namentlich in der Lehre von der Sünde und Gnade, jedoch mit semipelagianischen Modificationen. Nach ihnen hat das Verdienst Christi des Gottmenschen einen unendlichen Werth (infinitas meriti Christi), wodurch es die Erlösung der Menschheit mit Nothwendigkeit wirkt (satisfactio superabundans). Im strengen Sinne kann der Mensch die Seligkeit nicht verdienen, so daß er ihrer völlig würdig wäre (er hat kein meritum ex condigno, wenn man nämlich sein Werk seiner Substanz nach, so weit es aus dem freien Willen hervorgeht, betrachtet), nichts desto weniger kann und muß man vom menschlichen Verdienste reden, er hat nämlich ein meritum ex congruo, d. h. je nach dem Maße der menschlichen Anstrengungen ist es billig (congruum), daß Gott den Menschen belohnt. (Non est *condignitas* propter maximam inaequalitatem, sed est ibi *congruitas*, propter quandam aequalitatem proportionis — homo non potest mereri primam gratiam, sed augmentum tamen gratiae. In dieser letzten Beziehung kann von einem meritum ex condigno die Rede sein, so wie überhaupt, wenn man das menschliche Werk betrachtet, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti.) — Nach den Scotisten gilt Christi Verdienst nur so viel, als es Gott gelten lassen will (acceptatio gratuita); es ist selbst möglich, daß Christus nur für Recht und Wahrheit gestorben wäre; der Hauptzweck seines Opfers ist ein declarativer. In der Lehre von der Gnade sind sie entschiedene Pelagianer: das peccatum originale ist nur carentia justitiae debitae, und sein materiale ist die concupiscentia; der Mensch kann durch sein liberum arbitrium alle Todsünden auch sine gratia vermeiden (Rom. 2, 4.), und ex puris naturalibus (mit seinen rein natürlichen Kräften) Gott über Alles lieben. Allerdings hat Gott den freien Willen geschaffen; aber zugleich mit ihm die guten Handlungen, die in seine Macht gelegt sind. In Vollziehung dieser besitzt nun der freie Wille die primam rationem motivi, d. h. er ist selbst die unmittelbare Ursache seiner volitio, so daß Gott darauf weder einen mittelbaren noch einen unmittelbaren Einfluß ausübt; sonst wäre der Wille nicht frei und könnte nicht sündigen, ja überhaupt nicht handeln. Nichtsdestoweniger verwirft Scotus den Pelagianismus, als dessen charakteristischen Irrthum er bezeichnet: quod liberum arbitrium *sufficiat* sine gratia, während Thomas als Grundirrthum desselben den Satz angiebt: quod *initium* benefaciendi sit ex nobis, *consummatio* autem a Deo. (Thom. Summa theol. Prim. Sec. qu. 109. 111, 8. 114. 3. 5. 8. — Comment. in ep. ad Rom. c. 6. ad Eph. c. 2. ad Tit. c. 3. — Duns Scotus Sent. lib. III, dist. 19. 20. II, 28—32, 7. III, 27—37. 2. I, 17, 3. 28.) — Endlich stritten die beiden Partheien noch über die immaculata conceptio Mariae, die Thomisten leugneten, die Scotisten vertheidigten sie. (Thom. Summa theol. III, 27. 1. sqq. Duns Scot. Sent. III, 3, 1, 9.)

## §. 120.

### Die Dialectik im Streite mit der Mystik.

#### 1) Trinitarischer Streit zwischen Bernhard von Clairvaux und Abälard.

Abälard geht von denselben Prämissen aus, wie Roscellin (cf. p. 254.), kommt aber auf die entgegengesetzte Lösung; wenn Roscellin die Einheit fallen läßt, und an den Tritheismus streift, läßt Abälard die Verschiedenheit fallen, und streift an den Sabellianismus, indem er an die Stelle realer Personen logische Distinctionen setzt (sicut eadem oratio est propositio, assumtio et conclusio, ita eadem essentia est Pater, Filius et Spir. S.). Gott, der absolut Vollkommene, ist der absolut Mächtige, Weise und Gütige, d. h. Vater, Sohn und Geist, doch nicht so, als ob er als Vater nur die Macht, ꝛc. wäre, sondern durch diese drei Begriffe werden nur die charakteristischen unterscheidenden Merkmale der drei Personen angegeben; der Vater ist vorzugsweise (specialiter) die Macht, insofern er ungezeugt und absolut ist, der Sohn und Geist sind auch Macht, aber nur im relativen Sinne. Der Sohn ist das intelligible Wort, der gedachte und ausgesprochene Begriff, sein Attribut die Weisheit (Weisheit ist auch Macht, nämlich die potentia discernendi); was der Vater absolut ist, ist der Sohn relativ, d. h. er ist eine Modification des Wesens des Vaters. Der Geist ist die Liebe, folglich das segnende Princip, das Lebensprincip der Welt (insofern der platonischen Weltseele vergleichbar). — Der Vater ist absolut die Macht, der Sohn die Macht in einer bestimmten Relation, nämlich in Bezug auf das Erkennen, folglich das Verhältniß des Accidens zur Substanz, Sohn und Geist bloße Bestimmungen des göttlichen Wesens (una et individua penitus substantia, itaque omnino simplex essentia, cui tres illae insunt *proprietates*, secundum quas personarum consistit diversitas). Doch wiederum sind es nicht bloße Accidenzien, denn in Gott kann Nichts bloßes Accidenz sein, sondern so, daß Macht, Weisheit und Güte (Liebe) die Substanz Gottes selbst sind, so wie ein und derselbe Mensch in der Grammatik erste, zweite und dritte Person ist, je nach dem redenden Subjecte. — Die eine reale Substanz Gottes ist von Ewigkeit drei Personen, aber nicht secundum numerum, sondern secundum diffinitiones aut proprietates; weil die Trinität von Ewigkeit ist, ist in der Zeit ein Unterschied der Namen gemacht worden, um das, was auf ewige Weise ist für uns, die wir in der Zeit sind, zu bezeichnen; doch entspricht den Namen ein reales Verhältniß; nicht wegen des Unterschieds der Namen ist die Trinität, sondern auch ohne Namen würde sie real existiren. Und doch ist die Dreiheit der Personen keine wirkliche Vielheit, weil in der Einheit und Einfachheit der göttlichen Substanz ein Unterschied nicht sein kann. — Gott zeugt Gott; wenn nun Gott nur die eine, mit sich selbst identische Substanz ist, so fragt es sich, kann man sagen: die Substanz zeugt die Substanz, oder die Substanz zeugt sich selbst, d. h. Gott ist sein eigner Vater? Man kann sich das Verhältniß nur als das der Materie zur Form denken. Die Materie und das aus ihr Gewordene (materia et materiatum) sind eine und dieselbe Substanz; doch der Form oder Proprietät nach verschieden, wie z. B. Wachs und das daraus geformte Bild oder Siegel. Man muß sagen, das Wachs ist die Materie des Bildes, aber nicht umgekehrt, obgleich beide substantiell identisch sind, eben

so wenig kann man sagen: die Materie materiire sich selbst. Der Sohn ist aus dem Vater, wie das Bild aus dem Wachse, d. h. wie die Art aus der Gattung; man kann wol sagen: der Sohn ist aus dem Vater, aber nicht umgekehrt; es ist ein Verhältniß der Identität und doch der Verschiedenheit. Doch ist auch dieses Beispiel nur ein hinkendes Bild, denn in Gott kann man von einer Form nicht reden; ebenso fällt auch aller Unterschied der Zeit und Würde hinweg, den das Verhältniß zwischen materia und materiatum setzt. — Der heilige Geist ist nicht gezeugt, d. h. nicht, wie der Sohn, aus der Substanz des Vaters, er geht nur von ihm aus; und zwar ist er nicht (wie seit Augustin allgemein angenommen ward) die Liebe Gottes gegen sich selbst, denn Gott, der Absolute und Selbstständige, kann keinen Affect gegen sich selbst haben, sondern nur gegen die Creatur*). — Bernhard von Clairvaux zeigt, daß Abälards Lehre auf einem Subordinatianismus beruhe. Er argumentirt aus der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und will festgehalten wissen, daß in jeder Person der Trinität die gleiche, absolute Totalität des göttlichen Wesens sich finde, wie in allen Dreien, und daß auf dieses Verhältniß alle Kategorien des Denkens (wie Art und Gattung) nicht passen. Bei aller Einheit aber findet nichtsdestoweniger ein realer Unterschied statt. — Der Streit ward 1140 auf der Synode von Sens entschieden; Abälard, verurtheilt, appellirte an Innocenz II., der aber ebenfalls gegen ihn entschied, und in Folge des Urtheils ward er als Gefangener an das Kloster Clugny abgeliefert.

Anm. Noch kamen einige andere Streitpunkte zur Sprache; Bernhard zählt in seinem tractatus de erroribus P. Ab. ad Innoc. II. besonders 7 Häresien Abälards auf: 1) quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Sp. S. nulla potentia, 2) quod Sp. St. non sit de substantia Patris et Filii, 3) quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquid bonum, 4) quod non peccaverunt, qui Christum ignorantes crucifixerunt, et quod non culpae sit adscribendum, quidquid fit per ignorantiam, 5) quod potestas ligandi et solvendi apostolis tantum data sit, non eorum successoribus, 6) quod propter opera nec melior, nec pejor efficiatur homo (manichäisirend), 7) quod nec opus nec voluntas, neque concupiscentia, neque delectatio, cum movet eam, peccatum sit, nec debemus velle eam extinguere (gegen Asceſe). Gegen diese Anschuldigungen schrieb Abälard seine confessio s. apologia oder ep. XX.

*Bern. Clar.* epp. 188. 189. 192. 259. 391. — tract. de err. P. Ab. ad Inn. II. (opp. IV.) — XIX. capit. err. Ab. (du Plessis d'Argentré coll. judic. de nov. err. I, 21.) — *Abaelardi* apologia s. confessio, ep. XX. — Ep. episcc. Galliae ad Innoc. II. (Bern. epp. 370.) — *Berengarii Scholastici* apologeticus pro magistro c. Bern. Clar. (Ab. opp. p. 302.) — Ep. Innoc. II. ad archiepp. et epp. (Bern. ep. 194. Ab. opp. p. 299. 301. Mansi XXI, 564.) — *Petri* Vener. ep. ad Innoc. II. (epp. IV, 4. bibl. PP. Max. XXII, Ab. opp. 335.)

2) Trinitarischer Streit zwischen Bernhard von Clairvaux und Gilbert de la Porret. Gilbert, strenger Realist, argumentirte folgendermaßen: das, was Gott zu dem bestimmten Wesen Gott macht, ist

*) Man hat Abälards ganzes System nicht übel Conceptualismus genannt, weil er alles von der verschiedenen Anschauungsweise abhängig macht.

das universale Gottheit; das Allgemeine ist die wesentliche Form als Princip, folglich ist Gott durch eine wesentlich von ihm verschiedene Gottheit Gott, durch eine wesentlich von ihm verschiedene Gerechtigkeit gerecht u. s. w. (Deus sapientia sapiens, unitate unus, divinitate Deus etc.) Der Begriff der Gottheit (divinitas) ist aber nicht Gott selbst, sondern die Form, nach welcher und durch welche Gott ist; wie Menschheit die Form, nach welcher und durch welche der Mensch ist. Die Gottheit ist also die eine substantielle Form, was durch diese Form existirt, die drei Personen, sind nicht selbst die eine Substanz, sondern drei numerisch verschiedene Wesen, drei individua; sie sind eins, weil sie in einer Gottheit gedacht werden, nur in Beziehung auf das quo, nicht quod sunt (Geschlechtseinheit), aber nicht ein Gott, eine Substanz oder überhaupt eins (numerische Einheit). — Was diese drei Individuen zu Dreien macht, sind drei Proprietäten, die aber nicht die Personen selbst sind, sondern von diesen, wie von der einen Substanz numerisch verschieden (also jedenfalls drei Accidenzien oder Modificationen der einen Substanz). Vater, Sohn und Geist ist Gott durch die ewigen Proprietäten der Vaterschaft, Sohnschaft und Geistschaft (so daß man nicht ohne Grund Gilbert beschuldigte, er lehre statt der Trinität eine Quaternität). Gott ist gleich: göttlicher Natur, insofern kann man das Wort: Gott auf alle drei Personen beziehen, d. h. alle drei Personen sind göttlichen Wesens, aber nicht alle drei sind persönlich die Gottheit, sonst müßte man sagen: die Gottheit sei incarnirt. (Quod divina natura, quae *divinitas* dicitur, Deus non sit, sed forma, qua Deus est, quemadmodum humanitas homo non est, sed forma, qua est homo, — quod cum P. F. et Sp. St. unus esse dicuntur, nonnisi una divinitate esse dicantur, nec converti possit, ut unus Deus, vel una substantia, vel unum aliquid P. F. et Sp. St. esse dicantur — quod tres personae tribus unitatibus sint tres et diffinitae proprietates tribus, quae non sunt ipsae personae, sed sunt tres aeternae et ab invicem a divina substantia in numero differentes; — quod natura divina non sit incarnata. So bei Vasquez Comm. in Thom. 1, 120, 2. aus einem alten Codex, etwas anders noch Math. Par. ad ann. 1119, Gaufredus und Otto Frising.) — Bernhard. Natura divinitatis est Deus; — sapiens est ea sapientia (etc.), quae est ipse Deus, i. e. se ipso sapiens, magnus etc. est.; — tres personae unus Deus, una divina substantia sunt, et una divina substantia tres personae; — solus Deus (P. F. et Sp. St.) aeternus est, nec aliquae res (relationes, proprietates, singularitates, unitates) Deo adsunt, quae sint ab aeterno et non sint Deus; — ipsa divinitas et substantia vel natura divina incarnata est, sed in Filio. (Otto Fris. 1, 50.)

Gilbert wurde verklagt und auf einer Synode zu Paris 1147 ward die Sache untersucht, aber nicht erledigt; Eugen III. übertrug die Verhandlung dem Concil zu Rheims 1148; hier trat Bernhard als sein Gegner auf. Die Cardinäle Eugens III. waren zu Gilberts Glücke auf Bernhards steigendes Ansehen, namentlich seinen Einfluß bei dem Papste, eifersüchtig; sie bewirkten es, daß die Synode sich zwar gegen Gilberts Lehre erklärte, aber nichts gegen seine Person unternahm, und ebensowenig Bernhards Auseinandersetzung billigte. Gilbert kehrte unangefochten in seine Diöcese Poitiers zurück. Eugen III. setzte nur fest, in der Theologie solle man Natur und Person, Gott und Gottheit nicht trennen.

*Otto Frising.* de gestis Frid. I, c. 46. 50 sqq. *Gaufredi* (Abb. Clairav.) ep. ad Albinum, Laudun. — lib. c. capitula Gilberti Pictav. ep. in Bernardi opp. ed. Mabillon. II. Mansi XXI.

3) Trinitarischer Streit zwischen Petrus Lombardus und Abt Joachim von Floris (cf. p. 125.). Der Lombarde hatte in seiner Abhandlung über die Dreieinigkeit (sent. 1, 5.) die Frage aufgeworfen, ob man sagen könne: der Vater habe die göttliche Wesenheit gezeugt, oder die göttliche Wesenheit habe den Sohn gezeugt, oder die göttliche Wesenheit habe weder gezeugt, noch sei sie gezeugt? Er antwortete: keins von diesen, auch nicht: die göttliche Wesenheit habe sich selbst gezeugt, sondern diese ist die essentia oder die göttliche Natur, welche den drei Personen gemeinsam, und in jeder derselben ganz ist (realistisch). Daraus folgerte Abt Joachim, der Lombarde habe gesagt: Vater, Sohn und Geist seien ein Höchstes, das weder zeuge noch gezeugt sei, noch ausgehe, und daß er eine Vierheit annehme, die drei Personen und die ihnen gemeinsame Wesenheit. Er stellte ihm entgegen: es sei nulla res, die Vater, Sohn und Geist zugleich sei, und in dieser Beziehung sei eine göttliche Wesenheit nicht vorhanden, obgleich zuzugeben sei, daß Vater, Sohn und Geist eine Substanz seien. Diese Einheit ist aber keine wahre, wesentliche, sondern eine collective der Aehnlichkeit, wie viele Menschen ein Volk, viele Gläubige eine Kirche. Er faßt also, dem Nominalismus sich nähernd, die Einheit als ein Accidenz der Dreiheit der Personen. — Der Streit kam vor die vierte Lateransynode unter Innocenz III. 1215, an die sich Joachim anklagend gewendet hatte. Sie entschied für den Lombarden: es gebe ein Höchstes, das weder gezeugt sei, noch zeugend, noch ausgehend, sondern der Vater zeugt, der Sohn wird gezeugt, der heilige Geist geht aus, dies bilde den Personalunterschied; aber dieses Höchste sei nicht außer den Personen ein Viertes, sondern in diesen drei Personen, so daß jede dieser die Substanz sei, die das Princip von allen sei.

Abt Joachim in seinem Psalterium l. I. (cf. Engelhardt, kirchengeschichtl. Abhandll. Erl. 1832. p. 263 sqq.)

## Cap. III.

### Sectirerische Opposition.

### §. 121.

### Einleitendes.

Die Kirche versinkt praktisch immer tiefer in eiteln Cärimoniendienst und politisch-hierarchische Bestrebungen, wissenschaftlich in Scholastik und äußeres Spiel mit Worten; neben ihr her aber geht immer eine protestantische Opposition, zum Zeugniß, daß evangelisches Bedürfniß und Gefühl nie ganz in derselben erlosch. Allerdings hatte diese Opposition viel Unreines an sich; mit wahrhaft Evangelischem vermischen sich häretische Grundsätze, meist aber liegt ihr doch ein wahres, warmes, wenn auch oft irregeleitetes und fehlendes Streben nach Innerlichkeit der Veräußerlichung der Kirche gegenüber zu Grunde. Je mehr die Kirche sich von der evangelischen Reinheit entfernt, desto mehr streifen die Gegner derselben das Falsche ab, immer reiner und keuscher wird die Opposition und schließt sich immer treuer an das Urchristenthum an, bis die reine Lehre im 16. Jahrhunderte siegreich nach langen Wehen hervortritt. Zunächst regte der Verfassungsstreit eine Masse Gegner an, welche es mit dem

Kaiser gegen den Papst hielten, oft antikirchlich wurden, und auch politische Mittel nicht verschmähten. Ihre Opposition richtet sich gegen Clerus und Hierarchie, und bezieht sich zum großen Theile aufs Kirchenrecht. Sodann traten Schulgelehrte, angeregt durch die mystische und dialectische Philosophie, dogmatisch gegen die Kirche in die Schranken, meist in Pantheismus oder Rationalismus ausartend. Die Schulgelehrsamkeit an und für sich hatte ein oppositionelles Element in sich, insofern sie gegen das kirchliche Princip der dogmatischen Fixirung und Begrenzung des Lehrgebiets in Wort und That sich stemmte. Die wirksamste Opposition jedoch (in einzelnen Fällen mit prophetischer Färbung) trat von Seiten der Mönche, des niedern Clerus und des Volks ein, ein Gegensatz der Innerlichkeit gegen die Aeußerlichkeit, meist auf spiritualistische Extreme gerathend, indem er seine dogmatischen Elemente leider selten aus dem Urchristenthume, sondern meist, in Ermangelung eigner Productivität, aus den alten manichäisch-gnostischen und novatianisch-montanistischen Secten schöpfte und selbst zur Secte ward. Man kann daher diese Secten wol Vorläufer der Reformatoren, aber nicht im vollen und strengen Sinne Zeugen der Wahrheit nennen. Die Form, in welcher sie sich aufstellen, steigt von Gleichgültigkeit gegen die äußere Gemeinschaft mit der katholischen Kirche bis zur Aufhebung des Begriffs derselben, von bloßer Entfremdung bis zu glühendem Hasse und offener Feindseligkeit, so daß sie in ihr den Antichrist erblickten. Meist traten sie, von der Kirche selbst genöthigt, in Vereine zusammen. Bedeutung erlangte diese Opposition durch das ascetische Leben ihrer Glieder, den Eifer derselben und zum Theil auch die große Zahl. Ihr unbestreitbares Verdienst ist es, daß sie im dritten Stande, der seit dem 12. Jahrhunderte zuerst in Italien, dann in Deutschland, später auch in Frankreich und England sich politisch zu heben begann, eine gewisse Cultur verbreiteten und eine geistige Selbstständigkeit weckten, namentlich dadurch, daß sie, indem sie die Landessprache zur Schriftsprache ausbildeten, vom 13. Jahrhunderte an den Grund zu einer christlichen Nationalliteratur legten; denn in Gedichten, Predigten und Bibelübersetzungen suchten sie zuerst in der Muttersprache aufs Volk zu wirken. — Aeußerlich wurden jene Verbindungen meist unterdrückt; allein ihr Untergang war eines Theils unschädlich, weil der einmal angeregte Geist nicht wieder unterdrückt werden konnte, andern Theils sogar nützlich, insofern damit eine Masse kirchenstürzender Irrthümer wirksam ausgerottet wurden und der Glaube Zeit gewann und genöthigt war, sich zu läutern. Was im Volke angeregt war, nahm dann im 14. und 15. Jahrhunderte der gelehrte und bürgerliche hochgestellte Stand wieder auf, läuternd und begründend, entwickelnd und erweiternd. Es stellen diese verschiedenen Partheien gleichsam eine protestantische Kirche in der Diaspora vor, ohne das Princip einer Kirche, aber mit den dazu gehörigen Anlagen. Sie sind jedenfalls ein Zeugniß von der immer weiter um sich greifenden Zerfallenheit der modernden Kirche. Ihre mangelhafte äußere Verbindung bei so großer Zahl, so wie ihre innere dogmatische Verschiedenheit machten es der Kirche möglich, trotz der gewaltigen Erschütterung doch bis ins 16. Jahrhundert ungeschwächt fortzubestehen.

In ihrem Streben nach Unterwerfung der weltlichen Macht und nach dialectischer Durchbildung und Fixirung des Lehrbegriffs (hierarchische und scholastische Streitigkeiten) übersahen die Geistlichen das Bedürfniß des Volkes fast gänzlich, oder genügten ihm wenigstens nur selten und unzulänglich. Dieses war mit seinem lebhaften religiösen Interesse auf sich selbst gewiesen, da auch der Eifer der Mönche anfing zu erkalten, namentlich seitdem die Bettelmönche zu hohen Ehren und Würden gelangten. Das unbefriedigte Bedürfniß führte

die Menge zu Secten zusammen, die sich von der Kirche trennten, und weder durch Klugheit noch Gewalt auf die Dauer unterdrückt werden konnten. Denn die älteren Streitigkeiten in der Kirche bildeten deshalb eine weniger gefährliche sectirerische Opposition, weil sie sich meist nur auf Speculationen des Verstandes bezogen; das Interesse für einen sittlich gleichgültigen Begriff aber begeistert nicht leicht Massen zum Märtyrerthume, und die Widerstrebenden waren durch energische Maßregeln leicht zum Gehorsam zurückzuführen, oder versanken nach ihrer Trennung, weil ihnen ein wahrhaft belebendes Princip fehlte, so bald in Stagnation, daß sie der Kirche weiter nicht gefährlich wurden. Diese Opposition aber hatte ein lebendiges, sittlich religiöses Interesse, das sich bitter durch den Zustand der Kirche verletzt fühlte, und in sich Kraft hatte, Muth und Eifer immer aufs Neue, und je mehr die Verfolgung wüthete, nur desto stärker anzufachen, und so im Ganzen unüberwunden, wenn auch im Einzelnen scheinbar unterdrückt, heimlich doch ungeschwächt fortzudauern.

Die kirchlichen Maßregeln gegen die Ketzer bestanden in päpstlichen Schreiben, Legaten, Synoden, eignen Bekehrungsexpeditionen, namentlich von Aebten und Mönchen, weil diese von den einfachen Volkspredigern der Ketzer nicht so schroff abstachen, als Cleriker, meist auch mit gewaffnetem Gefolge (Innoc. III, epp. VI, 243. VII, 76. IX, 185.), Excommunication, Interdicte über ganze Gegenden, wo Ketzer wohnten, Inquisition, d. h. Aufstellung eigner Gerichte über die Ketzer, mit Beseitigung der gewöhnlichen bischöflichen Jurisdiction, weil viele Bischöfe aus Gründen der Milde und der Politik oder der Ueberzeugung die Ketzer schonten*). Die Güter der Ketzer wurden confiscirt, ihre Häuser niedergerissen (ib. X, 130.); der Erlös fiel an die fürstlichen Cassen (ib. I, 94.); ferner verloren sie die bürgerliche Ehre, ihre Aemter, ihr Wahl-, Erb-, Testament-, Zeugen- und Klagerecht. Die Geistlichen wurden entsetzt und eingesperrt (ib. X, 130. II, 99.); das Begräbniß wurde den Ketzern versagt, und Begrabene sogar wieder ausgescharrt (ib. X, 129.).

## §. 122.

## Separatistische Bewegungen mit politischer Färbung.

1) Sectirerische Bewegungen wegen des Cölibats. Unter den Päpsten der Hildebrandinischen Richtung, welche mit Strenge auf den Cölibat der Geistlichen drangen, entstanden vielfache Volksbewegungen, welche, indem sie sich Anfangs, von den Päpsten selbst zu Gunsten ihrer Maßregel hervorgerufen, gegen die verehelichten Priester richteten, zuweilen ein sectirerisches Gepräge annahmen, und das Priesterthum überhaupt, weil es nicht sündenrein sei, zu verwerfen begannen. Desgleichen wollten, auf Betrieb der Päpste,

*) Die Inquisition wurde oft einzelnen Personen übertragen; die Zeit ihrer Einführung ist unbestimmt; die Schriftsteller schwanken zwischen 1184 (Concil von Verona und Edict Papsts Lucius III.) und 1234. Das Meiste haben für sich die Jahre 1212 (Parlament von Pamiers), 1215 (viertes ökumenisches Lateranconcil) und 1229 (Concil von Toulouse). Jedenfalls ist die Sachlage die: die bereits früher angebahnte und in einzelnen Fällen angewandte Inquisition ward auf diesen ausgebildet, und trat 1229 als vollendetes kirchliches Institut ins Leben. (Innoc. III. epp. I, 27. 345. 356. 412. 413. 525—528. II. 122. 123. 202. 203. 213. 266. XVI. 32. 33. 104—106. 167. al.)

Viele die Bischöfe, welche durch Simonie zu ihren Aemtern gelangt waren, nicht als rechte Geistliche anerkennen. Eine solche Bewegung fand z. B. 1050 statt, als auf dem Concil von Vicenza unter Leo IX. solche aufstanden, welche simonistische Bischöfe verwarfen; Viele wollten aus der Hand solcher das Abendmahl nicht empfangen und erklärten alle von ihnen vollzogene kirchliche Handlungen für ungültig, nach dem donatistischen Grundsatze, daß nur ein reiner Priester dergleichen gültig vollziehen könne. Papst Leo IX. neigte sich Anfangs auf ihre Seite, wurde jedoch vom staatsklugen Cardinal Humbert bald eines Bessern belehrt. In Vercelli ließ er sich aufs Neue von den Eiferern gewinnen, nahm aber seine Entscheidung noch vor dem Concile wieder zurück. In Florenz entstanden bald unter dem Volke ähnliche Bedenken; die Mönche namentlich, an ihrer Spitze der verehrte Abt Joh. Gualbert von Vallombrosa (cf. p. 166.), gingen so weit, daß sie behaupteten: weil alle Priester sich dieser Vergehungen schuldig gemacht, werde in der ganzen Kirche kein reines Sacrament gespendet. Tausende von Menschen starben ohne Communion; das Volk warf auf alle Geistliche und selbst die Mönche einen Haß, selbst den Papst verschonten sie nicht: non est, inquiunt, papa, non rex, non archiepiscopus neque sacerdos (nach Damiani). Nur mit Mühe gelang es Peter Damiani, als päpstlichem Legaten, die Spaltung zu unterdrücken; doch mußte der Erzbischof, als ihn ein Mönch der Simonie beschuldigte, und die Anklage durch ein Gottesurtheil erhärtete, sein Amt niederlegen.

*Damiani* opuscc. 30, 3. — V. Joh. Gualb. Mabill. A. O. S. B. VI, 2. p. 283. — Victoris P. III. dial. III, bibl. PP. Max. tom. XVIII. p. 856.

Bedeutender und dauernder war eine ähnliche Spaltung in Mailand, dessen Kirche sich von Rom beinahe unabhängig erhalten hatte. Hier fügte man sich daher den päpstlichen Geboten nicht, Priesterehe und Simonie war dort so zu Hause, daß erstere öffentlich gefeiert ward, letztere für jede geistliche Stelle eine bestimmte Summe als Preis festsetzte; selbst der Erzbischof Guido war Simonist. Die Aufregung des Volks über die Masse unwürdiger Geistlicher benutzte ein junger Geistlicher, Arialb aus Cuzago, einem Dorfe zwischen Como und Mailand, sich an dessen Spitze zu schwingen, 1056. Er war ein frommer Eiferer, und griff die unsittliche Geistlichkeit heftig an, zunächst in seiner Heimath, dann in Mailand selbst: der Teufel habe dem Clerus die Heiligkeit genommen, ihm aber, um die Menschheit zu täuschen, den Heiligenschein gelassen. Der Geistliche soll Christi Demuth, Armuth und Keuschheit nachahmen, statt dessen thun sie gerade das Gegentheil. Dies predigte er dem Volke, nachdem ihn der Clerus, an den er sich zuerst wandte, spöttelnd abgewiesen, mit hinreißender Beredsamkeit; an ihn schloß sich ein vornehmer Jüngling, der Diaconus Landulph, an, der zum Demagogen noch größere Gaben hatte. Sie reizten das Volk, alle Gemeinschaft mit verehelichten und simonistischen Geistlichen zu fliehen; Arialb gründete einen Verein von Laien und Mönchen zu einem streng canonischen Leben. Wer von solchen Geistlichen die Sacramente nehme, habe Theil an ihrer Verdammniß, und empfange das Sacrament ohne Nutzen. Dabei bediente er sich solcher Ausdrücke, welche die objective Wirksamkeit der Sacramente läugneten, z. B.: solche von unwürdigen Geistlichen gespendete Sacramente seien „Hundsdreck (stercora canina)," die Kirchen solcher Geistlichen „Viehställe (jumentorum praesepia)." Ja auch zur Gewalt forderten sie das Volk auf. Die Parthei der Beiden wurde Pataria (Volksrotte) genannt, und es kam zu blutigen Kämpfen zwischen ihr und den

Anhängern der Geistlichkeit, die meist den höchsten Ständen angehörten. Beide Theile verklagten sich gegenseitig bei Papst Nicolaus II., der, um diesen Anlaß zur Demüthigung des unabhängigkeitssüchtigen mailänder Clerus nicht vorübergehen zu lassen, 1059 den Bischof Anselm von Lucca und den Cardinal Peter Damiani als Commissäre zur Beilegung des Streits schickte. Diese aber beleidigten den Stolz der Mailänder, die auf das Alter ihres ambrosianischen Stuhls eifersüchtig waren, und einen heftigen Aufstand erregten; nur, weil sich der Erzbischof freiwillig fügte, und sich sammt der Geistlichkeit eine Buße auferlegen ließ („weil die große Verbreitung der Simonie eine Milderung erheische," behielten sie kraft römischer Machtvollkommenheit sämmtlich ihre Aemter!), kam mit Mühe ein Vergleich zu Stande. Allein bald trat der Clerus wieder, theils in Schriften, theils factisch, zur Vertheidigung der Priesterehe auf. An Landulphs Stelle trat nach dessen Tode sein Bruder, Ritter Erlembald, den Arialb abgehalten hatte in ein Kloster zu gehen, um sich seiner zu bedienen. Er verklagte die Geistlichkeit bei Papst Alexander II., der ihn zur Vertheidigung der hildebrandinischen Ideen aufforderte und zum vexillifer Romanae et universalis ecclesiae ernannte, ihm eine geweihte Fahne sandte, und über den Erzbischof den Bann aussprach. Nun brachen wieder blutige Kämpfe aus, Arialb ward 1067 von der aristokratischen Parthei erschlagen. Eine römische Commission erschien und legte den Streit bei, verbot aber zu gleicher Zeit den Laien, sich unter dem Vorwande des Eifers für kirchliche Gesetze zu Richtern über den Clerus aufzuwerfen und Gewalt gegen ihn zu brauchen.

*Arnulphi* Mediol. rerum sui temp. libr. V. (Murat. IV, p. 11.) — *Landulphi* sen. Mediol. hist. libr. IV. (ib. p. 47 sqq.) — *Peter Damiani* ep. ad Hildebr. (ib. p. 25. Mansi XIX, p. 887. — V. *Arialdi* auct. Landulpho de Sto. Paulo. (ed. Puricelli Mail. 1657.) auct. Andrea (Bolland. ad 27. Juni.) — *Güntheri* Ligurinus, seu de gest. Frid. I. I, 3, 262 sqq. —

Ende des 11. Jahrhunderts trug ein gewisser Ramihrd bei Cambray ähnliche Lehren vor, ward für einen Ketzer erklärt und in einer Hütte lebend verbrannt. Nach seinem Tode wurde er vom Volke als Heiliger verehrt, und seine Gebeine gesammelt. —

2) Arnold von Brescia (Brixiensis), ein Schüler Abälards, ein Jüngling von ernstem und feurigem Gemüthe und scharfem, praktischem Verstande, daher er weniger von der Speculation seines Lehrers gefesselt ward, als von dessen freisinniger Richtung überhaupt, und sie aufs Leben übertrug. Er kehrte in seine Vaterstadt Brescia zurück, und trat als Reformator der Geistlichkeit auf, mit der Idee einer reinen, heiligen Kirche, nach dem Muster der apostolischen. Durch eignes Beispiel suchte er die Cleriker zum canonischen Leben zu begeistern; sie sollten, Mönche wie Geistliche, in apostolischer Armuth und Keuschheit leben; keiner solle weltliche Lehre und Eigenthum besitzen, alles irdische Gut gehöre nach Gottes Ordnung den weltlichen Fürsten und Obrigkeiten, und könne von diesen nur an Laien verliehen werden; keiner sollte weltliche Geschäfte treiben; Jeder nur das nehmen, was ihm die freie Liebe der Gemeine als Lebensunterhalt weihe, ohne Sporteln, Oblationen, Zehnten und Erstlinge zu fordern; andere Geistliche erklärte er für unfähig, priesterliche Handlungen zu verrichten. In der Lehre scheint er nicht weiter häretisch gewesen zu sein, nur an die Mystiker schloß er sich meist an. Höchstens stellte er das Objective in der Stiftung und Verwaltung der Kirche etwas zu sehr

in den Hintergrund, in einzelnen Punkten streift er an den Novatianismus und Donatismus an. — Das Volk wurde durch seine Predigten aufgeregt, und der Bischof verklagte ihn auf der Lateransynode 1139; Innocenz II. legte ihm ewiges Schweigen auf. Arnold begab sich nun in die Schweiz, und trug seine Lehren mit Beifall in Zürich und Constanz vor. Bernhard von Clairvaux erließ einen Warnungsbrief gegen ihn an den Bischof von Constanz, der alsbald gegen ihn einschritt; allein der päpstliche Legat, Cardinal Guido, ein Mann von streng hildebrandinischer Richtung, nahm den jungen Eiferer in Schutz und sogar in sein Haus auf. Als er unter dem Namen Cölestin II. Papst ward, rief er Arnold sogar nach Rom, und seine Predigten waren vielfach an den Tumulten unter Lucius II. schuld (cf. p. 78.). Er lehrte nämlich: der Papst habe durchaus kein Recht auf die weltliche Herrschaft daselbst, der Kaiser nur ein sehr geringes und beschränktes. Rom sei nicht durch die Herrschaft eines Einzelnen, sondern durch die Weisheit des Senats groß geworden, so wie durch die Tapferkeit und Festigkeit des Volks. Die alten republikanischen Einrichtungen müssen wieder hergestellt werden, zwischen Senat und Volk ein Ritterstand, ein Senat von 200 Mitgliedern und Consuln an der Spitze. Einzelne dieser Einrichtungen setzte er in der That durch. Unter Hadrian IV. wählte eine Volksschaar zu Rom einen Kaiser, die römischen Großen aber trugen nomine Senatus Populique Romani die Krone Friedrich I. an. Dieser schlug sie natürlich aus (cf. p. 80.). Als 1155 ein Cardinal von der Volksparthei gemißhandelt ward, wurde Rom mit dem Interdicte belegt, und dies Mittel zwang den Arnold und seine Anhänger zu fliehen. Italienische Große schützten ihn eine Zeit lang, nachdem sie ihn aus den Händen des Cardinals Gerhard, der ihn auf der Flucht gefangen genommen, befreit. Als aber Friedrich I. in Italien erschien (der schon deshalb den arnoldischen Plänen nicht hold sein konnte, weil sie, aus national-italienischem Interesse hervorgegangen, dem deutschen Kaiser eben so feindselig waren, als dem Papste, und unter anderen, was ein deutscher Kaiser nie zugeben konnte, den Römern das Recht freier Kaiserwahl einräumten), schritt er ernstlich ein, und die campanischen Großen lieferten Arnold an den Kaiser, dieser an den Papst aus. Er wurde gehängt, sein Leichnam verbrannt und seine Asche in die Tiber gestreut. Dieses Todesurtheil von Seiten der römischen Kirche fand aber selbst bei strengkirchlichen Männern, wie Gerhoh von Reichersberg, Widerspruch, weil kein geistliches Tribunal ein solches aussprechen dürfe. Der Papst sah sich genöthigt, die Schuld auf den Präfecten zu schieben, dieser schob sie seinen Knechten zu. Die Parthei der Arnoldisten erhielt sich noch lange; die Kaiser standen öfter mit ihnen auf vertrautem Fuße, und noch Gregor IX. (cf. p. 92.) und Alexander IV. (cf. p. 99.) hatten mit ihr zu kämpfen.

*Bernh.* Claraev. epp. 195. 243. 244. — *Otto Frising.* de reb. gest. Frid. libri II. c. 20 sqq. — *Güntheri* Ligurinus seu de gest. Frid. I. libri X; lib. III. v. 262 sqq. — Vita Adriani III. (Murat. II, 1. p. 441 sqq.) — *Godofredi* Viterb. Pantheon. p. 17. — K. Bed, Arnold von Brescia, (baseler wissenschaftl. Zeitschrift. Jahrg. 1824. H. 2. 3.) — H. Francke, Arnold von Brescia und seine Zeit. Zürich 1825. 8.

3) Andere einzelne Oppositionen gegen das Papstthum mit politischer Färbung. Unter den Kaisern, die mit den Päpsten um die Herrschaft stritten, erhoben sich eine Masse Stimmen gegen letztere, namentlich gegen ihre Habsucht und weltliche Herrschsucht. Ihrer Vereinzelung

wegen blieben sie meist ohne bedeutende Wirkung, ja halfen durch ihre Unterdrückung selbst die Macht des Papstthums heben; doch hinderten sie auch letzteres, gar zu toll hinsichtlich der gerügten Mißbräuche zu verfahren. Im Streite mit den Kaisern mußten sich die Päpste oft bittere Wahrheiten sagen lassen, so Innocenz III. im Kampfe mit Philipp von Schwaben (cf. p. 85.) von den mit diesem verbündeten weltlichen und geistlichen Fürsten, Gregor IX. im Kampfe mit Friedrich II. Der Sachsenspiegel griff in verschiedenen Abschnitten (1, 3. 3, 54. 57. 63.) die geistliche und päpstliche Gewalt an, Gregor XI. mußte 1373 14 Artikel aus demselben verdammen (Mansi XXIII, p. 157.). Mit den Kaisern hielten es viele Minnesänger und Troubadours (man vergleiche die Gedichte des Meisters Sigeher, Otto's von Horneck [um 1390], Walthers von der Vogelweide, Reimers von Zweter, Bruoder Wernhers, Meisters Frigedank [um 1240] in Rüdiger Maneß Samml. von Minnes. Zürich 1758. I, 129. II, 131. 160. 220; und Pez. thes. III, 446; die der Troubadours Guil. Figueira [1244], Pierre Cardinal [1270], Carbonel, bei Raynouard IV, 131 und Millot. II, 439. 454. III, 247 sqq.; die Verse des Mönchs Bernhard von Clugny um 1150 in seinem Gedicht de contemtu mundi bei Bulaeus II, 53, die Gedichte des Gualther Mapes in Oxford, Dante's Fegfeuer XVI, 97 sqq.). Fast alle diese Stellen sind Variationen über das Thema: Christus habe zu Petro gesagt: pasce, nicht, tonde oves meas. Eine Sage war verbreitet, an dem Tage der Schenkung Constantins habe sich eine Stimme vom Himmel vernehmen lassen: hodie in ecclesia venenum effusum est.

*Flacius* Varia doctorum piorumque virorum de corrupto ecclesiae statu poëmata. Basil. 1557.

Das Volk war für solche Stimmen nichts weniger als unempfänglich. Unter Innocenz III. finden sich Spuren roher Gewaltthätigkeiten gegen die Geistlichkeit von Seiten der Laien (cf. epp. I, 313. II, 103. V, 79. 80. VI, 17. VII, 156. VIII, 17. 182. 215.) und viele Concilienbeschlüsse gegen dergleichen. Als Honorius III. mit den Lombarden in Zwiespalt gerieth, und sie seine Ermahnungen zum Frieden nicht beachteten (cf. p. 90 sqq.), bannte er sie, sie aber erwiderten den Bann mit einem weltlichen Banne; so erklärte der Podesta von Mailand den dasigen Erzbischof in den Bann; 1220 entbanden 300 Räthe von Parma den Podesta von seinem Eide, Geistliche, Kirchen und den Bischof zu schützen. Kein Geistlicher erhielt Recht, wenn er sich nicht vor weltlichen Gerichten stellte; kein Bürger durfte mit dem Clerus Verträge eingehen, ihm Brod backen, Getreide mahlen, ihm den Bart scheren. Wer sich auf dem Todtenbette schwach finden ließ, und um der Absolution willen der Kirche Gehorsam schwur, ward auf dem Miste verscharrt. Auf Uebertretung stand Güterconfiscation. Die bischöflichen Gebäude wurden geplündert, die geistlichen Grundstücke verwüstet, die Cleriker geprügelt und mißhandelt. So ging es fast in allen lombardischen Städten her. (Hon. III. Reg. VI, 172. V, 178. 435. II, 671. 680. 1298. IV, 835. V, 509.)

In Frankreich predigte um 1250 ein gewisser Jacob, ein aus einem Cistertienserkloster entsprungener, halbwahnsinniger Schwärmer, der sich göttlicher Eingebungen rühmte, einen Kreuzzug. Allerhand Gesindel schaarte sich um ihn; bald wendete er seinen Eifer gegen Adel und Geistlichkeit, verwüstete deren Güter, mordete und raubte, bis er und seine ganze Schaar bei Bourges erschlagen wurde. Hauptsächlich scheint er seine Anhänger aus dem gedrückten Bauernstande geworben zu haben.

Auch unter der höheren Geistlichkeit findet der Mißbrauch der päpstlichen

Gewalt und deren Ausdehnung auf weltliche Angelegenheiten, vom Standpunkt des älteren canonischen Rechts, vielfachen Widerspruch, namentlich sobald er in die Diöcesanrechte eingriff, so z. B. von Ivo von Chartres (ep. 94.), Peter dem Ehrwürdigen von Clugny, Bernhard von Clairvaux, Johann von Salisbury (Polycr. 6, 24.), Robert Grosthead (cf. p. 140.), Eberhard von Salzburg (auf einer Versammlung der bayrischen Bischöfe zu Regensburg 1241 [Aventin. ann. Boj. 7, 4 sqq.]), Sewalus von York, der deshalb von Innocenz IV. excommunicirt, vom Volke aber nebst Robert Grosthead als Heiliger verehrt ward. — Eine Opposition ähnlicher Art erfuhren die Päpste von Seiten der Patriarchen von Constantinopel und Antiochia, selbst als lateinische Bischöfe diese Stühle besaßen. Der erste lateinische Patriarch von Constantinopel, Thomas, weigerte sich 1208, einem römischen Legaten zu gehorchen. Die Patriarchen von Antiochia, gestützt auf den petrinischen Ursprung ihres Stuhls (Petrus war nach der Sage Bischof von Antiochia, ehe er römischer ward), maßten sich an, Bischöfe zu versetzen, und erkannten die Oberherrlichkeit des päpstlichen Stuhls nicht an. (Wilh. Tyr. XV, 12. 13. — Egidii legati acerrima disputatio adv. Antioch. Patr. bei Ludewig Reliqu. manuscc. II, 452 sqq. — Innoc. III. epp. I, 50. II, 76. — Gregor. IX. decret. I, 7, 1. — Raynald. ad ann. 1218, 26—28. ad ann. 1222, 22.) Die verschiedenen Gesetzgebungen der Fürsten (Friedrichs II. [cf. p. 118.], Ludwigs IX. pragmatische Sanction [cf. p. 119.]) traten ebenfalls mit der päpstlichen und geistlichen Macht in Conflikt, so wie die sie vertretenden Schulen der Legisten (cf. p. 117.). —

## §. 123.

## Philosophische Opposition.

1) Erigena (cf. p. 200.). Sein System bildete er sich durch das Studium griechischer KVV., z. B. des Origenes, Gregor von Nyssa, Maximus, indem er sich mit Vorliebe den darin liegenden neoplatonischen Elementen (der emanativen Lebensentwicklung aus Gott, des Verhältnisses zwischen Materie und Geist, der Apocatastase u. s. w.) zuwandte und sie wissenschaftlich zu einem pantheistischen Systeme verarbeitete. Er wollte (den Alexandrinern ähnlich) Gnosis und Pistis, die rationale und kirchlich traditionelle Theologie, Philosophie und Religion, sollten in völligem Einklang stehen; die Philosophie sei die theoretische Seite der Religion, diese die praktische der Philosophie. Der Zeit nach ist die fides das Erste, der Geist bedarf einer Leitung, ehe er selbstständig denken kann; der Geltung nach die ratio, welche die fides zum klaren Begriff entwickelt. Darauf beruht ihm der Unterschied zwischen der theologia negativa (ἀποφατική) und positiva (καταφατική). Die letztere sagt von Gott etwas aus, z. B. er sei weise, gut, gerecht, doch nur, um von der Wirkung auf die Ursache zu schließen; denn mit allen diesen Prädicaten ist zugleich ihr Gegensatz gegeben, und da Satz und Gegensatz nie ohne einander sind, so würde man Gott, wenn man schlechthin etwas von ihm aussagte, in die Sphäre der Gegensätze herabziehen. Das Absolute aber (das ὄν) steht über allen Gegensätzen, es hat Nichts von ihm Unterschiedenes, es ist die reine Identität mit sich selbst. Folglich muß man auf der höheren Stufe der Theologie (der theol. ἀποφατική) läugnen, daß Gottes Wesen überhaupt Etwas sei, Etwas, von dem man Etwas aussagen, das man denken könnte. Gott

ist nicht die Wahrheit, die Güte, das Sein, sondern er ist mehr als alles dieses. In der absoluten Idee heben sich Satz und Gegensatz auf; wenn man von Gott Etwas aussagt, das er sei, so sagt man damit nur, was er nicht sei, z. B. er ist überwesentlich, heißt: er ist nicht wesentlich. Und wenn Gott auch Alles, was von ihm ausgesagt werden kann, nicht ist, d. h. wenn sein Wesen auch alle Prädicate übersteigt, so ist doch gewiß, daß er der absolut Seiende ist. Deshalb kann man auf Gott auch keine Kategorien anwenden, auch die der Relation (habitudo) nicht; somit sind die drei Personen in der Trinität nicht wirkliche, reale Verhältnisse, sondern bloße Namen. Gott ist das reine, unterschiedslose Sein, in ihm ist Wollen und Schaffen, Erkennen und Sein nicht geschieden. Auch das Denken seiner selbst kann man nicht von ihm prädiciren. (Quomodo divina natura se ipsam potest intelligere, quid sit, cum nihil sit; superat enim omne esse, quae omnem essentiam et substantiam virtute suae excellentiae superemînet.) Von diesem reinen Sein aus entwickelt sich alle Natur in zwei Begriffen, Schöpfer und Geschöpf, und zwar in vier Abstufungen. Alles Geschaffne in seinem Unterschiede vom Schöpfer ist nicht an sich, sondern nur für die subjective Vorstellung, für das Denken, welches außer Gott dem Sein gegenübersteht; es ist bloße Erscheinung, und die Schöpfung hat darin ihren Grund, daß Gott nicht bloß an sich ist, sondern auch erscheint ungeschaffene, schaffende Natur (natura non creata, creans). Die Schöpfung ist Theophanie im Großen, eine Reihe von Theophanien, d. h. sie ist die Art und Weise, wie Gott den intellectuellen Creaturen, je nach ihrer verschiedenen Empfänglichkeit, sich offenbart; daher unendliche Formen der Theophanien, die sich jedoch auf eine Urform, das göttliche Wort, zurückführen lassen. Dies ist die zweite Art der Existenz, geschaffene, schaffende Natur (natura creans creata), die Urform aller Dinge, die Principien und Typen, präformirt und gewissermaßen concentrirt im Worte (gleich den platonischen Ideen, entschiedner Realismus). Darin haben sie wieder ihre Einheit. Nach diesen Urbildern ist die dritte Form der Existenz, die geschaffene, nicht schaffende Natur (natura non creans creata), d. h. die Welt in der Zeitlichkeit erschaffen. Die Welt ist aber nicht blos zeitliche Erscheinung, sonst wäre sie ein bloßes Accidens, und in Gott giebt es nichts Accidentelles; sie ist auch ewig, nämlich in ihrer Urform, im Worte. In ihrer zeitlichen Erscheinung ist sie bloßes Accidens, und mithin nur Schein, nur ein schwindendes Moment, das für sich keine Bedeutung hat. Gott, die immanente Ursache alles Geschaffenen, und das Geschaffene, als das von Gott verschiedene Andere, bilden die beiden Momente des Alls, das über Gott steht. Gott an sich, der Absolute, wird durch sein Verhältniß zur Creatur erst der wirkliche, lebendige, schaffende Gott, indem er das Endliche nicht spröde von sich ausschließt, sondern in sich aufnimmt, um so in der Einheit des Endlichen und Unendlichen das wahrhaft Unendliche zu sein. Das Absolute ist nicht bloßes Sein, es ist auch Bewegung, Vermittlung; das Princip dieser Differenzirung (divisionis, multiplicationis, distributionis) ist der heilige Geist, wie der Sohn das der Einheit ist; durch den heiligen Geist gehen die Principien in ihre Wirkungen über.

Die ganze geschaffene Welt concentrirt sich im Menschen; in ihm, Geist und Körper, ist Himmlisches und Irdisches, Sichtbares und Unsichtbares zu einem Wesen verschmolzen; der Gegensatz jener Beiden kommt in ihm, als einem selbstbewußten, vernünftigen Wesen erst zum Bewußtsein; er ist Microcosmus. Er trägt das Bild Gottes auch darin, daß sein Wesen, wie Gottes, unbegreiflich ist; man kann von ihm nur sagen, daß, nicht, was er sei. Nur nach den

Accidenzien, die in ihm ſind, kann er definirt werden. Urſprünglich war er Einer; erſt durch die Sünde iſt der Unterſchied des Geſchlechts entſtanden, und er dahin geſunken, daß er ſich, gleich dem Thiere, fortpflanzen muß, ſonſt hätte er ſich geiſtig, wie die Engel, vervielfältigt (wie Chryſoſtomus). Ferner entſtand in Folge des Falls eine geiſtige, wie körperliche Verſchiedenheit der Menſchen, und da er der Mittelpunkt und Repräſentant der geſammten Schöpfung iſt, geht dieſer Riß auch durch dieſe hindurch. Dieſer Fall des Menſchen geſchah im erſten Momente ſeines Daſeins; denn hätte er nur einen Augenblick in ſeiner Unſündlichkeit verharrt, ſo müßte er gewachſen und vollkommen geworden ſein. Die Sünde gehört aber in den göttlichen Weltplan; es ſollte eben das Geiſtige und Sinnliche in Gegenſatz treten, um nach überwundenem Unterſchiede zu höherer Einheit verknüpft zu werden. Die Ueberwindung geſchieht durch die Erlöſung durch Chriſtus; er trägt in ſich die geſammte Schöpfung, und ſeiner göttlichen Natur nach iſt er das Wort, der Logos, d. h. Inbegriff der Urformen, der göttlichen Ideen, ſeiner menſchlichen Natur nach Inbegriff der daraus hervorgegangenen Wirkungen, der nach den Ideen geſchaffenen Dinge; Chriſtus ward Menſch, heißt: er nahm die geſammte Creatur in ſich auf, in Chriſto verknüpften ſich die ewigen Urſachen mit den zeitlichen Wirkungen wieder zur Einheit. Welt und Gott ſind Eins; die Welt exiſtirt in Gott, und Gott kommt in der Welt zur Erſcheinung, wird in ihr geſchaffen, der Unſichtbare wird ſichtbar, der Unbegreifliche begreiflich, der Formloſe geformt, der Unbegrenzte begrenzt, der Unbewegliche bewegt ſich u. ſ. w. Gott, als überweſentlich, iſt Nichts, aus Nichts geht alſo die Schöpfung hervor, als das ewige Werden im ewigen Sein; wenn Gott ſich manifeſtirt, ſo wird das Nichtſeiende zum Seienden, das Nichts zur Creatur. Dieſe Unterſchiede ſind aber nur für das ſubjective Bewußtſein vorhanden, in Gott ſind dieſe Formen Eins; und da mit dem Unterſchiede das Daſein in ſeine Realität tritt, ſo iſt auch das Daſein Sache des vorſtellenden Subjects. Der forſchende Geiſt hat nur die Aufgabe, die geſetzte Differenz, die Mannichfaltigkeit des Seins (als Gattung und Art) zu analyſiren, und zum Anfangspunkte, zur Einheit, zurückzuführen.

Im Menſchen erreicht der Gegenſatz ſeinen Endpunkt, indem er zum Bewußtſein kommt, vom Menſchen muß daher auch das Zurückgehen zur Einheit beginnen; dies geſchieht, indem die Folgen der Sünde aufgehoben werden, und zwar zunächſt in der Auferſtehung der Gegenſatz der Geſchlechter; hierauf folgt Schritt für Schritt die Vergeiſtigung der Creatur. Die Welt wird wieder zum Paradieſe, die Erde zum Himmel, das Höhere abſorbirt das Niedere. Das Böſe iſt überhaupt nicht ſubſtantiell, ſondern nur das heraustretende, aber wieder verſchwindende Moment des Unterſchieds, das in den Plan Gottes gehört. Folglich giebt es keine Verdammniß, am wenigſten eine ewige. Da Chriſtus die ganze menſchliche Natur angenommen, hat er auch die ganze, d. h. die geſammte Menſchheit, erlöſt. Alle Strafe, die natürlich nur zeitlich ſein kann, iſt nichts Reales, ſondern nur das Nichtſeiende, die Qual der Begierde, die keine Befriedigung findet. Es iſt im Leben des Einzelnen das Böſe nur ein Uebergangspunkt, der zur Entwicklung dient; Gott weiß es, als das Nichtſeiende, nicht; denn durch Gottes Wiſſen wird alles Seiende nothwendig, das Böſe aber kann nicht nothwendig ſein, folglich iſt es nicht. (Cognoscendo facit et cognoscit faciendo, nihil est aliud omnium essentia, nisi omnium in divina sapientia cognitio. — Deus malum nescit; nam si malum sciret, necessario in rerum natura malum esset.) Es wird endlich in der Wiederbringung aller Dinge verſchwinden, d. h. ſich als nichtſeiend ausweiſen. Das

Ende ist, daß alles Sinnliche ins Geistige, alles Geistige in Gott über- und untergeht. Vorbildlich für diese Apocatastase ist Christi Auferstehung, nach welcher er geschlechtslos war (Gal. 3, 28.) und seine Menschheit so in die Gottheit aufgenommen ist, daß sie mit ihr die Schrankenlosigkeit hinsichtlich des Raums und der Zeit theilt (cf. p. 216 sqq.). Was in Christo typisch geschehen, geschieht in der allgemeinen Auferstehung an Allen. Es ist nicht die Vernichtung der Substanz, sondern nur die Rückkehr zum Urzustande. Diese Absorption ins Göttliche trifft die ganze Natur, da der Mensch dieselbe ganz in sich trägt. Nach überwundenem Unterschiede tritt die vierte Form des Seins ein, Gott ist die ungeschaffene, nicht mehr schaffende Natur (natura nec creata, nec creans.) —

2) Bernhard von Chartres, ein Zeitgenosse Wilhelms von Champeaux, gerieth, selbst Realist, in seinem Bestreben, den platonischen Realismus mit dem aristotelischen zu verschmelzen, ebenfalls auf ein System, das dem des Erigena in einigen Punkten nahe kam. Um die Ewigkeit der Universalia (genus, species etc.) darzuthun, identificirte er sie mit den platonischen Ideen; doch seien sie nicht gleich ewig mit Gott, dies könne man nur von den Personen der Trinität sagen. Die Ideen existirten als die Urtypen des Lebens, als der κόσμος νοητός in Gottes Intelligenz von Ewigkeit, sind folglich selbst göttlicher Natur. Diese ewige, von Gott in ihrer Existenz unabhängige Idee und die Materie sind die zwei ewigen, ursprünglichen Elemente. Dadurch daß Gott die Idee auf die Materie bezieht, wird letztere gebildet, und zwar stufenweise, indem sich aus der einigen Idee die verschiedenen genera, aus diesen die noch mannichfaltigeren species, aus diesen endlich die Individuen entwickeln. Die vollkommne Idee drückt sich in der sinnlichen Welt vollkommen ab, und theilt dieser ihr eignes Wesen, die vollendetste Fülle, mit. Die Welt wird regiert durch die Zeit, d. h. die Bewegung der Ewigkeit, die selbst wieder von der göttlichen Ordnung geleitet wird. Am Ende kehrt die Zeit in die Ewigkeit zurück und die Mannichfaltigkeit in die Einheit. (Sein Werk, Macrocosmus et Microcosmus, handschriftlich in Paris.) —

3) Aristotelische Häresien, Simon von Tournay, David von Dinant, Amalrich von Bena. Simon von Tournay, Lehrer zu Paris, scheint ein fertiger Dialectiker gewesen zu sein. Durch Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit schloß er sich zwar an die Kirchenlehre formell an und vertheidigte sie sogar, gab aber seinen Schülern zu verstehen, es koste weit weniger Mühe sie zu widerlegen, als sie zu vertreten. (Matth. Par. ad ann. 1205 läßt ihn sagen: o Jesule, o Jesule, quantum in hac quaestione confirmavi legem tuam et exaltavi; profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus rationibus et argumentis scirem illam infirmare, et deprimendo improbare.) Nach Thomas Cantipratanus (bonum univ. de ap. 2, 48, 5.) hätte er zuerst den berüchtigten Ausspruch gethan: drei Betrüger haben die Welt hinters Licht geführt, Moses die Juden, Christus die Christen, Muhammed die Heiden. Cf. Henric. Gandav. lib. de script. eccl. c. 24. (Fabric. bibl. eccl. II. p. 121.) Genauer kennen wir das System Amalrichs von Bena und seines Schülers David von Dinant. Er lehrte eine werdende Trinität; anfangs wirkte der Vater allein, und incarnirte sich in Abraham; dann wirkte der in Maria Mensch gewordene Sohn, endlich der in uns täglich Mensch werdende Geist. Jeder hat seine bestimmte Periode der Wirksamkeit; jetzt ist die des heiligen Geistes angebrochen; ihr charakteristisches Merkmal ist, daß die Pneumatiker unmittelbare Einge-

bungen erhalten; es ist überhaupt die Menschheit seit ihrem Eintritt ein pneumatisches Geschlecht, Jeder ein lebendiges Glied am Leibe Christi, und die Sphäre, worin sie sich bewegen, ist die vollendete Liebe. Wer in dieser steht, kann nicht sündigen; jede Handlung, auch eine äußerlich scheinbar gesetzwidrige, wird durch sie geheiligt. Für solche Geistesmenschen haben natürlich alle die Einrichtungen, welche auf die Epochen des Vaters und des Sohnes sich beziehen, keinen Werth; der heilige Geist hebt das Neue Testament, die Kirche und alle kirchlichen Einrichtungen eben so auf, wie der Sohn das Alte Testament und die jüdischen Cäremonien. Der Papst ist der Antichrist, die römische Kirche Babel; Beichte, Taufe, Abendmahl haben ihren Werth verloren: die Kinder zweier Pneumatiker sind von Geburt schon heilig. Im Abendmahl ist allerdings Christi Leib, aber nicht in anderer Weise, als in jeder andern Creatur; die Consecration schafft nicht den sacramentalen Leib, sondern zeigt nur an, daß er da sei. Gott ist nämlich Alles, und Alles göttlich (omnia unum, quia quidquid est, est Deus); wie das Licht nicht an sich, sondern nur in der Luft gesehen wird, so wird Gott in der Creatur sichtbar; er offenbart sich den Geistesmenschen, den Heiden wie den Christen; er hat aus Ovid ebenso gut geredet, als aus Augustin. Dadurch, daß die Menschen sündigten, entstand der Geschlechtsunterschied, der mit der Auferstehung sein Ende erreicht. Alles kehrt am Ende in Gott zurück; Auferstehung, Paradies und Hölle sind nur inadäquate Bilder, der Geistesmensch ist bereits auferstanden. Die göttlichen Ideen sind nicht ewig, sondern werden geschaffen und schaffen.

Amalrich, geboren zu Bena bei Chartres, zeichnete sich als Dialectiker aus, und hatte großen Zulauf, auch genoß er die Freundschaft des Dauphin Ludwig. Schon 1204 wurde Amalrich verklagt, reiste selbst nach Rom, und mußte daselbst widerrufen; aus Gram starb er 1207. Seine Schüler verbreiteten seine Lehren, wie es scheint, nicht ohne Erfolg; was sie zu den Behauptungen des Meisters etwa hinzusetzten, ist nicht klar mehr zu ermitteln: man klagte sie der Wollust an, was bei ihrem Antinomismus nicht unwahrscheinlich ist. Sie wurden auf dem Concile von Paris 1209 verdammt und zum Feuertode verurtheilt. Zehn wurden verbrannt, auch die Leiche Amalrichs ausgegraben und verbrannt. Diese Synode verbot wegen dieser Ketzereien den öffentlichen Vortrag gewisser aristotelischer Schriften und der Commentatoren dieser, welches Verbot aber 1231 wieder aufgehoben ward. Die Lateransynode 1215 wiederholte das Verdammungsurtheil.

*Guillaume le Breton* hist. de vita et gestis Phil. Aug. (in Guizot Coll. de mémoires etc. Par. 1820. tom. XI, p. 244 sqq.) — Chron. *Anon. Laudun.* (bei Bouquet, tom. XVIII, p. 714.). — Chron. *Turon.* (Martene ampl. coll. p. 1046. — *Odor. Raynald.* hist. eccl. XIII. ad ann. 1215. — *Ptolom. Luc.* hist. eccl. Murat. XI. p. 1122.) — Chron. Fratr. *Franc. Pipini* (Murat. IX.) — *Martene* thes. An. IV, p. 163. — *Mansi* XXII, p. 1080 sqq. — *d'Argentré* coll. judic. de nov. err. I, 126—132.

## §. 124.

### Mystisch-prophetische Opposition.

Die Auflehnung gegen den hierarchischen Druck und die dogmatische Starrheit der Kirche äußerte sich bei Einigen auch prophetisch; Repräsentanten dieser Richtung sind die heilige Hildegard und Abt Joachim von Floris.

Hildegard, geb. 1098, † 1197, war Stifterin und Aebtissin des Ruprechtsklosters bei Bingen. Sie hatte Visionen, in denen sie vorgab, Offenbarungen zu empfangen, und theilte diese dann in Ermahnungen ziemlich salbungsreich, aber nicht ohne eine gewisse gesunde praktische Nüchternheit, mit, wodurch sie sich ungeheures Ansehn erwarb. Selbst Bernhard von Clairvaux und Eugen III. erkannten ihren prophetischen Beruf an. Alle Stände, bis zum Papst und Kaiser, wandten sich an sie um Rath; über die Dunkelheit ihrer Orakel ward häufig geklagt, doch minderte dies die Verehrung nicht, da man um so mehr hineinlegen konnte. Ihr kam Alles auf die innerliche Herzensstellung zu Christo an; äußerliche Werke schlug sie nicht hoch an; in zweifelhaften Fällen wies sie auf die Schrift und das Gebet hin; alle Leiden und Kämpfe erklärte sie für Anfechtungen des Satans, bestimmt, den Menschen zur Demuth und Selbstverläugnung zu führen. Namentlich trat sie sehr ernst gegen die Hierarchie, Härte und Willkühr, so wie gegen das weltliche Wesen und die Sittenverderbniß der Geistlichkeit auf; ihr gab sie das Unheil der Kirche Schuld und prophezeite ihr ein nahes, schreckliches Strafgericht Gottes, sowie eine baldige Läuterung der ganzen Kirche. Berühmt ist ihre Weissagung auf die Jesuiten epp. p. 160.

*Hildegardae* epp. Col. 1566. — *Martene et Durand* coll. ampl. II, p. 1010 sqq. — *Bolland.* ad 17 Sept. —

Ausgebildeter ist die prophetische Anschauung der Zukunft bei Abt Joachim von Floris. Er war zuerst Abt des Klosters Corace (Curotium) in Calabrien, dann des Klosters Floris, wo er eine eigenthümliche Mönchsgesellschaft stiftete, und 1201 oder 1202 starb. Er war von Allen, selbst Päpsten und Fürsten, sehr geehrt, begeisterter Freund des Mönchsthums und des contemplativen Lebens. Durch Ascese und Contemplation allein, meinte er, könne die durch die Scholastik zerrüttete Kirche wiederhergestellt werden; Mönche werden die Restauratoren sein. Scharf schied er zwischen geistlicher und weltlicher Macht; die letztere, repräsentirt durch das deutsche Kaiserthum, nimmt in seiner Prophetie eine bedeutende, aber eigenthümliche Stellung ein. Paschalis II. ist ihm ein Verräther, Leo IX. Repräsentant der reformatorischen Richtung. Doch wird die Reformation nicht von der Kirche vollbracht werden; diese ist durch Habgier und das Präbendenwesen zur Hure geworden, und wird es immer mehr durch die Legaten, die Vergötterung des römischen Stuhls, die Wallfahrten, den Ablaß. Ueber die verweltlichte Curie (Babylon) und Geistlichkeit wird ein Strafgericht Gottes ergehen, weil sie den Herrn zwar im Worte bekennen, in der That aber verläugnen. Der römische Stuhl wird durchs Schwert umkommen, weil er das Schwert gezogen und sich in weltliche Händel gemischt. Gott wird als Vollstrecker seines Strafgerichts das deutsche Kaiserthum brauchen; dieses ist der Antichrist, und mit ihm wird sich vielleicht ein aus den Häretikern (Patarenern) hervorgegangener Afterpapst vereinigen. Alle bisherigen Verfolgungen und Anläufe des Satans wider die Kirche sind nur Vorbereitung; alle Macht wird er am Ende der Zeiten concentriren, weil ihm dann das Gericht nahe bevorsteht. — Die Laien warnt er vor dem Vertrauen auf bona opera, und auf die äußerlichen Sacramente; ohne innere richtige Herzensstellung und frommes Leben sind diese unwirksam.

Er theilt überhaupt die ganze Geschichte der Offenbarung in drei Perioden (status), nach der Dreieinigkeit, die in ihnen gewissermaßen einen historischen Verlauf nimmt. Zwar wirken alle drei Personen stets zusammen, aber in jeder Periode ist etwas jeder Person eigenthümlich Zukommendes. Die Zeit des

Alten Testaments von Adam bis Christus gehört Gott dem Vater an; er offenbart sich in ihr durch Wunder als der Allmächtige, durch das Gesetz als der Gerechte, ihr entspricht Macht, Furcht, Glaube; die Menschheit lebt secundum carnem. Das zweite Zeitalter ist das des Neuen Testaments, in welchem sich Gott als Wort und Weisheit offenbart im Sohne; vorwaltend in ihm ist das Bestreben nach begrifflicher Erkenntniß der Mysterien; ihm entspricht Demuth, Weisheit, Wahrheit; die Menschen leben in ihm inter carnem et spiritum; in ihm sind significantia und significata, d. h. die himmlischen Dinge unter irdischen Bildern verhüllt. Das dritte Zeitalter ist das des heiligen Geistes; in ihm waltet das Feuer der Liebe in der Betrachtung (contemplatio) vor; Alles findet seine Vollendung; die ihm entsprechenden Tugenden sind Liebe, Freude, Freiheit. Alles, was die beiden ersten status gesät, concentrirt sich in ihm; dem Umfange nach wird es die kleinste Zeit sein, der Fülle der Gnade nach die größte; ihm ist der Preis der in der Schöpfung und im Wort offenbarten Gottheit vorbehalten; alle Mysterien werden offenbar, alle Symbole gedeutet werden, die Menschheit lebt secundum spiritum. Eingeleitet ist dieser Zeitraum durch Benedict, herbeigeführt durch das Mönchsthum, die entscheidende Zeit wird das Jahr 1260 sein. Diese drei Zeiträume sind typisch in den drei größten Aposteln angedeutet, Petrus repräsentirt den gesetzlich alttestamentlichen, Paulus den nach Wissenschaft und dogmatischer Klarheit ringenden neutestamentlichen, Johannes den contemplativ-spirituellen, der bis ans Ende der Tage währt (Joh. 21, 25.). Das Christenthum betrachtet Joachim als das Höchste, Bleibende, nur die Form wird einer vollendeteren weichen. Seine Nachfolger deuteten dies später fälschlich dahin, er habe den Untergang des historischen Kirchenthums geweissagt.

Die Schriften Joachims zeichnen sich durch eine tiefe Inbrunst und ein glühendes Gefühl aus, das sich theils in Beschauung und Trauer über den trostlosen Zustand der Kirche, theils in Sehnsucht und gewisser Hoffnung einer besseren Zeit äußert; seine Phantasie ist üppig und reich. Wir haben von ihm Commentare oder vielmehr Prophrasen der heiligen Schrift; nicht auslegend, sondern seine Ansichten durch allegorische Interpretation einlegend. Seine Schriften sind vielfach interpolirt; namentlich hatten die Bettelorden ein Interesse, seines Ansehens sich zur Empfehlung ihrer reformatorischen Thätigkeit zu bedienen, und haben seine Weissagungen wol öfter nach den geschichtlichen Erlebnissen ausgemalt. Da die Form seiner Schriften eine rhapsodisch-aphoristische ist, so machte solche Interpolation nicht viele Mühe, und es ist sehr schwer jetzt das Aechte vom Unächten zu scheiden, sowol ganze Werke, als einzelne Stellen. Hauptschriften sind: De concordia utriusque testamenti libri V. — Comm. in Jeremiam. (Venet. 1525. Colon. 1577.) — Comm. in Jesaiam. (Venet. 1517.) — in Ezechielem, Danielem et prophetas minores — expos. in Apocalypsin. (Venet. 1519.) — Psalterium decem chordarum. (Venet. 1527.)

Cf. *Bolland.* Maj. tom. VII. p. 89 sqq. — *Joh. Wolfii* lectt. memorabb. tom. I, p. 443 sqq.

## §. 125.

## Secten.

### A) Manichäisch-gnostische.

1) In der griechischen Kirche (cf. I, p. 262.). Die älteren Secten, die sich zu der paulicianischen Sectenkirche vereinigt hatten, hatten

ich auch nach der Sprengung der letzteren und der Verpflanzung des größten Theiles ihrer Anhänger nach Thracien, in den asiatischen Gegenden, namentlich n Armenien. Hier, zum Theil geschützt durch die saracenische Herrschaft, ährten sie im Stillen fort, bis sie, zu größeren Massen durch irgend ein or=anisirendes Talent vereinigt, unter verschiedenen Namen Aufsehn erregend ervortraten. Allen diesen Bildungen liegt aber entschieden das gnostisch=ma=ichäische Element zu Grunde.

So erhoben sie sich im 9. Jahrhundert unter dem schon früher vorkom=enden Namen Sonnenkinder (Arevurdis, Thondracener); ihre Lehre ein Gemisch christlicher Lehren mit parsischen Ideen, doch letztere vorwiegend. Nach 830 trat in der Provinz Ararat ein gewisser Sembat auf, von den Pau=icianern herstammend. Im Verein mit einem persischen Arzte und Astrologen Kedschusik sammelte er von dem Flecken Thondrak aus die Ueberbleibsel der Alten Secten um sich, und organisirte sie. An sie schloß sich um 1002 der Bischof Jacob, Metropolit der Provinz Harkh, an. Durch kluge Accommo=ation an die Kirchenlehre und die Cäremonien, die sie mystisch ideali=irend aus= und umdeuteten, so wie durch den erwähnten geistlichen Schutz nd Zuwachs verbreiteten sie sich bedeutend. Jacob, dem selbst seine Gegner das Zeugniß eines streng ascetischen Lebens geben, durchzog mit gleichgesinnten Briestern Buße predigend und gegen das Vertrauen auf opera bona eifernd, as Land; die Lehre der Secten läuterte er, namentlich schaffte er die ge=räuchlichen Thieropfer ab. Der Katholikus der armenischen Kirche bemäch=igte sich endlich seiner mit List und ließ ihn brandmarken und einsperren. Er ntkam, ward aber von seinen Gegnern getödtet, und die Secte tritt ins Dunkel zurück.

Cf. Neander Kgsch. IV, p. 651. (Auszüge aus Tschamtscheans, Gesch. von Armenien, I, p. 765 sqq. II, p. 884 sqq.)

Ein zweites größeres Sectenconglomerat tritt im 11. Jahrh. unter dem Namen *Εὐχῖται* oder *Ἐνθουσιασταί* auf, weil sie das Gebet, d. h. die beständige Gebetsstimmung, für das charakteristische Merkmal der *τελειότης* hielten und sich göttlicher Offenbarungen (*ἐνθουσιασμοί*) rühmten. Sie schließen sich, mit nbedeutenden Modificationen, an die Lehre der älteren Euchiten oder Messa=ianer (cf. I, p. 287.) an, und scheiden sich in zwei Hauptpartheien, welche, n der Annahme eines höchsten Wesens, aus dem Alles emanirt sei, übereinstimmend, hinsichtlich des Dualismus, als eines gewordenen oder ewigen, sich idersprachen. Die erstere Richtung behauptet, das böse Wesen sei ein gut eschaffner, von Gott abgefallner, aber in die Wiederbringung aller Dinge ingeschlossener Aeon. Der älteste Sohn des höchsten Gottes, der von ihm die Macht über Alles empfangen, empörte sich gegen ihn, und gründete, in der Absicht ein unabhängiges Reich für sich zu haben, die sichtbare Welt. Der üngere Sohn, Christus, blieb Gott treu, nahm des Aeltesten Stelle in der Herrschaft ein; er leitet die Erlösung und arbeitet daran, das Reich seines Bruders wieder zu zerstören. Ein Theil dieser Euchiten zollten auch dem bösen Wesen, um von seiner Macht keinen Schaden zu leiden, eine Art Verehrung. Wie alle diese schwärmerischen Secten, beschäftigten sie sich auch mit Magie nd Theurgie, und magnetische Erscheinungen spielten unter ihnen eine Rolle. Antinomistische Ausschweifungen wurden ihnen wol nicht ohne Grund Schuld egeben. Die Secte stand unter Aposteln. Von Constantinopel ward ein eigner Kommissar (vielleicht der Berichterstatter über die Secte, Michael Psellus selbst) ach Armenien geschickt, und eine Verfolgung über sie verhängt. Auch sie

traten bald in das Dunkel zurück; vielleicht schlossen sie sich an das Neuthum, in welchem damals mystisch-enthusiastische Schwärmereien im Schwange waren, an (cf. Leo Diac. hist. 4, 7.).

Cf. *Michael Psellus* (um 1050) *Διάλογος περὶ ἐνεργείας δαιμόνων.* ed. Gaulmin. Par. 1615.

Eine Abzweigung der Euchiten sind die **Bogomilen** in Kleinasien und Thracien (der Name nicht, wie meist angenommen wird, von Bog Gospodi *ἐλέησον*, sondern von Bogu mil, der Gottgeliebte oder Bogomil, der Gottliebende). Von ihrem einfachen Reisegewande, Funda (Reisetasche), werden sie auch *Φουνδαῖται* genannt. Ihre Häupter, namentlich **Basilius**, lebten als Asceten und bedienten sich der Mönchstracht. Lange bestand die Secte in Accommodation im Geheimen fort und zählte sogar Bekenner unter den Angesehensten in Constantinopel; Kaiser Alexius Comnenus lockte durch List, indem er heuchelte, ein Proselyt der Secte werden zu wollen, den Basilius nach Constantinopel, fragte ihn dort aus, und ließ durch einen Schnellschreiber seine Aussagen niederschreiben. Diese Aussagen benutzte, nebst eigenen Erfahrungen, der Mönch Euthymius Zigabenus, der auf Befehl des Kaisers eine Widerlegung ihrer Ketzerei schrieb. Basilius ward verbrannt, 1119. Die Secte erhielt sich aber im Geheimen, namentlich unter den Mönchen. So wurden 1140 von einer constantinopolitanischen Synode die Schriften eines bis zu seinem Tode im Geruch der Heiligkeit stehenden Mönchs, **Constantinus Chrysomalus**, verdammt, kurz darauf 1143 unter Manuel Comnenus zwei cappadocische Bischöfe, **Clemens** und **Leontius**, und ein frommer, bibelkundiger Mann, **Niphon**, nebst seinem Beschützer, dem frommen Patriarchen **Kosmas** von Constantinopel. Doch scheint man später den Vorwurf bogomilischer Ketzerei gegen solche angewendet zu haben, die durch eine fromme, mystische Richtung mit der verderbten Kirche in Widerspruch traten, oder den Kaisern politisch verdächtig waren, wie z. B. Kosmas wol wegen politischen Argwohns entsetzt ward. Noch im 13. Jahrhunderte bekämpfte der Patriarch **Germanus** die Bogomilen in seinen Homilien.

Die Lehre der Bogomilen war folgende: Gott übergab den aus ihm emanirten Geistern jedem seinen Theil der Verwaltung, über alle war sein erstgeborner Sohn, Satanael, gesetzt. Dieser verleitete einen Theil dieser Geister zum Abfall, und zur Schöpfung eines von Gott unabhängigen Mittelreichs der Welt. Hier schuf er den Menschen, konnte ihn aber nicht beseelen; aus Erbarmen theilte diesem Gott einen göttlichen Funken mit, Satanael aber verleitete die Frau zum Abfall, und so entstand ein doppeltes Menschengeschlecht, ein geistiges von Abel und ein sarkisches von Kain, dem Sohne Eva's und Satanaels. Satanael herrschte nun in der Welt, besonders im Judenvolk, das er durch sein Werkzeug Moses mittelst des Gesetzes knechtete. Da erbarmte sich Gott der Elenden, und ließ im Jahre 5500 von der Weltschöpfung einen zweiten Sohn, Christus oder Logos, emaniren (auch *Μιχαήλ* genannt), der Maria als einen Durchgangspunkt benutzend, in Menschengestalt auf Erden erschien, und das Judenreich zerstörte. Satanael ließ ihn deshalb kreuzigen, und hat von da an seine besondere Wirksamkeit in der katholischen Kirche, da er durch dämonische Wunder zum Heiligencultus verleitete. Christus aber erschien am dritten Tage in seiner wahren, göttlichen Gestalt, Satanael seiner Macht beraubt, und durch Entziehung der Sylbe el zum Satan. Christus nahm seine Stelle in der Herrschaft ein, und wird auf Erden durch den heiligen Geist vertreten, der aus dem abgefallenen Geschlechte stets ein Häu-

ein wahrer Geistesmenschen durch seine Einwirkung sammelt. Diese bilden die Gemeinschaft der Bogomilen, die sich deshalb der verderbten Kirche gegenüber χριστιανοί, χριστοπολίται nannten. Haben Beide ihr Werk vollbracht, so kehren sie in Gott zurück, und es tritt die Apocatastase ein. — Mit der katholischen Kirche verwarfen sie die äußere Taufe, an deren Stelle sie eine Geistestaufe setzten; der Aufzunehmende ward eingesegnet und ihm ein apocryphisches Evangelium Johannis aufs Haupt gelegt; dann folgte eine Prüfungszeit, und eine zweite Aufnahme unter denselben Cärimonien. Diese zweite Taufe παράκλησις, consolamentum) giebt die eigentliche Weihe, und macht den Menschen fähig, den in ihm wohnenden verführerischen Dämon, der der Wassertaufe nicht weicht, zu überwinden. Ferner verwarfen sie das Abendmahl in der kirchlichen Bedeutung; er bedeutete ihnen das geistige Ernährtwerden durch Christus, das tägliche Brod, auf das sie die vierte Bitte bezogen. Marien-, Heiligenbilder und Reliquiencultus sind Werke Satanaels. Sie erklärten deshalb die bilderstürmenden Kaiser und Patriarchen als die allein rechtgläubigen, was vielleicht darauf hindeutet, daß die Reste dieser Parthei mit ihnen sich verschmolzen; übrigens machten sie die kirchlichen Cäremonien mit, weil sie meinten, es sei weise, so lange Satan noch Macht habe, es mit ihm nicht gänzlich zu verderben. Ihr Canon bestand aus sieben biblischen Schriften, den Psalmen, den Propheten, den vier Evangelien, den Briefen der Apostel und der Offenbarung Johannis, also dem Neuen Testamente vollständig. Doch hielten sie dieselben für kritisch zu sichten und deuteten sie mystisch-allegorisch; Gesichte und Träume spielten bei ihnen eine bedeutende Rolle; einen großen Werth legen sie aufs Gebet, namentlich auf das Vaterunser, weil die gefallenen Geister nach ihrem Falle dieses nicht mehr beten können, und nur der Geistesmensch ein Recht hat, Gott seinen Vater zu nennen. Ihr Spiritualismus war mit Anthropomorphismus versetzt; so erschien ihnen Gott stets als bärtiger Alter, Christus als Mann, der heilige Geist als unbärtiger Jüngling.

*Anna Comnena* XV, p. 486 sqq. *Euthymius Zigabenus* zwei ἐπιστολαὶ στηλιτευτικαί (handschriftlich in Wien) — συγγραφὴ στηλιτευτική (in Anecd. literar., Romae 1783. tom. IV. p. 27 sqq.) — ἔλεγχος καὶ θρίαμβος τῆς βλασφήμου καὶ πολυειδοῦς αἱρέσεως τῶν ἀθέων Μασσαλιανῶν, τῶν καὶ Φουνδαϊτῶν καὶ Βογομίλων καλουμένων, καὶ Εὐχιτῶν καὶ Ἐνθουσιαστῶν καὶ Ἐγκρατητῶν καὶ Μαρκιονιστῶν (in Jac. Tollii insignia itin. Ital. Utr. 1696. — Πανοπλία δογμ. tit. XXIII, (vollständig abgedruckt in Gieselers Weihnachtsprogramm. Gött. 1842.) — Das apocryphische Johannesevangelium (herausgegeben zuerst von Jean Benoist hist. des Albig. tom. I. [aus dem Archive der Inquisition zu Carcassone; aus dem Morgenlande war es durch die Verbindung der Bogomilen mit den Katharern dorthin gelangt], dann *Thilo* Cod. apocr. Ni. Ti. p. 885 sqq.).

2) In der occidentalischen Kirche. Der Weg, auf welchem die gnostisch-manichäischen Lehren ins Abendland eindrangen, läßt sich ziemlich genau verfolgen. Auf der einen Seite, von Osten (Constantinopel), drangen die paulicianisch-bogomilischen Irrthümer durch Thracien und die Bulgarei ins östliche Europa (Ungarn, Slavonien, Oestreich, Mähren); auf der andern Seite, im Westen, theils von Spanien, theils von Italien aus. Augustins Schriften gegen die Manichäer machten deren Ansichten bekannter (nach dem eignen Zeugniß der Neomanichäer); die Vandalen verfolgten die Manichäer in Nordafrika (cf. I, p. 287.) und transportirten ihrer Viele zu Schiffe theils nach Spa-

nien, theils nach Italien, wo schon früher manichäische Emissäre in Rom Anklang gefunden hätten. In Spanien war der Priscillianismus eine Wiederaufwärmung manichäischer Irrlehren. Von da drangen dieselben nach Südfrankreich; in der Auvergne bestand im 7. Jahrhundert eine Secte, die sie Jovinianisten nannte; aber die Ansichten Jovinians finden sich bei ihnen stark mit manichäischen versetzt, was eine Einwirkung von Spanien aus wahrscheinlich macht (cf. I, p. 139. Carol. le Cointe ann. Franc. tom. IV, p. 372). Diese Einwirkung wurde später erleichtert durch die enge politische Verbindung der südfranzösischen Großen (der Grafen von Toulouse, Foix, Beziers, Carcassone u. s. w.) mit dem Hause Aragonien, mit welchem sie gemeinschaftliches Interesse gegen die Eroberungsgelüste der französischen Könige hatten. In Italien ward Mailand, der Sitz des Widerstands gegen Rom, ihr Hauptheerd, und von dort aus drangen sie in das südliche Frankreich ein. Aus dieser historischen Verbreitung, so wie aus der Anlage ihres Systems, erklärt sich auch die verschiedenen Namen, unter denen sie allerwärts auftauchen.

a) Die Katharer (*Καθαροί*, Catharistae, Chazari, Gazzari, Kathari, Manichaei, Paterini, Pathareni [cf. p. 264.] Publicani [verstümmelt aus Paulicani], Bulgari [bougres]). Ihre Geschichte ist schwierig und dunkel, theils weil die Zeitgenossen die verschiedenen Parteien und Abzweigungen leicht mit einander verwechseln, theils weil wir meist nur Berichte von Gegnern haben, theils weil wirklich die verschiedenen Nüancen vielfach in einander übergehen und eine Sonderung fast unmöglich machen (species quidem habentes diversas, sed caudas ad invicem colligatas. Innoc. III. epp. I, 91.).

Die meisten Fundamentalsätze hat ihr System gemeinsam, und zwar mit den Paulicianern und Bogomilen vielfach übereinstimmend, mit denen sie auch das apocryphische Evangelium Johannis, durch bulgarische Emissäre nach Europa gebracht, gemein haben. Alle Offenbarung geschieht unter symbolischer Verhüllung des Geistigen; die wahre Kirche, d. h. die akatholische, sucht nun dieses Geistige aus der Hülle zu erkennen und zu sondern; wie im Theoretischen, so ist es auch im Praktischen Pflicht des Geistesmenschen, Vorstellen und Wollen von allem Ungöttlichen zu reinigen, mittelst der Ascese (daher *Καθαροί*). Dadurch wird in der Secte einem Jeden die heilige Geistesgabe durch das consolamentum mitgetheilt. Alle biblischen und kirchlichen Lehren haben nur einen symbolischen, geistig-ethischen Sinn. — In der Lehre von Gott huldigen sie insgesammt dem Dualismus, einige einem absoluten, andere einem relativen (in der Art der Bogomilen). Die absoluten Dualisten zeigen fast wörtlich das alte manichäische System auf. Hinsichtlich Christi sind sie Doceten, und läugnen seine wahrhafte Menschwerdung, Passion und Auferstehung. Hinsichtlich der Trinität ist die Lehre der absoluten Dualisten arianisch-subordinatianisch: Sohn und Geist vom Vater in der Substanz verschieden, und der Sohn eben so tief über dem Geiste stehend, als der Vater über dem Sohne; die der relativen subordinatianisch. Hinsichtlich des heiligen Geistes machen sie einen Unterschied zwischen Spiritus Sanctus, Spiritus Paracletus und Spiritus principalis. Einen Spiritus Sanctus hat jeder Mensch, vom höchsten Gott als Wächter über seine Seele erhalten; er ist vom Teufel unverführbar und im Guten unveränderlich (wie die gute Seele der Manichäer); den Namen Spiritus Paracletus führt eine Anzahl von Gott geschaffener Geister, welche den Mitgliedern der Secte, sobald sie das consolamentum empfangen, zu Diensten sind; Spiritus principalis ist der zur Dreieinigkeit gehörende, den sie sich als einen Geist von unaussprechlicher Schönheit denken, auf den sie 1 Petr. 1, 12 beziehen. Wer auch nur einmal den heiligen Geist besitzt, der kann nicht mehr sündigen; wer sündigt, hat

ihn noch nie besessen. — In der Anthropologie stimmen sie darin überein, daß der Leib ein Geschöpf des bösen Princips sei; Seele und Geist (letzterer ist der Theil des Menschen, der, vom Falle unberührt, am Guten festhielt) stammen von Gott; entweder sind sie gefallene Geister, die im Leibe ihre Strafzeit abdienen, oder von Gott geschaffen. Ein Theil war traducianisch gesinnt. Dadurch, daß sich der Mensch mit dem Weibe (einem vom Satan in einen weiblichen Leib eingeschlossenen Dämon) fleischlich vermischte, ward die Sünde dauernder Zustand, Erbsünde. Die absoluten Dualisten sprechen dem Menschen natürlich alle Freiheit ab; die relativen sind vollständige Pelagianer, die den Menschen durch seine guten Werke die Seligkeit verdienen lassen. Diese bona opera sind natürlich nicht die kirchlichen, gerade gegen diese, z. B. Wallfahrten, sprachen sich die Katharer sehr bitter aus, sondern es sind gewisse manichäisch-ascetische Regeln, ähnlich dem signaculum oris, sinus und manus. Die Ehe verwarfen sie, wenigstens in so weit sie fleischliche Vermischung war; das weibliche Geschlecht und die Schamtheile hielten Viele für Geschöpfe des Teufels, und sprachen daher ersterem die Seligkeit ab. Einige erlaubten die Ehe, doch nur die Zeugung eines Nachkommens, und verlangten die Trennung derselben zum Wenigsten vor dem Tode und dem letzten consolamentum. Der Beischlaf galt bei den Meisten als Todsünde, außer der Ehe jedoch weniger, als in ihr, weil er Vermehrung der dem bösen Princip angehörenden Materie wirke. Die Verwandtschaftsgrade wurden nicht geachtet. — Fasten hielten sie sehr hoch; alle Fleisch-, Eier- und Milchspeisen, als mit einer fleischlichen Vermischung zusammenhängend, waren streng verpönt; Fische jedoch erlaubt. Das verdienstlichste Werk ist aber das Gebet, namentlich des Vaterunsers. Hat sich die Seele durch solche Werke gereinigt, so kommt sie nach dem Tode sogleich in den Himmel, wo nicht in die Hölle; das Fegfeuer verwarfen sie. Einige lehren eine Seelenwanderung, andere eine Art Mittelzustand bis zum letzten Gerichte; damit fielen natürlich die Fürbitten für Verstorbene. Die Auferstehung des Leibes mußten sie läugnen. Einige hielten, wie es scheint, eine Apocatastase fest, und versetzten Hölle und Gericht in dieses Leben. — Das Alte Testament, als vom Satan herstammend, verwarfen sie, mit Ausnahme des Hiob, der Psalmen, der Bücher Salomons, der Weisheit, des Jesus Sirach, der großen und kleinen Propheten, und der im Neuen Testament citirten Stellen. Von einigen dieser behaupteten sie sogar, sie seien im Himmel geschrieben. Das Neue Testament erkannten sie an, doch erklärten sie es moralisch-allegorisch; sie zeichneten sich theilweise durch große Bibelkenntniß aus, und setzten ihre katholischen Gegner oft in Verlegenheit. Die Schrift besaßen sie in der Landessprache. Die Tradition verwarfen sie völlig.

Die Kirche ist durchaus verderbt, und seit Papst Sylvester, d. h. seit sie sich mit dem Staate verbunden, der Antichrist. Daher gegen ihre Anordnungen großer Haß; alle äußerlichen Einrichtungen, Priesterkleidung, heilige Gefäße, Kirchengesang, Kerzen, Feste, Weihwasser, Kreuzeszeichen u. s. w. sind Ueberreste aus dem Alten Testamente, d. h. satanischen Ursprungs. Die kirchlichen Sacramente nützen zur Seligkeit nichts, und sind keine wahren Sacramente. Die kirchliche Taufe ist bloße Wassertaufe, die Kindertaufe ein Unsinn, weil diese noch nicht glauben können. Sie hatten dafür eine Geistestaufe. Absolution, Buße und Beichte sind wirkungslos. Das Abendmahl, namentlich die Transsubstantiation, war ihnen lächerlich; das hoc bezogen sie auf den Leib Christi, nicht aufs Brod. Christi Leib werde bei ihnen bei jeder Mahlzeit geschaffen, indem sie ihren, d. h. den Leib Christi, nährten. Damit fiel die Messe, die Priesterschaft wich einer weitausgedehnten Hervorhebung des allgemeinen

Prieſterthums; doch hatten ſie eine Art clericaliſcher Ordnung; vier Stufen des geiſtlichen Standes, diaconus, filius minor, f. major, episcopus; andere behielten die altmanichäiſchen ordines bei, unter einem Oberhaupte 12 magistri und 72 Biſchöfe, die von den magistris ordinirt wurden; unter dieſen Presbytern, Diaconen und Evangeliſten. In früheſter Zeit ordinirte nach dem Tode eines Biſchofs der filius minor den major zum Biſchofe; ſpäter pflegten die Biſchöfe vor ihrem Tode den filius major proviſoriſch zu ordiniren. Das Oberhaupt der Secte wird von den katholiſchen Gegnern oft ihr Papſt genannt; er wohnte gewöhnlich in der Bulgarei (Matth. Par. ad ann. 1223), doch finden wir Päpſte der Ketzer, d. h. wahrſcheinlich hervorragende Perſönlichkeiten, die ein gewiſſes Anſehn genoſſen, auch an andern Orten erwähnt. Die ſämmtlichen Glieder der Secte nannten ſich Christiani und Christianae; zwiſchen ihnen findet, wie bei den Manichäern, eine Unterſcheidung in perfecti und imperfecti (credentes, auditores) ſtatt; Rainer giebt die Zahl der Vollkommnen auf 4000 an; den Unvollkommnen war eine mildere Asceſe vorgeſchrieben. Die kirchlichen Feſttage verwarfen ſie; ſie hatten nur ein Feſt zu Ehren des Stifters der Secte, das Mallofa hieß und in den Herbſt fiel (das alte manichäiſche *βῆμα*).

Die Secte theilte ſich in verſchiedene Diſtricte oder größere Diöceſen; deren führt Rainer 16 auf: 1) ecclesia Albanensis vel de Sensano, 2) eccl. de Concorreza, 3) eccl. de Bagnolo (Bajolo), 4) eccl. Vicentina vel de Marchia, 5) eccl. Florentina, 6) eccl. de Valle Spoletana, 7) eccl. Franciae, 8) eccl. Tolosana, 9) eccl. Carthasensis (Carcassonensis), 10) eccl. Albigensis, 11) eccl. Sclavoniae, 12) eccl. Latinorum de Constantinopoli, 13) eccl. Graecorum ibidem, 14) eccl. Philadelphiae Romaniolae, 15) eccl. Bulgariae, 16) eccl. Dugraniae (Dugunthiae, Dugunithiae). — Dieſe Kirchen unterſchieden ſich häufig auch dogmatiſch. Rainer (c. 6.) unterſcheidet drei Hauptſecten, die Albaneſer, die Concorezenſer und Bagnolenſer, ſämmtlich in Italien, und giebt ihre Verſchiedenheiten an, die ſich auf den relativen und abſoluten Dualismus beziehen. — Wie bei allen manichäiſchen Secten machen wir auch bei den Katharern die Erfahrung, daß ein Theil der Secte ſich durch ſtrenge Asceſe auszeichnete, und ſelbſt von den Gegnern darin anerkannt ward, ein anderer Theil durch den Antinomismus des Syſtems zu Ausſchweifungen verleitet ward.

Die Hauptſitze der Ketzerei im Occident waren Italien und Frankreich. Nach Italien war ſie von Afrika aus gedrungen, und hatte ſich namentlich im Mailändiſchen ſehr verbreitet. Der Erzbiſchof Heribert entdeckte 1030 auf einer Viſitationsreiſe die Secte auf dem Schloſſe Monteforte bei Turin, deſſen Beſitzerin ſelbſt dazu gehörte. Als ſie durch ſeine Ermahnungen ſich nicht bekehren ließen, wurde der größte Theil verbrannt, ſie ſprangen muthig ſelbſt auf den Scheiterhaufen, weil ſie den Märtyrertod für ein ſicheres Mittel hielten, die ewige Seligkeit zu erlangen. Die Secte war unter einem Oberhaupte völlig organiſirt (cf. Landulphi sen. hist. Mediol. II. c. 27. Murat. IV, p. 88 sqq.). — 1173 hatte Erzbiſchof Galdinus einen Strauß mit ihnen zu beſtehen (Iac. de Vitriaco hist. Orient. et Occ. II, c. 28.). Auch Innocenz III. kämpfte mit ihnen, 1207 ging er zu ihrer Ausrottung perſönlich nach Viterbo. (Innoc. III. gesta c. 123. epp. IX, 7. 18. 167. 204. X, 130.) Durch ganz Italien waren ſie verbreitet; Innocenz erwähnt in ſeinen Erlaſſen und Briefen manichäiſche Ketzer in Verona (cf. Innoc. III. dipl. chartae etc. ed. Bréquigny V, 33.), Bologna (ib. IX, 19.), Florenz (ib. IX, 7.), Viterbo (ib. VIII, 85. 108. epp. II, 1. Raynald. ad ann. 1235.), Faenza (diplom. IX, 18.

204.), Treviso (ib. III, 39. epp. X, 54.), Mantua (epp. X, 130.); dergleichen werden erwähnt zu Piacenza (Odor. Rayn. XIII, p. 138.), Bergamo (Murat. Antt. It. V, p. 139.), Ferrara (Andr. Sylv. epit. Bouquet. XVIII, p. 585.), Brescia (Honor. III. ep. ad epp. Arim. et Brix. Raynald. ad ann. 1225.), Rom (Raynald. ad ann. 1231.). 1226 hielt Friedrich II. ein Concil zu Cremona zur Ausrottung der Ketzerei (Acten Mansi XXIII.). Schon 1227 aber mußte Gregor IX. der ganzen Lombardei den Vorwurf der Ketzerei machen; der mit dem Papste zerfallne Tyrann Ezzelino da Romano hegte sie dort förmlich; in den lombardischen Städten Mailand, Cremona, Piacenza, Pavia, Novara, Vercelli, Tortona, Alessandria, Cumä und Brescia hatten sie förmliche Schulen und Lehrer; Mailand war gewissermaßen die Hochschule des Manichäismus (cf. Palavicini ann. Mediol. c. 31 ad ann. 1259. Murat. XVI, p. 662. Matt. Par. ad ann. 1236.), sie zahlten dorthin eine Art regelmäßige Steuern (Auct. Jnc. Chron. bei Urstis. II, p. 90.), und scheinen dort einen Patriarchen gehabt zu haben (Trithem. Chron. Hirsaug. ad ann. 1230.). Um 1240 verfolgten die Mailänder dieselben aus Angst vor den kaiserlichen Drohungen; allein schon 1259 war wieder völlige Duldung. (Matth. Par. ad ann. 1240. Palavicini l. c.) In Florenz war 1228 ein gewisser Philipp Paternon Bischof der Katharer, und über ein Drittheil der Einwohner, sogar die Vornehmsten, gehörten zur Secte. Der Bischof Ardingho sprengte endlich dieselbe mit Gewalt. Als aber Friedrich II. 1245 alle Ketzerprocesse niederschlug, erhoben sie sich aufs Neue und konnten nur nach blutigen Gefechten überwältigt werden (cf. Lami monumm. eccl. Flor. II, 1203. Raumer Hohenst. IV, 129.). — Ferrara scheint längere Zeit ein Hauptpunkt gewesen zu sein; in den ältesten Stadtrechten finden sich Verordnungen gegen die Ketzer (Murat. Antt. It. V, p. 89); Kaiser Otto IV. erließ 1210 gegen die Patarener daselbst ein scharfes Edict (ib.). 1269 starb dort ein gewisser Armanno Punzilovo (Pungilupus). Schon 1254 der Ketzerei wegen angeklagt und gefangen gesetzt, hatte er abgeschworen, und von da an ein so exemplarisch christliches Leben geführt, daß nach seinem Tode man ihn in der Hauptkirche beisetzte und als Heiligen verehrte. 1270 nahm aber die Inquisition seinen Proceß wieder auf, und entdeckte, daß er heimlich bis an seinen Tod ein Ketzerhaupt gewesen war, worauf ihn Bonifacius VIII. 1300 verdammte. (Murat. l. c. p. 93 sqq.) Möglich, daß sein bedeutendes Vermögen, das der Papst einzog, ein Grund zu dem Ausfall des Processes mit gewesen ist.

In Frankreich ist die erste Spur manichäischer Ketzerei nach den schon genannten Jovinianisten (cf. p. 278.) das Glaubensbekenntniß Gerberts, das dieser 991 bei seiner Wahl zum Erzbischof von Rheims ablegte (cf. p. 50.). Da er es auf eine von Rom getrennte französische Kirche abgesehen hatte, hielt er es für nöthig, zu bezeugen, daß diese mit den, zu jener Zeit mithin gewiß nicht unbekannten, Manichäern nichts gemeinschaftlich habe. Er erklärt sich daher ausdrücklich gegen den Docetismus, gegen die Lehre, daß der Teufel principiell böse und der Urheber des Alten Testaments sei, gegen die Ehe- und die Fleischverbote, und bekennt, daß außer der katholischen Kirche kein Heil sei. ([Christum] passum esse vera carnis passione, mortuum vera sui corporis morte, resurrexisse vera carnis suae resurrectione et vera animae resurrectione, in qua veniet judicare vivos et mortuos, assero. Novi et veteris Ti unum eundemque credo auctorem et Dominum et Deum; diabolum non per conditionem, sed per arbitrium factum esse malum. — Nuptias non prohibeo. — Carnium praeceptionem non culpo [über den Doppelsinn dieser Worte cf. p. 50.] — et extra ecclesiam Catholicam

nullum salvari confiteor (Gerb. epp. 75. Bouquet X, 409.]). Möglich, daß Gerbert gute Gründe hatte, weil ſeine Gegner ihn als Widerſacher Roms einer Gemeinſchaft mit den Manichäern zieben, möglich, daß der anmaßgerichte Parteigänger, kein Mittel ſcheuend, ſich wirklich mit dieſen eingelaſſen hatte, und ſie nun, da er ſeinen Zweck erreicht, von ſich wies. — Eine zweite den Manichäern verwandte Erſcheinung, iſt ein gewiſſer Leutardus in dem Dorfe Virtus in pago Catalaunico (bei Chalons). Er hielt ſich für einen Inſpirirten, hatte Viſionen, verwarf die Ehe, und wütbete gegen Bilder und Kreuz und Zehnten. Einen Theil der Schrift, namentlich des Alten Teſtaments, verwarf er. Er zog viel Volks an ſich: Biſchof Gebuin aber bekehrte ſeine Anhänger, wie es ſcheint durch Zureden, und aus Verzweiflung ſtürzte ſich Leutard in einen Brunnen. Wahrſcheinlich war er ein halb wahnſinniger Schwärmer. (Glaber. Radulph. II, c. 11. Bouquet. X, 23.) — Bedeutender iſt im 1017 eine ketzeriſche Secte in Aquitanien, mit manichäiſcher Färbung: ein Weib aus Italien ſoll dieſe Häreſe nach Gallien gebracht haben; ſogar Cleriker hingen ihr an. An der Spitze ſtanden Stephan und Liſoi. Erſterer (in den Glaber den Namen Heribert hat) war Beichtvater der Königin Conſtantine. Ein gewiſſer Arefaſt, ein Ritter, ſtellte ſich als Proſelyt bei ihnen ein und verrieth ihre Geheimniſſe dem König Robert; eine Synode von Orleans 1022 erkannte nach fruchtloſen Bekehrungsverſuchen über 13 der vornehmſten Cleriker und Laien die Todesſtrafe; ſie wurden verbrannt. (*Ademari* Cabann. Chron. Bouquet. X, p. 154. — Glaber Rad. III, 8. Bouquet X, p. 35—38. — Gesta Syn. Aurel. Mansi XIX, 376. — Chron. *Petri Vivi* Senon. Bouquet X, 368. — Chron. Turon. ib. 284. — Chron. Antissiodor. ib. 271. — Vita Sti Theodori ep. Aurel. ib. 368. — Fragm. hist. Franc. ib. 212. — Joh. Monachi Floriac. ep. 14. ib. 498. — Roberti reg. diplom. ad ann. 1022, p. 607.) — 1025 wurde eine ähnliche Secte in Arras entdeckt; ein gewiſſer Gundulf aus Italien ſoll ſie gegründet haben; vor einer Synode von Arras unter Biſchof Gerhard widerriefen ſie und traten zur katholiſchen Kirche zurück. (Acta Syn. Atrebat. d'Achery Spicil. I, 607 sqq. Mansi XIX, p. 423 sqq. Bouquet X, 540 sqq.) — Ums Jahr 1043 entdeckte Biſchof Roger II. von Chalons sur Marne eine ähnliche Secte in ſeinem Sprengel; er wandte ſich um Rath an den ehrwürdigen Erzbiſchof Wazon von Lüttich (cf. p. 57. 130.), der ihm von Gewaltmaßregeln abrieth und namentlich die Todesſtrafe gegen Ketzer entſchieden mißbilligte. (Anselmi Canon. Gesta epp. Leodiensium Bouquet XX, p. 11 sqq.) — Das Concil von Mainz 1048 hatte mit vielfachen Ketzereien und wahrſcheinlich auch mit Manichäern zu thun (cf. Bouquet XI, p. 523.).

Im 12. Jahrhunderte finden ſich zunächſt zwei wahnſinnige Schwärmer. Ein gewiſſer Tanchelm (Tanchelmus, Tanchelinus, Tandemus) predigte in Leutards Weiſe in den Küſtengegenden der Niederlande gegen den verdorbenen weltlichen Clerus und die von ihm verwalteten Sacramente. Er erklärte ſich für Gott, weil er, wie Chriſtus, die Fülle des heiligen Geiſtes habe, und feierte ſeine Verlobung mit der heiligen Jungfrau. Er hatte großen Anhang und zog plündernd (namentlich die geiſtlichen Güter) mit einem bewaffneten Gefolge umher, beſonders im Gebiete von Utrecht. Auf einer Reiſe nach Rom, als er von dort zurückkehrte, wurde er in Cöln gefangen, erlangte aber, nachgewiß wie, ſeine Freiheit wieder, und ging nach Brügge und Antwerpen. Hier erregte er bedenkliche Unruhen, und beherrſchte mit ſeinen Bewaffneten eine Zeit lang die Stadt. Ein Prieſter tödtete ihn 1125 oder 1126; ſein Anhang beſtand eine Zeit lang noch fort; gegen ihn rief man den heiligen Norbert

mit seiner Brüderschaft zur Hülfe, dem es endlich gelang, die Gemüther zu beruhigen. (*Anselmi* Chron. Gemblac. Bouquet XIII, 266. — Epist. eccl. Traject. ad Frider. Archiep. Colon. du Plessis coll. judic. de novis error. I, 11. — Vita Sti Norberti, du Plessis I, 11. Bolland. Juni tom. I, 843.) — Etwas später trat in der Bretagne und Gascogne ein gewisser Eon oder Eudo, ein Brite, mit dem Zunamen de Stella auf; er erklärte sich für Christum, den Richter der Lebendigen und der Todten, auf ihn beziehe sich die Stelle des Exorcismus: per *eum* (Eon) qui venturus est judicare vivos et mortuos et saeculum per ignem. Er hatte großen Anhang im Volke, und ging mit einem reich gekleideten Gefolge umher; übrigens war er ein unwissender Laie, aber aus vornehmem Geschlechte. Der Erzbischof von Rheims nahm ihn sammt seinem Gefolge gefangen und verhörte ihn vor der Synode daselbst 1148. Die Synode erkannte in ihm einen wahnsinnigen Schwärmer und sperrte ihn ein. Er starb bald im Kloster St. Denys. (Guilielm. Neubrig. de reb. Angl. I, 19. Mansi XXI, 721. du Plessis I, 36 sqq. Bouquet XIII, 97. — Anselm. Gemblac. Mansi l. c. 723. — Otto Frising. ib. 720. — Robert de Monte Append. ad Sigeb. Chron. Gemblac. Bouquet XIII, 291.)

Seit der Wirksamkeit des Peter von Bruis und Heinrich (cf. p. 290.) ist besonders Südfrankreich der Tummelplatz manichäischer Ketzerei, und alle Maßregeln, z. B. das 1163 gegen sie gehaltene Concil von Tours unter Alexanders III. persönlichem Vorsitze, richteten nichts aus. Sie waren um diese Zeit so zahlreich, daß sie 1165 auf einem Concil in dem Städtchen Lombers bei Albi vor der Geistlichkeit des ganzen Landes sich unter dem Namen *Bons-hommes*, mit ihrem Führer Olivier offen zum Manichäismus bekannten. (Acten Mansi XXII, p. 157. Auszug daraus bei *Hoveden* ann. rer. Angl. ad ann. 1176.) 1167 beriefen sie sogar ein eignes Concil unter ihrem Vorsteher Niquinta zu St. Felix de Caraman, organisirten die Kirche in den Provinzen von Toulouse, Carcassonne, Aran, Albi und Mailand, und ernannten eigne Bischöfe und Cleriker (cf. Notitia Conciliabuli ap St. Fel. de Car. Bouquet XIV, 448.). 1177 wendete sich Graf Raimund V. von Toulouse, darüber erschrocken, an das Cistertiensergeneralcapitel, und bat um Hülfe; zu gleicher Zeit richtete er dieselbe Bitte an Papst Alexander III. und die Könige von England und Frankreich. Der Papst sandte eine Commission, bestehend aus dem Cardinallegaten Peter von St. Chrysogonus, dem Erzbischof Guarin von Bourges, den Bischöfen von Bath und Poitiers, und dem Abt Heinrich von Clairvaux, 1178 mit kirchlicher Vollmacht. Zwar erfolgten Excommunicationen und einzelne Verurtheilungen, allein im Ganzen blieb die Expedition erfolglos. Roger II., Vicomte von Beziers, Carcassonne, Albi und Rasez, ein Beschützer der Catharer, ward excommunicirt. Auf dem dritten Lateranconcil 1179 wurden energischere Maßregeln besprochen; 1181 führte Abt Heinrich (seitdem zum Cardinal und Erzbischof von Albano ernannt) ein Kreuzheer gegen Roger, und besiegte zwar diesen, konnte aber gegen die Häresie nichts Dauerndes ausrichten. Der Krieg zwischen dem Grafen von Toulouse und dem Könige von Aragonien hinderte alle Maßregeln bis 1195; in diesem Jahre trat das Concil von Montpellier zusammen, und dieses, so wie ein Concil von Narbonne und Peter II. von Aragonien (1197), erließen strenge Edicte gegen die Ketzer. Innocenz III. nahm nach seiner Thronbesteigung 1198 die Sache kräftig in die Hand. Die Legaten Rainerius und Guido (Cistertienser) kamen mit apostolischer Vollmacht (Innoc. III. epp. I, 81. 94. 165. II, 122. sqq.). Die Ketzer hielten um diese Zeit öffentliche Versammlungen, namentlich der Adel; zu ihnen hielt auch Raymund Roger, Graf von Foix.

1203 schickte der Papst zwei neue Legaten, Peter von Castelnau (de Castronovo, v. Chateau neuf) und Raoul, welche mit Gewaltmaßregeln gegen dieselben vorschritten und vom Papste die Inquisition mit zeitweiliger Aufhebung der bischöflichen Gerichtsbarkeit in Sachen der Ketzerei erhielten; später wurde ihnen Abt Arnaud von Citeaux beigeordnet. Sie suspendirten die Bischöfe von Narbonne und Beziers, und nahmen dem Grafen Raimund von Toulouse 1205 einen Eid ab, die Ketzer in seinen Staaten zu vertilgen. 1206 erschienen der Bischof Diego von Osma mit seinem Subprior, dem berühmten Dominicus, um die Legaten durch Predigten zu unterstützen; die Bekehrungsexpeditionen erstreckten sich nun über ganz Südfrankreich; in Montreal fand 1207 eine Unterhandlung mit den Häuptern der Secte statt; aber ohne großen Erfolg. Peter von Castelnau excommunicirte 1208 den Grafen von Toulouse und belegte sein Gebiet mit dem Interdicte, weil er es mit den Ketzern hielt, und der Papst bestätigte 1209 die Sentenz (epp. X, 69). Der Graf mußte mit Opfern die Absolution erkaufen. 1209 fand ein zweites Gespräch mit den Ketzern zu Pamiers statt, das mehr Erfolg hatte: ein Theil der Ketzer unter Durandus von Huesca trat in die Kirche zurück, und gründete einen klösterlichen Verein unter dem Namen Congregatio pauperum Catholicorum; 1210 bestätigte diesen Innocenz, und legte ihm besonders Ketzerbekehrung als Pflicht auf. Aber im Jahre 1208 wurde Peter von Castelnau nach einer nicht sehr friedlichen Besprechung mit Raymund von Toulouse ermordet. Die Legaten schoben sogleich die Schuld auf den Grafen, und wirkten ein neues Interdict gegen ihn aus. Kreuzpredigten gegen ihn wurden nun überall von den Mönchen gehalten, nnd Innocenz wiederholte seinen Aufruf an den König von Frankreich (cf. epp. X, 149.) und seine Barone, Raimunds Land zu unterwerfen (epp. XI, 26. 28. 29. 32 sqq.). Ein mächtiges Heer unter Herzog Eudes III. von Burgund zog sich zusammen, Raimund mußte vom päpstlichen Legaten Milo den Frieden durch große Opfer erkaufen. Ein Concil von Montalivar ordnete die Angelegenheiten, der Graf mußte sich dem Kreuzheer gegen die Ketzer anschließen. Dieses eroberte die Länder des Vicomte von Beziers und übertrug sie dem Kreuzritter Simon von Montfort-Leicester zu erblichem Besitze. (Innoc. III. epp. XII, 108. 109. 374. 375.) Dieser eroberte bald darauf auch die Länder Raimunds von Toulouse, ein Concil von Montpellier 1215 sprach ihm auch diese zu, und das vierte Lateranconcil 1215 bestätigte es (c. 3.). Raimund, und nach seinem Tode 1222 sein Sohn Raimund VII. machten mit abwechselndem Glücke ihre Rechte mit den Waffen geltend; es entspannen sich die langwierigen sogenannten Albigenserkriege, die endlich damit endigten, worauf es bei der Sache abgesehen war, mit einem allmähligen Besitznehmen der bisher unabhängigen Länder Südfrankreichs durch Ludwig VIII. und dessen Sohn Ludwig IX. seit 1229. Denn wenn auch nicht der Papst, so doch gewiß dessen Agenten handelten im heimlichen Interesse Frankreichs (cf. p. 90.) und der späteren Bekämpfung der Albigenser lagen weit mehr politische, als kirchliche Zwecke zum Grunde. (Concil von Avignon 1210 [Acten Mansi XXII, p. 783 sqq.], von St. Gilles [Mansi XXII, p. 811.], Narbonne, Montpellier, Arles 1211 [ib. 813.], Pamiers 1212 [ib. 855 sqq.], Avignon und Lavaur 1213 [ib. 863.], Montpellier 1215 [ib. 935.] oecum. IV. later. 1215 [ib. 953, besonders c. 3.]). Tod Simons von Montfort 1217. — Kreuzzug des Königs Philipp II. August 1219. — Concil der Albigenser zu Pieussan in der Grafschaft Rasez unter dem häretischen Bischof Guillabert de Castres, der den Benedict von Termes zum Bischofe, Raimund Agulerius zum filius major und Peter Bernardi zum filius

minor der Secte in Südfrankreich ordinirte (Vaissette III, p. 319 sqq.). Tod Raimunds VI. von Toulouse 1222 (Guil. de Podio Laur. c. 34.). Tod Philipp Augusts 1223. Amauri von Montfort tritt seine Ländereien, die er gegen Raimund VII. nicht behaupten kann, an Ludwig VIII. von Frankreich ab 1224. Friedensunterhandlungen zu Montpellier 1224 (Mansi XXII, 1205). Concil von Bourges 1225 (ib. 1113), zu Paris 1226 (ib. XXIII, 10.). Kreuzzug Ludwigs VIII. 1226. Friedenscongreß zu Meaux (Vaissette III, p. 326.), in Paris (Mansi l. c. p. 163.); Concil von Toulouse 1229 (ib. 191 sqq.). Einführung der Inquisition. Uebergabe derselben an die Dominicaner allein durch Gregor IX.; Peter Cellani und Wilhelm Arnaldi erste Inquisitoren 1233. (Edict Ludwigs IX. hinsichtlich der Inquisition von 1228 in *M. de Laurière* ordonnances de Roys de France, Par. 1723. p. 265; — Raimunds VII. von 1233. Mansi XXIII, 265.) Erweiterung derselben auf dem Concil von Beziers 1234 (ib. 269 sqq.). Aufstände zu Narbonne, Albi, Cordes, Toulouse 1234 und 1235, Bann und Interdict. Vertreibung der Inquisitoren 1235 (Vaissette III, 401 sqq. Guil. de Pod. Laur. p. 694. 95.). Wiedereinsetzung 1237. Wiederabstellung 1237—41, und Wiedereinführung 1241. Ermordung von vier Inquisitoren zu Toulouse 1242. — Raimund VII. im Verein mit Heinrich III. von England bekriegt den König von Frankreich; Niederlage Beider 1242, ungünstiger Friede 1243. Blutige Wirksamkeit der Inquisitoren seit 1243, Concil von Narbonne (Mansi XXIII, p. 353 sqq.), gänzliche Zerstreuung der Albigenser durch Einnahme ihres festen Waffenplatzes Montsegur 1244. Concilien von Montpellier und Beziers 1246 (Mansi XXIII, 715 sqq.). Neues Aufleben der Ketzerei durch Einwanderung fremder Ketzer (Ep. Innoc. IV. ad ep. Agenn. Vaissette III, 469.), und in Folge dessen verschärfte inquisitorische Maßregeln. Tod Raimunds VII. 1249. Die späteren südfranzösischen Concilien von Albi 1255, Beziers 1255, Sedan 1267 (Mansi XXIII, 829 sqq.) haben noch immer mit albigensischer Ketzerei zu schaffen, und in Limborchs liber sententiarum finden sich Urtheile über solche noch bis zum Jahre 1323. Um diese Zeit etwa scheint die Ketzerei wenigstens in die Verborgenheit zurückgedrängt gewesen zu sein.

*Innoc. III.* epp. I, 81. 94. 165. 397. II, 122. 123. X, 68 sqq. 149. XI, 26—33. 156. 196. 229—234. XII, 67. 86—90. 106—109. 122—126. 129. 136 sqq. 153—156. 160. 168—178. 365—373. XIII, 86. 87. XIV, 32—38. 163. XV, 9. 102. 167—176. 212—215. XVI, 6. 39—48. 126. 167. 170—172. — *Ejusd.* epp. et diplom. ed. Brequigny VI, 243. VII, 75. 242. — *Honorii III.* epp. Bouquet XIX. du Chesne. V. — *Gesta Ludov. VIII.* du Chesne V. — Gesta Ludov. IX. auct *Guil de Nangis*, ib. — Die Schriften katholischer Polemiker gegen die Häretiker dieser Zeit, des Presbyter Eckbert (um 1150), des Ebrard von Bethune, Ermengard, Abts Bernhard von Fontcaude (*Fons Calidus*) (um 1200). — Lucas, Bischof von Tuy und des Dominicanermönchs Rainer Sacchoni (um 1250), in der bibl. PP. Max. Lugd. tom. XXIII, XXIV, XXV. — *Bonacursus* (früher selbst Catharer um 1190). Vita haeret. s. manifestatio haer. Cath. d'Achery I, 208. — *Moneta* (Dominicaner zu Cremona) adv. Cath. et Wald. libr. V. ed. Ricchinius. Rom. 1743. — *Alani ab Insulis* libr. IV. c. haer. sui temp. in opp. ed. de Visch. — *Yvonetus* tract. de haeresi Pauperum de Lugduno (um 1250) in Martene thes. nov. V. (wo auch andere hierher gehörige Documente.) — *Petri Monachi* Coenob. Vallium Cernaji,

ord. Cist. hist. Albig. du Chesne V. Bouquet XIX. Guizot. XIV. — *Guil. de Podio Laurentii* (Puylaurens), Caplan Raimunds VII, super hist. negotii Franc. adv. Albig. du Chesne V. Bouquet XIX. Guizot XV. — Histoire de la guerre des Albig. Guizot XV. Bouquet XIX. — *Stephan de Borbone* de septem donis Sp. Sti. (Auszüge bei du Plessis I, 85 sqq.) — Histoire de la croisade c. les héret. Albig., écrite en vers provençaux par un poète contemporain, trad. et publiée par *M. Fauriel*. Par. 1837. — Die hier an einzelnen Stellen einſchlagenden Chroniken und Documente finden ſich bei *Bouquet* tom. X—XIX. *Du Chesne* V. *Guizot* Coll. de Mémoires relatifs à l'hist. de la France XI, XIII—XV. *Du Plessis d'Argentré* Coll. judic. de nov. error. *Muratori* III, VI—XIV. *Freher*, *Urstisius Pistorius*, *Martene-Durand* I, III—V. *Mabillon* vet. anal, II. III. — *(Vaissette)* hist. génér. de Languedoc. V tom. Par. 1730 sqq., beſonders tom. III. — *Perrin* hist. de chrét. albig. Genève 1618. — *Guil. de Catel* mémoires de l'hist. du Langu. Toulouse 1633. hist. des comtes de Toulouse. Toul. 1623. — *Chassanion* hist. des Albig. Genève 1595. — *Allix* remarks upon the eccl. hist. of the ancient Churches of the Albig. Lond. 1692. — *Philippi a Limborch* hist. Inquis. Amstel. 1692. — Joh. Conr. Fueßlin neue unpartheiiſche Kirchen- und Ketzerhiſtorie der mittleren Zeit. Frankf. 1770. — Dr. Chriſt. Ulrich Hahn, Geſchichte der neumanichäiſchen Ketzer. Stuttg. 1845. In deſſen Geſchichte der Ketzer im Mittelalter Band I.

Noch wurden in anderen Gegenden Frankreichs Ketzer entdeckt, die mit den Albigenſern jedenfalls zuſammenhingen; ſo 1234 in Flandern zu Douay und Cambray (du Plessis I, 142.).

In Deutſchland findet ſich die erſte Spur manichäiſcher Ketzerei 1052; als in dieſem Jahre Kaiſer Heinrich III. das Weihnachtsfeſt in Goslar beging, ließ er eine Anzahl ſolcher an den Galgen hängen (Herm. Contr. ad h. a. Gesta epp. Leod. Bouquet XI, 11.). In Trier wurden dergleichen 1125 entdeckt und beſtraft (hist. Trevir. d'Achery XII. p. 243.). Weit bedeutender war die Häreſie in Cöln, wohin ſie aus Flandern gekommen war, Evervin, Propſt von Steinfelden, mußte gegen ſie die Hülfe des heiligen Bernhard in Anſpruch nehmen, der in ſeinen Sermonen ſie bekämpfte, und 1163 wurde der Mönch Eckbert aus dem Kloſter Schönau, der Bruder der heiligen Eliſabeth, eigens zur Bekehrung derſelben herbeigerufen. (*Evervini* ep. ad Bernardum, Mabillon anal. III, 452. — *Bernardi* sermo 65. 66. super Cantica. — *Godefridus* Mon. ad ann. 1163. — *Trithemius* Chron. Hirsaug. ad h. a. — *Eckberti* sermones XIII. adv. Cath. err. bibl. PP. Max. XXIII, p. 600 sqq.) Der Führer Arnold nebſt mehreren Anderen wurde verbrannt. — 1231—33 ſah Deutſchland in der Perſon Conrads von Marburg, Dominicaners und Beichtvaters der heiligen Eliſabeth, einen Inquiſitor; er ſpürte eine Menge Ketzer auf, und ließ ſie verbrennen; ſelbſt hochgeſtellte Perſonen verſchonte ſein Eifer nicht; endlich wagte er ſich ſogar an Reichsfürſten, den Grafen von Sayn, den Grafen von Aneberg und die Gräfin von Loz; dieſe aber wurden von den Erzbiſchöfen von Mainz, Cöln und Trier ſelbſt verhört und freigeſprochen; dieſe Erzbiſchöfe ſetzten ſich Conrads Wuth entgegen und verklagten ihn beim Papſte. Tragiſch iſt beſonders das Schickſal der von Conrad beim Papſte der manichäiſchen Häreſie beſchuldigten Stedinger, eines kleinen, freiheitsliebenden Stammes im Oldenburgiſchen.

Allerdings scheinen unter ihnen manichäische Lehren und Cäremonien Eingang gefunden zu haben, die Hauptsache war aber wol, daß die Fürsten die Anklage der Häresie zur Unterjochung derselben benutzten. Gregor IX. ließ 1232 durch den, dem Völklein besonders auffässigen Erzbischof Gerhard von Bremen das Kreuz gegen sie predigen, und sie wurden größtentheils vertilgt; den kleinen Rest absolvirte der Papst nicht von der Häresie, sondern vom Ungehorsam und der Empörung. 1233 hielt Conrad noch ein Concil gegen sie zu Mainz; auf der Rückkehr von diesem ward er nebst seinem Genossen Gerhard ermordet. 1234 mußte Friedrich II. noch die Einführung der Inquisition in Deutschland decretiren, allein Conrads Wahnsinn hatte einen solchen Abscheu dagegen erweckt, daß sie nie recht in Aufnahme kam. (Gesta epp. Trevir. bei Eccard II. — *Alberici* Chron. ad ann. 1233, bei ihm besonders Sifridi archiep. Moguntin. ep. ad Pap. Greg. IX. — *Godefridi* Mon. St. Pantaleonis Chron. ad ann. 1234. [Freher-Struve I, 399.] — *Raynald.* ad ann. 1230 n. 41 und 42. [Erlasse Gregors IX.] — Mansi XXIII, p. 323. [Brief desselben an König Heinrich.] — *Gregorii IX.* ep. ad Archiep. Brem. ann. 1235, bei Lindenbrog p. 172. — Frid. II. Constitutiones IV. [bei Petr. de Vineis epp. I, 25—27. Limborch p. 48.] Acta Conc. Moguntin. Mansi XXIII, p. 321—333 sqq.) — Ein Concil von Mainz 1261 handelt ebenfalls von Bestrafung manichäischer Ketzer. (Mansi XXIII, p. 1079.) — Im 13. Jahrhundert war die manichäische Ketzerei besonders stark in Oesterreich verbreitet; in der Diöcese Passau hatten sie 41 Schulen. Ein gewisser Ivo, ein Cleriker, ward unschuldig der Ketzerei beschuldigt, flüchtete sich und trieb sich nun unter denselben wirklich herum. Er schrieb einen Brief an den Erzbischof Giraldus von Bourdeaux, worin er seine Unschuld betheuerte und seine Erfahrungen mittheilte; er fand Ketzer besonders in Oesterreich und Kärnthen. (Matth. Paris. ad ann. 1243.) Die Secte in Hall in Schwaben um 1248, die es mit Kaiser Friedrich II. hielt und die Geistlichen verfolgte, indem sie alle vom Papst an für Häretiker erklärte, und die von ihnen verwalteten Sacramente für ungültig, ihren Bann für unwirksam hielt, hatte wol Anfangs mehr politische Tendenz, später mochten sich theoretische Abweichungen bei ihnen einschleichen. (Alb. Stad. ad ann. 1248.) — 1315 wurden in Oesterreich viele manichäische Häretiker verbrannt, welche aussagten, ihre Genossen seien in diesem Lande und Thüringen sehr zahlreich. (du Plessis I, p. 284 sqq.) —

Nach England kamen sie 1159 von Frankreich aus; über 30 Männer und Weiber unter Führung eines Deutschen, Gerard. Kaum gelandet wurden sie von einem Concil zu Oxford zur Brandmarkung und zum Exile verurtheilt. — In Spanien finden sich Albigenser in Aragonien, wo sie die Inquisition mit Erfolg bekämpfte; und im 13. Jahrhundert in Leon (Luc. Tud. IV, 9.); ihr dortiges Haupt Arnald, wurde vom Volke als Heiliger verehrt. Sie wurden so mächtig, daß sie die Waffen gegen die Katholiken ergriffen. Dies hatte einen Kreuzzug und die völlige Vertilgung der Secte zur Folge. (Matth. Par. ad ann. 1243.)

### B) Montanistisch-apocalyptische.

Die Eigenthümlichkeit derselben ist, daß sie zunächst aus praktisch-ascetischer Opposition gegen die sittliche Laxheit der Kirche hervorgingen, und den dogmatischen Inhalt ihrer Lehre meist aus den Schriften des Joachim v. Floris (cf. p. 273.) mit unbedeutenden Modificationen schöpften.

1) Fraticellen. Die übermäßige Verehrung des Ordensstifters und dessen Gleichstellung mit Christo selbst hatte im Franziskanerorden so um sich

gegriffen, daß selbst die Besseren davon angesteckt waren (cf. Bonav. V. Franc. prol.). Diesen blinden Verehrern desselben mußte eine Milderung seiner strengen Armuthsregel, die sie gewissermaßen für inspirirt hielten, als Hochverrath erscheinen. Eine solche versuchte, schon zu des Franziskus Lebzeiten, Bruder Elias; eine bedeutende Parthei im Orden erklärte sich für die Neuerung und wurde von den Päpsten begünstigt (Bulle Gregors IX. 1231. Innocenz IV. 1245). Die strengen Franziskaner (Zelatores, Spirituales) faßten deshalb einen Haß gegen den römischen Stuhl, und wendeten sich mit Vorliebe den apocalyptischen Schwärmereien des Abts Joachim von Floris zu. Ihre Lehrsätze entwickelt, fast ganz in dessen Weise, ein 1254 zu Paris erschienenes Werk: Introductorius in evangelium aeternum (der Verfasser desselben ist nicht hinlänglich zu bestimmen; nach einigen ist es der General des Ordens Johannes Parmensis 1247—56, gegen den sein Nachfolger Bonaventura in der That eine Untersuchung wegen seiner Neigung zu Joachims Lehren einleitete, nach andern dessen Geistes- und Zeitgenosse Frater Gerardus, der mit Johannes eingezogen ward). Die pariser Universität griff dieses Werk heftig an und sandte 1254 Auszüge daraus an Alexander IV., der 1255 dasselbe verdammte. Einen neuen Anstoß nahm die Parthei der Zelatores, als Nicolaus III. 1279 eine authentische Explication der Regel des heiligen Franziskus gab, welche dem Orden erlaubte, Güter zu besitzen (jedoch so, daß der eigentliche Inhaber der römische Stuhl sei, der Orden nur den usus fructus habe), und noch auf andere Weise das Armuthsgelübde abschwächte. An die Spitze der Spiritualen trat Petrus Johannes Olivi, † 1297, der in seinem spät geschriebenen Commentare zur Apocalypse sich zu Joachims Lehren bekannte und das Papstthum bitter angriff. Er wurde mehrere Male deshalb von seinen Vorgesetzten zur Verantwortung gezogen; sein Schüler Ubertinus de Casali schrieb eine Apologie für ihn, wegen welcher er von Johann XXII. 1317 ebenfalls ins Verhör genommen wurde; auch in dessen Werke arbor vitae crucifixae sind die Lehren Joachims weiter ausgeführt. Sein Zeitgenosse Jacobus de Benedictis oder Jacoponus, der Bonifaz VIII. bitter angriff, wurde gefangen gesetzt. Cälestin IV. suchte die Zelatoren dadurch für die Kirche wieder zu gewinnen und die Spaltung zu heben, daß er sie als Cälestiner-eremiten (Pauperes Eremitae Dom. Caelestini) 1294, zu einem eignen Orden vereinigte; da aber der sectirerische Geist derselben durch diese Vereinigung an Kraft gewann, hob Bonifaz VIII. sie 1302 wieder auf, verfolgte die Zelatoren als Ketzer durch die Inquisition, und zwang sie so, sich als Fraticellen von der Kirche zu trennen, und als Secte zu constituiren. Den Anbruch der letzten Zeit des heiligen Geistes leiten sie von dem Auftreten des Franziskus an her; ihre Angriffe gegen das Papstthum gingen so weit, daß sie außer Cälestin keinen rechtmäßigen Papst anerkannten.

Beghinen, Begharden. Die ersten Spuren finden sich um 1060 in den Niederlanden. Es traten nämlich daselbst zunächst Frauengesellschaften zu einem frommen beschaulichen Leben in eignen Häusern (Beginagia), doch ohne bindendes Klostergelübde, zusammen, und adlige Frauenstifter (Canonissae saeculares) bildeten ihren Convent zu diesem Zwecke um. Der Name Beguinae, Beguttae (woher bigott) wird wol am einfachsten mit Mosheim von dem altgothischen Verbum bedgar, sächsisch beggen, beten abgeleitet; man gab ihn allen Denen, die sich irgendwie durch Frömmigkeit auszeichneten, Katholiken, wie Ketzern, und er dürfte dem Namen Betschwester (-bruder), Mystiker, Pietist unserer Zeit entsprechen. Dergleichen Häuser vermehrten sich namentlich seit dem 13. Jahrhundert ungemein, und es entstanden auch Männergesellschaften

(Beguini, Beghardi) zu gleichem Zwecke, die sich, um einen Rückhalt zu haben und den Quälereien und Verfolgungen zu entgehen, meist an die Tertiarier des Franziskaner- und Dominicanerordens anschlossen; das erste Haus dieser Art entstand um 1220 in Löwen. Gerade unter den Tertiariern des Franziskanerordens waren aber die Lehren der Fratricellen sehr im Schwunge, und bald wurden die Beguinen davon angesteckt; auch die manichäischen Schwärmereien fanden Eingang bei ihnen, und aus diesen entwickelte sich die Secte des freien Geistes, deren Blüthe aber erst in die folgende Periode fällt. So allgemein waren die Beghinen von ketzerischen Elementen angesteckt, daß Ketzer und Beghinen bald Synonymen waren. In Frankreich nannte man sie Boni Valeti oder Pueri.

*Mosheim* de Beghardis et Beguinabus ed. Martini Lips. 1790. — *Jac. de Vitriaco* hist. Or. et Occid. II, 31. — Bonifac. VIII. Sext. decret. I, 6, 43, 5. — Matth. Par. ad ann. 1250. — Concil. Biterr. 1299. c. 4. (Mansi XXIV, p. 1216.)

3) Die Apostelbrüder. Ein gewisser Gerhard Segarelli aus Alzano bei Parma suchte um Aufnahme in den Franziskanerorden nach; als ihm diese abgeschlagen ward, bildete er 1260 einen eignen Verein zu einem apostolischen Leben in Armuth und Keuschheit. Bald regte sich gegen diesen Verdacht; Segarelli wurde von dem Bischofe von Parma verhört, aber wieder freigelassen; doch verwarfen die Päpste den neuen Verein auf Grund des von Innocenz III. erlassenen Verbots neuer Orden (Honorius IV. Bulle 1286, Nicolaus IV. 1290.). Nichtsdestoweniger breitete sich derselbe aus, und ähnliche Vereine entstanden in Spanien (durch einen gewissen Richard), Italien, Deutschland und England; die Secte selbst nahm eine polemische Haltung gegen die Kirche an, und in Folge dessen steigerten sich auch die Verfolgungen durch die Inquisition. Segarelli wurde 1294 eingezogen und 1296 oder 1300 verbrannt. An die Spitze der Secte trat der viel geistreichere und energischere Dolcino aus Navarra; schon früher hatte er in Tyrol gegen das Verderben der Geistlichkeit geeifert; dort vertrieben, zog er sich 1304 in die Gegend von Novara und Vercelli, und trat an die Spitze der Apostelbrüder. Seine Schriften athmen ganz den Geist des Abts Joachims; das Zeitalter des heiligen Geistes beginnt mit Segarelli's Auftreten und tritt mit dem seinigen 1303 völlig ein; Vorläufer dieser beiden sind Benedict, Franziskus und Dominicus. Die Rolle der Hohenstaufen bei Joachim übernimmt bei ihm Friedrich von Sicilien, er wird Kaiser werden, den Papst Bonifaz und alle schlechten Cleriker, Mönche und Fürsten ausrotten, und neue, heilige an deren Stelle setzen. Dann beginnt die letzte herrliche Zeit der messianischen Herrschaft. Als dieses 1303 nicht eintraf, verschob er es auf 1304. In diesem Jahre war der Enthusiasmus seiner Anhänger so erhitzt, daß sie einen heiligen Krieg gegen die römische Kirche beschlossen, den Berg Zebello (Rebellum, Rubello) im Bisthum von Vercelli verschanzten, und von hier aus bewaffnete Ausfälle in die Umgegend machten. Bischof Rainer von Vercelli sammelte, durch einen vollständigen Ablaß des Papstes unterstützt, gegen sie ein Kreuzheer, und eroberte 1307 den Berg. Dulcino wurde nach zweimonatlichem Gefängnisse grausam hingerichtet.

Historia Dolcini Haeresiarchae Novar. auct. anon. synchr. Murat. IX, 425. Additam. ib. 445. — *Christ. Baggiolini* Dolcino e i Pattareni, notize storiche, Nov. 1838 (worin eine andere gleichzeitige Urkunde). — Schlosser Abälard und Dulcin, Leben und Meinungen

eines Schwärmers und eines Philosophen. Gotha 1867. — Kron: Frà Dolcino und die Patarener. Leipz. 1844. 8.

### C) Reiner biblische Opposition.

1) Peter von Bruis und Heinrich von Lausanne. Sehr bedeutend ist die religiöse Bewegung, die Pierre de Bruis (Petrus Brusae) im südlichen Frankreich in den Diöcesen von Arles, Embrun, Die und Gex erregte. Er reinigte die Lehre von den manichäischen Auswüchsen, und stellte mit unbedeutenden Modificationen den reinen Jovinianismus (cf. I, p. 139.) wieder her. Als häretische Sätze erscheinen bei ihm folgende: negat parvulos infra intelligibilem aetatem constitutos Christi baptismate posse salvari, nec alienam fidem posse illis prodesse, qui sua ut non possunt; — templorum vel ecclesiarum fabricam fieri non debere, factas insuper subrui oportere, nec esse Christianis necessaria sacra loca ad orandum, quoniam aeque in taberna et in ecclesia, in foro et in templo, ante altare vel ante stabulum invocatus Deus audit et eos, qui merentur, exaudit; cruces sacras confringi praecipit et succendi, quia species illa vel instrumentum, quo Christus tam dire tortus, tam crudeliter occisus est, non adoratione, non veneratione, vel aliqua supplicatione digna est, sed ad ultionem tormentorum et mortis ejus omni dedecore dehonestanda, gladiis concidenda, ignibus succendenda est; — non solum veritatem corporis et sanguinis Domini quotidie et continue per sacramentum in ecclesia oblatum negat, sed omnino illud nihil esse, neque Deo offerri debere decernit (hierin soll er weiter als Berengar gegangen sein, folglich jedenfalls eine spiritualistische Verflüchtigung und Aufhebung des Sacraments), — sacrificia, orationes, eleemosynas et reliqua bona opera pro defunctis fidelibus a vivis fidelibus factas deridet, nec ea aliquem mortuorum vel in modico posse juvare affirmat; ferner verwarf er die Festtage der Kirche und die Fasten, die kirchliche Tradition und die Kirchenväter, und einen großen Theil der biblischen Schriften. (Petri Venerab. abb. Clun. ep. ad Arelat. Ebredun. archiepp. Diensem, Vapicensem epp. adv. Petrobrusian. haeret. [Marrier. bibl. Cluniac. p. 1117 sqq. bibl. PP. Max. XXII, p. 1033 sqq.].

Peter, ein früherer Cleriker, trat mit seinen Lehren im südlichen Frankreich um das Jahr 1105 auf, in den genannten Diöcesen von Arles, Embrun, Die und Gex; als er dort wenig ausrichtete, ging er nach Guienne und Languedoc, wo bereits die manichäische Ketzerei den Boden unterwühlt hatte. Hier fand er zahlreiche Anhänger, und trat öffentlich auf. Im Jahre 1124 wurde er zu St. Gilles (apud St. Aegidium) verbrannt. An die Spitze der Secte trat ein gewisser Heinrich, ohne jedoch dogmatisch etwas bedeutendes hinzuzufügen. Dieser hatte schon früher in Lausanne ähnliche Lehren vorgetragen; er war Diacvnus und in einem Cluniacenserkloster gebildet. 1116 kam er nach Mans, und wurde vom Volke, das seinen Ruf bereits kannte, nebst seinen Begleitern, die in Bußtracht einhergingen und eine Kreuzesfahne trugen, glänzend aufgenommen. Er bat den Bischof Hildebert um Erlaubniß, dem Volke zu predigen: dieser nahm ihn freundlich auf, und gewährte ihm die Bitte. Der Eindruck war ein mächtiger, das Volk wurde wüthend gegen den Clerus; Gewaltthätigkeiten konnten nur mit den Waffen abgewendet werden. Trotz aller Drohungen und Bitten war Heinrich nicht zu bewegen, Mans zu verlassen, und fuhr in Buß- und Reformationspredigten mit großem Erfolge fort. Als Bischof Hildebert von Rom zurückkam, verschmähte das Volk seinen bischöflichen Segen. Hildebert hielt mit Heinrich eine Disputation, erklärte ihn

für einen unwissenden Menschen, und verbannte ihn aus der Diöcese. Heinrich ging, allein nur schwer ließ sich das Volk beruhigen. Heinrich begab sich nach Poitiers und Bourdeaux, und vereinigte sich später mit Peter von Bruis. Nach dessen Tode war er das Haupt der Secte; 1134 nahm ihn der Bischof von Arras gefangen, und stellte ihn vor das Concil von Pisa unter Innocenz II. Er soll daselbst widerrufen haben; bald finden wir ihn wieder in Freiheit und in Languedoc predigend, wo er das Volk vom Clerus völlig abtrünnig machte. Sogar den Grafen Ildephons oder Alphons von Toulouse gewann er. Endlich schickte Eugen III. den Cardinalbischof Alberich von Ostia mit mehren Bischöfen dorthin ab, und diesen, namentlich dem eifrigen Bernhard von Clairvaux, gelang es, die Einwohner mit der Kirche zu versöhnen. Heinrich ward gefangen und wahrscheinlich auf dem Concil zu Rheims 1148 zu lebenslänglichem Gefängnisse verurtheilt; er starb aber bald. Seine Anhänger gingen zum Theil in die albigensische Häresie über, zum Theil vereinigten sie sich wahrscheinlich mit den Waldensern.

*Petr. Venerab.* l. c. — Acta epp. Cenoman. (Mabillon vet. Anal. tom. III, p. 312 sqq.) du Plessis I, 15. — *Bern. Claraev.* ep. 241. 242. — *Ejusd.* Vita auct. Gaufredo Mon. III, 6. — *Alberici* chron. ad ann. 1149.

2) Waldenser. Die Geschichte dieser Secte ist im höchsten Grade verwickelt; ihre Gegner suchen sie auf alle Art zu verläumden und zu diesem Zwecke mit den Catharern und Albigensern in eine Kategorie zu bringen; ihre Freunde dagegen den Ursprung der Secte so weit als möglich in die frühesten Zeiten des Christenthums zurückzuschieben. Alles, was man von dem Zusammenhange der Secte mit Claudius von Turin (cf. p. 194.), Agobard von Lyon (cf. p. 193.), Arnold von Brescia (cf. p. 265.) gefabelt hat, ist historisch durchaus nicht nachzuweisen. Dagegen möchte ein Einfluß der Petrobrussianer und Henricianer nicht schlechthin abzuweisen sein, wenigstens nicht auf das Entstehen der Secte in Lyon. Erst Hahn hat im zweiten Theile seiner Geschichte der Ketzer des Mittelalters etwas Licht in die verworrenen Angaben gebracht, und mit ihm muß man wol den Anfangspunkt derselben in die Thäler von Piemont verlegen. In diesen Thälern, die durch ihre Lage von der übrigen Welt fast abgesondert sind, hatte sich, während die Hierarchie und Scholastik gemeinschaftlich an der Verderbniß der herrschenden Kirche arbeiteten, ein Häuflein von Christen erhalten, bei denen sich die christlichen Lehren in reinerer, ursprünglich kirchlicher Fassung mit bedeutendem Hervortreten des praktischen Elements ohne ascetische Uebertreibung fanden. (Das Zurückführen auf eine einzelne reformatorische Persönlichkeit hat seine Schwierigkeit, wenigstens kann man eine solche nicht mit Bestimmtheit nennen, obwol, nach Kirchengeschichtlicher Analogie zu schließen, die Existenz wahrscheinlich ist.) Als diese im 11. Jahrhunderte mit der in Zucht und Lehre vom Urchristenthum immer weiter sich entfernenden Kirche in Berührung traten, zeigte sich der Unterschied. Das kleine Häuflein fing an, seine rein christliche Tradition schriftlich in ihrer Verschiedenheit von der Kirchenlehre abzufassen, und sich der trennenden Kluft bewußt zu werden. Die Katholiken nannten sie von ihren Wohnsitzen Valdenses, Vallenses (von Vallis Thal oder Valda Wald); doch ließ man sie unangefochten, weil sie mit ihrer Ketzerei nicht feindselig gegen die Kirche hervortraten, und auf die Masse keinen Einfluß ausübten. Von ihnen und wahrscheinlich von den im Geheimen sich in Südfrankreich verbreitenden Resten der Petrobrussianer und Henricianer angeregt, trat ein reicher Bürger von Lyon, Petrus Waldus (der Waldenser), um 1170 auf; er ließ sich von einigen

Clerikern die heilige Schrift übersetzen, und zog, nachdem er sein ganzes Vermögen an die Armen vertheilt, mit einigen Gleichgesinnten Buße predigend im Lande umher; zu gleicher Zeit stiftete er eine Versammlung von Laien beiderlei Geschlechts zur Lectüre der heiligen Schrift und Gebet. Die Genossenschaft, die an und für sich keine neue Erscheinung war, nannte sich Pauperes de Lugduno oder Sabatati (weil sie, die apostolische Einfachheit auch äußerlich nachahmend, in Holzschuhen einhergingen) *). Der Erzbischof von Lyon, Johannes de Belesmains (de bellis Manibus), betrachtete dies als einen Eingriff in das priesterliche Amt, und verbot ihnen diese Wirksamkeit; als sie nicht gehorchten, excommunicirte und exilirte er sie. Sie wendeten sich nun an Alexander III., und übersandten ihm ein Exemplar ihrer Bibelübersetzung. Auf dem dritten Lateranconcil 1179 kam die Sache zur Sprache, und die Antwort fiel abschlägig aus (Gualt. Mapes de nugis Curialium XXXI, als Augenzeuge). Als sie auch jetzt noch nicht gehorchten, erklärte sie Lucius III. auf dem Concil zu Verona 1184 für Häretiker und excommunicirte sie (Chron. Ursperg. ad ann. 1212. Greg. decret. V, 7, 9. Mansi XXII, 476.). Nun schieden sie förmlich aus der Kirche aus, und stritten hauptsächlich mit ihr über die Lehre vom allgemeinen Priesterthum und die Befugniß des Clerus, ausschließlich zu lehren. Sie verbreiteten sich sehr rasch; die besseren Elemente der Catharer und Albigenser, die Reste der Petrobrusianer zogen sie an sich; daher ihr Umsichgreifen in Südfrankreich, Aragonien und Mailand. In Südfrankreich gewannen sie den Grafen und die Gräfin von Foix; 1190 verhandelte mit ihnen und gegen sie das Concil von Narbonne (Bernard. abb. Fontis Calidi c. Vald. bibl. PP. Max. XXIV, p. 1585.) unter dem Erzbischof Bernard Gaucelin, und 1192 das Concil von Toul (Martene thes. anecd. IV, 1182.). In Aragonien erließ Alphons II. 1194 ein Edict gegen sie (d'Argentré coll. judic.). In Mailand, der alten Ketzerherberge, erhielten sie von der Commun ein Stück Landes und scheinen dort förmliche Schulen gehabt zu haben (Innoc. III. epp. III, 17. im Jahr 1209.). — Namentlich scheinen die Lehren der Waldenser an dem Rheine, in einer von Secten aller Art schon früher angeregten Gegend, Beifall und Anhänger gefunden zu haben. In Metz finden sich um 1200 Vereine von Bibellesern, gegen die Innocenz III. einschreitet (epp. II, 141.). Ebenso finden sich waldensische Elemente bei einer Secte in Straßburg um 1212 (libri Chronici bei Pistorius II.), und einer andern in Trier (Gesta Trev. ed. Aug. Trev. 1836. I, p. 319.). Auch scheinen Einige von ihnen (ob Petrus von Lyon selbst, der sogar dort gestorben sein soll, muß unentschieden bleiben) bis Böhmen gedrungen zu sein, und dort viel Anhang gefunden zu haben. Mit den Waldensern in Piemont knüpften die Lyoner jedenfalls später eine enge Verbindung an (Steph. de Borb. du Plessis I, 87.). In der Picardie scheinen sie sehr häufig gewesen zu sein, so daß sie daher sogar den Namen Picarden erhielten, wenn dieser nicht vielleicht aus Begharden verstümmelt ist. Die bedeutendste Abzweigung der Waldenser sind die sogenannten Winkeler am Rhein. Ihr Hauptsitz war Straßburg; gegen 500 Mann stark wurden sie hier um 1212 entdeckt, und 80 nebst ihrem Führer, dem Priester Johannes, verbrannt. Nach ihren Aussagen standen sie mit Gleichgesinnten in der Schweiz, Italien, Deutschland, Böhmen u. s. w. in

*) Außerdem finden sich für sie die Namen Humiliati, Leonistae, Josephistae (von einen Schüler des Petrus), Pauperes Lombardi, Insabbatati, Xabatatenses, Esperonistae, Arnoldistae, Comistae (von der Stadt Como), Barrini (vom Berge Barro), Sarabaiten, Tartolani, so wie die meisten Namen der einzelnen albigensischen Secten.

Verbindung, und hatten drei Obersten, davon einer in Mailand residirte, der andere, Namens Picardus, in Böhmen, der dritte in Straßburg. Zum zweiten Male störte sie Conrad von Marburg im Elsaß auf 1229—31; ihr Führer, Johannes Guldin, wurde verbrannt, die übrigen eingekerkert und exilirt. Sie hatten Laienpriester, die besonders mit Beichte zu thun hatten, und deshalb Bihter (Beichter) hießen. Ein einflußreicher straßburger Bürger, Johann von Blumstein, früher selbst Winkeler, bewirkte, daß die Verfolgung milder als gewöhnlich ablief.

Lehre. Sie ist die urchristlich apostolische in aller Unentwickeltheit und Naivität, nur praktisch gegen die Weltlust durchgebildet. Hauptsächlich müssen wir die Punkte ins Auge fassen, welche sie in der katholischen Kirche, als nicht urchristlich, verwarfen. Alle diejenigen, welche des heiligen Geistes theilhaftig sind, und dessen Inwohnung durch Werke der Liebe bethätigen, bilden die heilige katholische Kirche, die alle wahrhaft Wiedergeborenen und Auserwählten von Anfang der Welt in sich schließt. Dieser entspricht die gegenwärtige katholische Kirche keineswegs, weil sie die Lehre verfälscht und die Kirchenzucht aufgegeben hat. Zu den falschen Lehren gehören: Anbetung der Maria und der Heiligen, Messe, Beichte und Absolution für Geld, Tradition und eine Menge äußerer Cäremonien; Fegfeuer, 7 Sacramente (es giebt deren nur zwei, Taufe und Abendmahl; hinsichtlich des letzteren huldigen sie der spiritualistischen Ansicht Augustins). — Für das christliche Leben sind ihre Regeln streng gegen die Weltlust gerichtet; sie verbieten: Wirthshausgehen, Tanz u. s. w. Bei aller Hervorhebung der Lehre vom allgemeinen Priesterthum hatten sie doch einen geistlichen Stand, Pfarrer, welche den Namen Barben (d. h. Oheime) führten, Führer und Aelteste. Grobe Sünden schlossen davon aus. Großen Nachdruck legten sie auf Gebet, Gesang, Bibellesen in der Landessprache, Fasten. Die Ehe galt ihnen für heilig, aber nicht als Sacrament; die kirchlichen Ehehindernisse, namentlich die verbotenen Verwandtschaftsgrade, reducirten sie auf die in der Schrift selbst enthaltenen Gebote. Auch die Priester durften heirathen. Die Kirchenzucht ist namentlich durch den Ablaß und Bezahlung der Absolution verdorben; die Schlüsselgewalt ist nicht dem geistlichen Stande, sondern der ganzen Kirche verliehen; sie wurde bei ihnen streng gehandhabt. Das Weltende betrachten sie als nahe bevorstehend. (In dieser einfachen Gestalt findet sich die Lehre in den auf uns gekommenen ältesten Schriften der Waldenser, der nobla Leycon [um 1100], der Confessio fidei [um 1120], dem Katechismus [um 1100], dem Werke über den Antichrist, welche bei Hahn l. c. abgedruckt sind.) — Die spätere Entwicklung derselben bezieht sich größtentheils nur auf die schärfere Opposition gegen die römische Kirche; sie greifen diese, als eine abgefallene, an, besonders wegen folgender Punkte: weltlicher Besitz der Geistlichkeit, Zehnten, Papstthum, Succession der apostolischen Würde, Hierarchie (mit Unterdrückung der Lehre vom allgemeinen Priesterthum; sie selbst erlaubten den Laien Predigten, Seelsorge und Ausspendung der Sacramente; den kirchlichen Handlungen schlechter Priester sprachen sie Wirkung und Gültigkeit ab; die geistlichen Studien erklärten sie für unnütz), Cäremonienwesen (Dedicationen, Benedictionen, Consecrationen, Kirchenschmuck, Räucherungen, Weihwasser, Gesänge, Processionen), bona opera (Wallfahrten, gesetzliche Fasten), Sacramente (zum Theil verwarfen sie selbst die Kindertaufe, Firmelung, Ehe u. s. w. völlig; hinsichtlich des Abendsmahls läugneten sie, daß die Wirkung von der Intention des Priesters abhängig sei; einige feierten es täglich, andere nur sehr selten; ein Theil scheint an der Transsubstantiation keinen Anstoß genommen zu haben; die Messe wird allgemein verworfen), Ablaß,

Excommunication, Zulaſſung des Eides, Heiligen- und Bilderdienſt. Sie erkannten nur drei prieſterliche Grade an, Episcopat, Presbyteriat, Diaconat, die niedern Grade verwarfen ſie; eine Art Ordination hatten ſie. — Einzelne Abweichungen der galliſchen Waldenſer ſcheinen ſich auch dogmatiſch mit den manichäiſchen Secten vereinigt zu haben; ein gewiſſer Unterſchied zwiſchen Perfecti und Credentes (Imperfecti) ſcheint von dieſen auf die ganze Gemeinſchaft übergegangen zu ſein.

Die Schriften der Waldenſer ſind in den Bibliotheken zu Cambridge und Genf größtentheils erhalten, und hin und wieder abgedruckt; die bedeutendſten außer den genannten ſind: livre des vertus, la Barca, le novel Sermon, le payre Eternel, le novel Confort, lo dispreczi del mont; li quatre sements de l'Evangile, Epistola (Paſtoralregeln) etc. Polemiſche Schriften der Katholiken gegen ſie ſind: *Rainerius* de haeresi Leonistarum seu pauperum de Lugduno, gewöhnlich Summa Rainerii genannt; bibl. PP. Max. XXV. — *Yvoneti* (um 1278) tract. de haer. Paup. de Lugd. Mart. et Dur. thes. nov. V. — Eine Schrift: Isti sunt errores Waldensium etc. ib. p. 1755. — *Steph. de Borbone* (Dominicaners und Inquiſitors um 1225) de septem donis Sp. Sti. du Plessis. p. 84 sqq. — *Petri de Pilichdorf* tract. c. haer. Wald. (um 1444) bibl. PP. Max. XXV. — *Bernardi* (abb. Fontis Calidi) adv. Wald. sectam. ib. — *Monetae* adv. Cath. et Waldenses libr. V. ed. Ricchinius. Rom. 1743. — Die Schriften über Lehre und Geſchichte der Waldenſer ſind faſt unzählig; vollſtändig aufgeführt bei Hahn a. a. O.; die hauptſächlichſten: *Perrin* hist. des Vaudois. Gen. 1619. — *Gilles* hist. eccl. des égl. reformées — appellées égl. Vaud. etc. Gen. 1655. — *Morland* the history of the evang. Churches of the Valleys of Piemont. Lond. 1658. — *Leger* hist. génér. des égl. évang. de Vallées de Piémont ou Vaudoises. Leyden 1669. — *Brez* hist. des Vaudois. Par. 1796. — *Boyer* abrégé de l'hist. des Vaudois. Haye 1691. — *Arnaud* hist. de la glorieuse rentrée des Vaud. dans leurs Vallées etc. 1710. Neuſch. 1845. — *Cl. Seyssellі* (archiep. Taurin) adv. Wald. disput. 1517. — *M. A. Rorenco* Narr. delle heresie nelle Valli di Piemonte. Tor. 1632. — *Ejusd.* memorie historiche della introduttione delle her. nelle valli di Piem. ib. 1649. — *Th. Belvedere* Relazione all' eminentissima congreg. di Propag. fide. Tor. 1636. Die neueſten ſind: *St. Muston* hist. des Vaud. Par. 1834. 8. — Hahn, Geſchichte der Ketzer im Mittelalter, 2. Band, Geſchichte der Waldenſer. Stuttgart 1847.

## Cap. IV.

### §. 127.

### Ausbildung einzelner Lehren.

1) Inſpiration und heilige Schrift. Im Allgemeinen tritt in der römiſchen Kirche als zweiter Glaubensgrund die Inſpiration immer mehr in den Vordergrund; in gleiche Geltung mit ihr ſetzen die Myſtiker das verbum internum, die fortlaufende göttliche Offenbarung an den Menſchengeiſt

mittelst der contemplatio, die sich bei den Häretikern zur montanistischen Geistesmittheilung an die Vollkommnen durch den Spiritus Consolator oder Paracletus gestaltet. Die Scholastik hat diese Lehre sehr kurz abgethan, weil sie dieselbe als eine hinlänglich bewiesene und feststehende betrachtete. Agobard von Lyon stellte den Satz auf, daß die Uebersetzer und Ausleger der heiligen Schrift eben so wenig, als der heilige Geist selbst, an die grammatische Form gebunden wären, da die göttliche Heilsordnung sich eben darin bewähre, daß sie die vom Menschen gesetzten Regeln durchbreche. Ihn widerlegte Abt Fredegisus, der nachwies, daß es schimpflich sei zu glauben, der heilige Geist habe sich einer ungeregelten, nicht der geregelten Sprache bedient (Agob. adv. Fredeg. liber, opp. p. 174 sqq.). — Thomas Aquinas weist nach, daß Gott als Urheber der heiligen Schrift nicht blos in die Worte, sondern auch in die Thatsachen durchgehend eine typische Bedeutung gelegt habe. Bei der Inspiration der Propheten bezieht sich die Wirksamkeit des heiligen Geistes sowol auf die Conception, als auf die Elocution, und auf das Handeln der Propheten. Die Prophetie ist eine stufen- und gradweise, von geringerer zu größerer Klarheit fortschreitend; von völlig unbewußter Thätigkeit als rein passives Werkzeug des Geistes, bis zu klarer, besonnener Erkenntniß. Uebrigens ist der Geist des Propheten im Verhältniß zu dem ihn inspirirenden Geiste stets ein instrumentum deficiens respectu principalis agentis. (Thom. Aqu. Summa Theol. I, 2, 10. II, 2, 173.) Alexander Hales und Albertus Magnus betrachten die Inspiration als sicherste theologische Erkenntnißquelle neben Schrift und Offenbarung. (Al. Hal. S. Th. I, 1. Alb. M. S. Th. tract. I, 1.) Die jüdischen Rabbinen mühten sich ab, eine genaue Definition und Description der Phrophetie auf aristotelischer Basis zu liefern (cf. Rudelbach, die Lehre von der Inspiration in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche. 1840. 1. Heft. p. 50 sqq.).

2) Gott und Dreieinigkeit. Die frühere Lehre, Gott gehöre nicht zu den Dingen, sondern sei ὑπὲρ τὰ ὄντα, ὑπὲρ πᾶσαν γνῶσιν καὶ ὑπὲρ οὐσίαν, erweiterte Scotus Erigena dahin, daß Gott, weil er überhaupt kein quid sei, auch nicht wissen könne, quid sit, folglich sich selbst nicht erkenne (cf. p. 268 sqq.). Ueber die Dreieinigkeit, die nominalistischen, realistischen, dialectischen und mystischen Streitigkeiten cf. p. 253 sqq. 258 sqq. — Die augustinische Lehre, die im Allgemeinen der Typus blieb (cf. I, p. 290.), bildete in eigenthümlicher geistreicher Weise Richard von St. Victor aus: Gott ist die höchste Vollkommenheit, die höchste Güte, folglich auch die höchste Liebe. Die vollkommene Liebe muß einen ihrer würdigen Gegenstand haben, Gott kann also mit der höchsten Liebe nur sich selbst lieben; zwei Personen sind nothwendig, weil die Liebe (amor) als caritas nicht auf sich, sondern auf einen Andern übergeht, und zwar zwei göttliche Personen, die in gegenseitiger Liebe ihre höchste Seligkeit finden. Die Seligkeit Gottes würde eine mangelhafte sein, wenn sie sich nicht mittheilte; seiner Liebe wegen will, seiner Allmacht wegen kann er Jemand haben, dem er sie mittheilt. Diese Person, der Gott seine Liebe und Seligkeit mittheilt, muß aber mit dieser Liebe gleichewig sein; eben so gleichmächtig, denn die höchste Liebe fordert Gleichheit der Personen. Die eine Substanz der Gottheit kann mehreren Personen gemeinsam sein; folglich ist das Verhältniß derselben zu einander substantielle Einheit bei persönlicher Mehrheit und Unterschiedenheit, bei voller Wesensgleichheit u. s. w. Die Liebe vollendet sich endlich nur in einer dritten Persönlichkeit, welche von beiden Liebenden ausgeht, von beiden das Wesen hat, und beide in der vollkommensten Form der Existenz, der Persönlichkeit, vereinigt. Das vollkommenste Bild

der göttlichen Liebe iſt die eheliche auf Erden; auch dieſe vollendet ſich erſt in dem von Vater und Mutter das Weſen gleichmäßig empfangenden Kinde. Denn die Luſt der Liebe muß aus fremdem Herzen geſchöpft werden; während Weisheit, Macht u. ſ. w. recht wol in einer Perſon gedacht werden können, kann Liebe nur bei zwei, und die vollendetſte Liebe nur bei drei, und zwar gleichvollkommenen Perſonen gedacht werden. Nur hüte man ſich, den Begriff der menſchlichen Perſon auf die göttlichen überzutragen; die drei Perſonen ſind nicht drei Subſtanzen, jede ein aliud aliquid, ſondern ſie haben das höchſte, einfache Sein, es findet eine Anderheit, aber nicht eine Verſchiedenheit ſtatt. (Rich. de trin. libr. III. opp. I, beſonders 3, 1 sqq., ähnlich Hugo de St. Victore de sacram. I, 2, 4 sqq.) Petrus Lombardus faßte den Stoff ſyſtematiſch ordnend zuſammen, ohne materiell der auguſtiniſchen Entwicklung etwas Weſentliches hinzuzufügen (Sent. I, dist. 2—54.). Er, wie die folgenden Scholaſtiker, bemüht ſich, die Differenzen des Begriffs dialectiſch zu löſen. Auch die großen Scholaſtiker der zweiten Periode führen den Begriff auf die Momente des Erkennens und Wollens, wie Auguſtinus, zurück, ſpeculativ die Lehre ausdeutend und erweiternd, und dialectiſch durchſprechend: cf. Thom. Aqu. S. Th. I, 27 sqq. Duns Scot. S. Th. II, 7 sqq. Nach Bonaventura kann es im göttlichen Weſen überhaupt nur zwei emanationes geben, eine ad modum naturae (generatio, Sohn), eine ad modum voluntatis (spiratio, Geiſt); dieſe emanationes ſind (wie bei Thomas Aquinas der göttliche Verſtand und Wille) substantificae, d. h. Perſonen bildende.

3) Natur Chriſti. Einzelne Scholaſtiker, wie Duns Scotus und ſeine Schule, erneuerten eine Art kirchlich gefärbten Adoptianismus; Chriſtus iſt filius adoptivus Dei; denn die Proprietäten der Naturen bleiben, das Adoptirtwerden iſt aber Eigenſchaft der menſchlichen Natur; die unter der Gnade ſteht. Auch ſpricht dagegen nicht, daß Chriſtus ohne Sünde war; denn ſonſt könnten auch Adam und Maria nicht Adoptivkinder Gottes geweſen ſein. Die menſchliche Natur iſt der Adoption fähig, nicht wegen ihrer Feindſchaft gegen Gott, ſondern weil ihr von Natur das Erbſchaftsrecht mangelt, und dies war auch bei Chriſto der Fall. Dagegen meint Thomas, die Sohnſchaft beziehe ſich nicht auf die Natur, ſondern auf die Perſon; und mit ihm ſtimmen die Meiſten (S. Theol. III, 23.). Hinſichtlich der Perſon Chriſti lehrte Petrus Lombardus: daß Chriſtus nicht ein Einzelner an ſich war, ſondern nur beziehungsweiſe durch die Einheit der Perſon; die Menſchheit Chriſti hat ihre Subſtanz nur in der göttlichen Perſon des Logos, iſt alſo nicht etwas für ſich; die Gottheit iſt das Perſonbildende. Dagegen entſchied die Kirche (cf. p. 256.). Nach Duns Scotus iſt die menſchliche Natur Chriſti zwar nicht etwas für ſich Subſiſtirendes, wol aber etwas Subſtantielles. Die ſpäteren Scholaſtiker entwickelten, daß Chriſtus nicht die menſchliche Natur in abstracto, wie ſie im Verſtande Gottes als allgemeine Idee war, angenommen, weil ſie ſonſt von Ewigkeit im Sohne geweſen ſein müßte; aber auch nicht die Natur aller einzelnen menſchlichen Individuen, weil ſonſt alle Menſchen mit Chriſto gleichen Weſens ſein müßten; er war nach ſeiner menſchlichen Natur weder Perſon noch Individuum; die menſchliche Perſon iſt zwar bei der Aufnahme vorausgeſetzt, allein das Individuum, in welchem ſie aufgenommen wird, iſt die göttliche Perſon. Nach Thomas wäre Chriſtus nicht Menſch geworden, ohne das Daſein der Sünde, nach Duns Scotus auch ohne dieſes; denn die Seele Chriſti iſt zur höchſten Herrlichkeit prädeſtinirt, und alſo dieſer Beſchluß früher, als Adams Fall. Nur wäre ohne Sünde Chriſtus nicht als Erlöſer, nicht in leidensfähiger Geſtalt erſchienen. (Ueber dieſe Fragen handelt aus-

führlich Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Bd. 2.) — Hinsichtlich der Geburt Christi tauchte die Behauptung auf: er sei von einer Jungfrau geboren, d. h. Maria habe nie mit Joseph ehelichen Umgang gehabt, und diese Jungfräulichkeit sei auch durch die Geburt selbst physisch durch ein göttliches Wunder nicht gestört worden, Maria habe clauso utero, namentlich ohne Geburtswehen, die eine Folge der Sünde seien, geboren. Paschasius stellte diese Theorie in seinem Werke de partu virginis auf, fand aber an Ratramnus einen Gegner, welcher die Vorstellung als unbiblisch abwies, und meinte, daraus folge: Christum neque vere natum esse, neque Mariam vere genuisse. —

4) Anthropologie. Unter dem Artikel Mensch geben die scholastischen Systeme meist eine vollständige Psychologie. Bahnbrechend dafür war das Werk des Benedictinerabts Alcherus de anima im 12. Jahrhundert. Es ruht auf mystischer Grundlage, und erklärt sich gegen die Trichotomie, indem es Seele und Geist als Theile einer Gesammtseele auffaßt, die, unsichtbar und einfach, sich in die Hauptvermögen: Concupiscibilität, Irascibilität und Rationalität zerlegt. Sie stellt sich durch die Sinne die Körper, durch die Phantasie die Bilder und Formen der Körper, durch den Verstand deren Wesen, durch den Intellect den erschaffenen, und durch die Intelligenz den unerschaffenen Geist vor. Das durch den Sinn Empfundene stellt die Einbildungskraft dar, der Gedanke formt es, das ingenium erforscht es; der Verstand macht es zerlegend deutlich, das Gedächtniß bewahrt es, die Intelligenz begreift es und übergiebt es den höhern Seelenvermögen, Meditation und Contemplation. Körper und Seele werden vermittelt durch die Phantasie der Seele, und die Sensibilität des Körpers. Die höheren Seelenkräfte sind Bild und Aehnlichkeit Gottes, und vermitteln die Vereinigung mit diesem; die Sensibilität des Körpers ist Bild und Aehnlichkeit der Seele, und vermittelt den Uebergang zu dieser. So steht der Körper mit der Seele, diese mit Gott in Relation, und daraus fließen bei richtigem Verhältniß die Tugenden, bei gestörtem die Laster. — Das Kind hat nach Anselm nicht sogleich von Geburt eine vernünftige Seele, und daher auch nicht sogleich eine Erbsünde; jeder Mensch aber unterliegt der Nothwendigkeit des Sündigens, sobald bei ihm die anima rationalis eintritt. Der Lombarde und Hugo von St. Victor erklären sich für den Creatianismus; Thomas unterscheidet eine sinnliche Seele, die durch Fortpflanzung, und eine intellective, welche durch unmittelbare Schöpfung Gottes entstehe.

Natur und Gnade. Die meisten Scholastiker folgen Augustin und entwickeln nach ihm die Begriffe Natur, Gnade, Sünde, Erbsünde, freier Wille. Darin stimmen alle überein, daß der Mensch mit seinem natürlichen Willen ohne Unterstützung der Gnade das Gute nicht wirksam wollen könne, und daß die Gnade dem freien Willen vorausgehe. In der Ausführung dieser Sätze läßt sich eine dreifache Richtung unterscheiden, eine streng augustinische, eine augustinische mit semipelagianischen Elementen versetzt, und eine pelagianisirende. Erstere vertreten die Mystiker, an ihrer Spitze Bernhard von Clairvaux. Bei ihm tritt die Lehre in enge Verbindung mit seinem Hauptdogma von der Liebe (cf. p. 234.). Die Liebe äußert sich in guten Werken; um solche zu thun, bedarf der Mensch der göttlichen Gnade, durch eignen Willen kann er nur Böses thun. Der Mensch ist frei, d. h. im niedern Sinne, er hat die allen vernünftigen Wesen eigenthümliche Wahlfreiheit, durch welche er von der Nothwendigkeit frei und Bild Gottes ist; im höhern Sinne (Freiheit von der Sünde auf Erden und vom Elende im ewigen Leben) sind es

nur wenige Auserwählte in den Momenten der vollendetsten Contemplation. Diese Freiheit war das Ebenbild Gottes; die Freiheit von der Sünde und vom Elende ging verloren, nur die Wahlfreiheit blieb, die aber an sich nicht gut ist, sondern nur durch die Gnade dazu wird. Aus dem Glauben, der in der Liebe durch gute Werke thätig ist, kommt die Seligkeit; diese guten Werke bestehen theils in stiller Betrachtung der göttlichen Dinge (contemplatio), theils in thätiger, helfender Liebe. Beide müssen sich gegenseitig durchdringen; bloße Speculation ohne Liebe ist verwerflich, Contemplation ohne Liebe nicht denkbar. — Der Chorag der semipelagianisirenden Scholastiker ist Thomas Aquinas, der der pelagianisirenden Duns Scotus. Thomas unterscheidet eine doppelte Vorbereitung des Willens zum Guten; die eine bereitet ihn zum Gutesthun und zum Genusse Gottes vor; dazu wird die infusio gratiae habitualis erfordert, die der Anfang jeglichen guten Werkes ist; die andere bereitet den Willen zur Erlangung dieser habituellen Gnade vor; dazu ist nur eine umsonst gegebene Hülfe Gottes nothwendig, welche die Seele innerlich bewegt, ihr das Gute einflößt. Gott ist das absolute primum movens; durch seine Bewegung wird Alles zum Guten hinbewegt; dies ist die Vorbereitung zur Gnade: Gott kehrt dem freien Willen sich zu, und dann wendet sich der Mensch mit freiem Willen zu Gott, und erhält die habituelle Gnade, durch welche die Wiederherstellung vollendet wird. (Ueber die Differenz zwischen Thomas und Duns Scotus in Betreff der Verdienstlichkeit der guten Werke cf. p. 257.) —

Hinsichtlich der Rechtfertigung ist Thomas Aquinas tonangebend; er fasst sie im passiven Sinne als ein Bewegtwerden zur Gerechtigkeit, insofern sie Ordnung in die innere Beschaffenheit des Menschen bringt und die niedern Seelenkräfte wieder der höchsten, der Vernunft, unterordnet; insofern ist sie eine Veränderung aus dem Zustande der Ungerechtigkeit in den der Gerechtigkeit durch Vergebung der Sünde, eine restitutio in integrum. Die Sünde wird vergeben durch die Versöhnung des Beleidigten (über die infinitas meriti Christi cf. p. 257.); diese besteht in der bei Gott ewigen und unveränderlichen Liebe, mit der er uns liebt, die aber in Bezug auf ihre Wirkung auf uns zuweilen unterbrochen wird (also nicht Versöhnung im strengen Sinne sondern Wegräumung der Hindernisse zwischen uns und der Wirksamkeit der unveränderlichen Gottesliebe). Die Wirkung der göttlichen Liebe in uns ist die Gnade, die den Menschen des ewigen Lebens würdig macht, und ihm, als einem Sünder, eingegossen werden muß (gratia infusa). Gott bewegt den Menschen zur Gerechtigkeit, gemäß der Beschaffenheit der menschlichen Natur, d. h. durch den ihm eignen freien Willen; d. h. Gott gießt die Gabe der rechtfertigenden Gnade so ein, daß er mit dieser Gabe den freien Willen zum Gehorsam gegen die Gnade bewegt. Die erste Hinwendung zu Gott erfolgt durch den Glauben; der freie Wille wendet sich mit Abscheu von der Sünde hinweg und erhält Vergebung der Schuld. Die Bewegung des Bewegenden geht in der Rechtfertigung von Gott aus, die des zu Bewegenden vom freien Willen; die Gelangung zum Ziel ist Sache der Gnade. — Hinsichtlich der Prädestination sind der Lombarde und Thomas strenge Augustinianer, Bonaventura mildert sie durch die Präscienz; alle schließen den Zwang aus. Nach Duns Scotus ist sie ein reiner Act des göttlichen Verstandes, durch welchen er die Seligkeit der Erwählten vorher weiß, welcher ihre Erwählung begleitet; der Mensch kann unter Einfluß der Gnade die Seligkeit verdienen.

5) Erlösung. Epoche machend ist die anselmische Satisfactions-

theorie, die er in dem Werke cur Deus homo? entwickelt. Zunächst giebt er zwar zu, daß der Teufel durch die Sünde ein Recht auf den Menschen habe, aber der Absolutheit Gottes würde es widerstreiten, daß Gott irgendwie dieses Recht habe anerkennen und schonen müssen. Auf die göttliche Liebe kann man eine Erlösungstheorie nicht bauen, weil diese kraft ihrer Allmacht auf verschiedene Weise den Menschen hätte helfen können. Anselm will aber nachweisen, daß die Erlösung mit logischer Nothwendigkeit so geschehen mußte, wie sie geschehen ist. Er geht aus von dem Begriffe der Sünde: diese ist Vorenthaltung dessen, was der Mensch Gott schuldig ist (non aliud est peccare, quam Deo non reddere debitum). Um die Sünde zu tilgen, muß ein Doppeltes geschehen, einmal das Vorenthaltene zurückgegeben und sodann die mit der Vorenthaltung verbundene Beleidigung gesühnt werden. Der Mensch kann diese Satisfaction nicht leisten; er ist Gott Alles schuldig; was er also auch thue, er thut nur seine gegenwärtige Schuldigkeit, und kann Vergangenes nicht ersetzen, und noch weniger die Beleidigung sühnen. Hier muß die göttliche Gnade helfend eintreten. Die Sünde muß Gott strafen, denn sonst käme in sein Reich eine Unordnung (Deum non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere). Auf der andern Seite kann aber Gott eine vernünftige Creatur, die nach seinem Bilde geschaffen ist, nicht verloren gehen lassen, und dazu kommt, daß die Menschen bestimmt sind, die Stellen der gefallenen Engel zu ersetzen *). Es muß mithin Gott etwas gegeben werden, was für die Sünde der Menschheit nicht nur genug thut, sondern mehr als dies, was auch die Beleidigung sühnt; folglich mehr, als ein Mensch geben kann, der selbst immer nur seine Schuldigkeit thun würde. Der Versöhner mußte mithin Gott sein. Der Mensch mußte aber der Genugthuende sein, wie er der Sündigende war, folglich mußte Gott Mensch werden **). Der Gottmensch mußte Etwas thun, was er Gott nicht schuldig war, etwas über seine eigne Schuldigkeit hinausliegendes, um fremde Schuld zu sühnen. Nun war er nur eins nicht schuldig, nämlich den Tod, weil er nicht gesündigt hatte, er konnte aber kraft seiner Allmacht sterben. Größeres kann der Mensch Gott zur Ehre nicht thun, als sterben, und dies leistete der Gottmensch. Wer die ungeheure Schuld der Sünde ermißt (denn nichts ist entsetzlicher, als Gottes Willen übertreten), der wird die Größe des Sühnungsopfers begreifen. Für dieses Opfer, das Christus ihm nicht schuldig war, ist nun Gott Christo eine Belohnung schuldig, und weil er ihm nichts geben kann, da er Alles hat, was der Vater hat, so ist es billig, daß Gott diese Belohnung denen zu Gute gehen läßt, auf die

*) Die Wiederherstellung der gefallenen Engel ist nicht möglich; später geschaffene Engel hätten die gefallenen nicht ersetzen können, weil ihnen das Beharren im Guten leichter gefallen wäre, als denen, die die Strafe der Sünde selbst noch nicht aus Erfahrung kannten; folglich kann Gott sie nur aus den Menschen ersetzen; damit aber der freie Wille des Menschen nicht beeinträchtigt würde, hat Gott ihrer mehr erschaffen, als zur Ausfüllung der durch den Fall der Engel entstandenen Lücken erforderlich sind; so kann er seinen Rathschluß vollziehen, und doch die Menschen ihrer freien Selbstbestimmung überlassen.

**) Nebenbei beweist Anselm, daß es zweckmäßig war, wenn der Sohn incarnirte, weil sonst in die Trinität ein widersinniges Verhältniß, nämlich zwei Söhne, gekommen wäre.

sie der Sohn übertragen will, d. h. den Menschen. — Diese Satisfactionstheorie Anselms bildet Thomas Aquinas in dem Punkte weiter aus, daß er besonders die nothwendige Gültigkeit der Erlösung Christi nachweist durch die Lehre von der satisfactio superabundans per infinitatem meriti Christi (cf. p. 257.). — Dagegen tritt in Widerspruch mit ihm Abälard; er läugnet das Recht des Teufels gänzlich; eher habe der Verführte ein Recht gegen den Verführer, als umgekehrt; übrigens habe der Teufel den Contract gebrochen, denn er habe den Menschen die versprochene Unsterblichkeit nicht gewährt. Er läßt nur das sittliche Moment der Erlösung gelten, nicht das metaphysische: Gott hätte den Menschen die Strafe frei erlassen können; allein er wollte seine Heiligkeit bethätigen. Die Gnade, die Gott uns in der Sendung und dem Opfer seines Sohnes erweist, erweckt in uns eine Liebe, die stark genug ist, daß sie uns antreibt, den Fesseln der Sünde uns zu entwinden und die Freiheit der Kinder Gottes zu erwerben. Das, was dem Verdienste der Menschen noch abgeht, ersetzt Christus theils durch seine Fürbitte, theils durch die Ueberschwänglichkeit seines Verdienstes, das auch zur Beseligung anderer hinreicht. (Comm. in ep. ad Rom. 3, 26. opp. p. 550.) — Einen schroffen Gegensatz gegen Anselm und Thomas bildet Duns Scotus; Anselms Nothwendigkeit setzt er den Satz entgegen: die Form der Erlösung sei schlechthin eine zufällige, rein in Gottes Willkür begründete. Der infinitas meriti des Thomas stellt er entgegen: Christi Verdienst gehöre seiner menschlichen Natur an, sei also endlich, und wenn es für die Sünden der Menschen genug thue, so liege dieß nur darin, daß Gott um Christi willen es so hoch anschlage (acceptatio gratuita). Die Sünde selbst sei vor Gott nicht unendlich; die Kraft, mit der sie von Gott abziehe, nicht größer, als die, mit welcher die durch das Opfer Christi hervorgerufene Liebe zu ihm hinziehe; nur durch die Beziehung auf ein unendliches Object sei Christi Opfer sündentilgend. Dieses konnte auch ein Anderer, als Gott leisten, ja Adam selbst durch eine theilweise Liebe, oder ein guter Engel: denn das Dargebrachte gilt nur so viel, als Gott es aus freier Liebe gelten lassen will. Er läßt, wie Abälard, nur die sittliche Kraft des Erlösungstodes gelten. — Die übrigen Scholastiker schwanken zwischen diesen Bestimmungen, und suchen sie zum Theil zu vermitteln. Selbst die alte Idee eines Processes zwischen Gott und dem Teufel findet theilweise ihre Vertreter in dem Lombarden und Bernhard von Clairvaux. In der griechischen Kirche war sie durch die Ausführung des Johannes Damascenus stehend und gewissermaßen symbolisch geworden.

6) Heiligung. Hinsichtlich dieses Dogmas wird besonders die Lehre von den operibus supererogatoriis ausgebildet. Der Mensch kann mehr, als gute Werke thun, nämlich solche, die nicht in Folge göttlicher Gebote, sondern göttlicher Rathschläge (consilia evangelica) geschehen (opera supererogationis). Das Gebot legt Nothwendigkeit auf, der Rathschlag stellt etwas in die freie Wahl des Menschen; daher finden sich auch nur im Neuen Testamente als dem *νόμος ἐλευθερίας*, nicht im Alten Testamente Rathschläge. Der Mensch ist zwischen die weltlichen und geistlichen Dinge gestellt; je mehr er sich den einen nähert, desto weiter entfernt er sich von den andern; wer den weltlichen Dingen ganz absagt, verdient die himmlischen Güter vollständig. Die gänzliche Aufhebung der weltlichen Dinge ist zur Seligkeit nicht nothwendig, aber förderlich; die Rathschläge fordern die Menschen auf, den irdischen Dingen ganz zu entsagen, sie wenden sich aber nicht an Alle, sondern nur an die, welche dazu Kraft und Beruf fühlen.

7) Kirche. Ueber den Begriff dieser wurde besonders mit den Ketzern, welche die äußerliche Kirche ganz verwerfend, nur eine unsichtbare gelten ließen, gestritten. Eine ziemlich protestantische Ansicht stellt darüber Berengar während seines Streites auf, ähnlich, wie früher Felix von Urgellis (cf. I, p. 223.). Da sich seine Gegner stets auf die Stimme der großen Mehrzahl beriefen, stellte er der multitudo ineptorum die kleine Zahl der Einsichtsvollen entgegen, und den Satz auf: die Kirche müsse sich von innen heraus, als eine von geistiger gemeinsamer Aneignung der göttlichen Wahrheit ausgehende Gemeinschaft bilden. Der kirchlichen Tradition gegenüber räumt er der menschlichen Vernunft ein größeres Recht ein; es sei etwas unendlich Höheres, bei Erforschung der Wahrheit der Vernunft, als der Autorität zu folgen. Aehnliche Grundsätze finden sich bei den sceptischen und zum Theil bei den dogmatischen Dialectikern der scholastischen Zeit.

8) Sacramente. Der Begriff des Sacraments tritt noch ziemlich unentwickelt in die Periode ein; Gottfried von Vendôme (um 1129) rechnet darunter noch Ring und Stab, Salz, Oel, Weihwasser; Chrisma et quaedam alia, sine quibus hominum et ecclesiarum consecrationes fieri non possunt (de ord. epp. bibl. PP. Max. XXI, 60.). Die vornehmsten sind Taufe, Confirmation, Oelung, Abendmahl. Bernhard von Clairvaux nennt die Fußwaschung ein Sacrament. Man nahm es also in der Bedeutung: heilige Zeichen, äußerliche Handlungen zur Andeutung und Conferirung einer geistlichen Gnade. Hugo von St. Victor stellt als integrirende Momente des Begriffs Sacrament dreierlei auf: Es ist ein corporale vel materiale elementum foris sensibiliter proprositum, und muß a) durch seine Aehnlichkeit mit der bedeuteten Sache (einer geistlichen unsichtbaren Gnade) diese vorstellen (ex similitudine repraesentans), b) nach göttlicher Einsetzung diese anzeigen (ex institutione significans) und c) kraft der Consecration sie enthalten und conferiren (ex sanctificatione continens; de sacram. I, 9. 2.). Er unterscheidet (ib. c. 7) tria genera: sunt quaedam, in quibus principaliter salus constat et percipitur (Taufe, Abendmahl), alia, quae etsi necessaria non sunt ad salutem, proficiunt tamen ad sanctificationem (Weihwasser, Asche u. s. w.), alia, quae ad hoc solum instituta esse videntur, ut per ipsa ea, quae ceteris sacramentis sanctificandis et instituendis necessaria sunt, quodammodo praeparentur et sanctificentur (Priesterweihe, überhaupt Weihen von Sachen und Personen). — Petrus Lombardus und Gratian bestimmten zuerst, daß nur sieben religiöse Handlungen den Namen Sacrament im eigentlichen Sinne führen sollen: Taufe, Firmelung, Abendmahl, Buße, letzte Oelung, Priesterweihe, Ehe; Petrus definirt Sacrament als: id, quod ita est signum gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Dieses leisten einige, indem sie: remedium contra peccatum praebent et gratiam adjutricem conferunt (Taufe); andere, indem sie: in remedium tantum sunt (z. B. Ehe gegen die Wollust); andere, indem sie: gratia et virtute nos fulciunt (Abendmahl, Priesterweihe). (Sent. IV, 1—42.) Die Siebenzahl suchte man auf verschiedene Weise zu rechtfertigen, am geistreichsten Bonaventura und Thomas Aquinas. Ersterer setzt sie in Beziehung zu den sieben Haupttugenden und sieben Hauptlastern des Menschen: die Taufe hilft gegen die Erbsünde zum Glauben, die Buße gegen Todsünde zur Gerechtigkeit, die letzte Oelung gegen erläßliche Sünde zur Beharrlichkeit, die Priesterweihe gegen Unwissenheit zur Weisheit, das Abendmahl gegen Bosheit zur Liebe, die Firmelung gegen Schwachheit zur Hoffnung, die Ehe gegen böse Lust zur Mäßigung. Thomas Aquinas bringt sie praktisch in Ver-

bindung mit der Entwicklung des geistigen Lebens: Per baptismum spiritualiter renascimur, per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide; renati autem et roborati nutrimur divina Eucharistiae alimonia; quodsi per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per poenitentiam spiritualiter sanamur, spiritualiter etiam et corporaliter, prout animae expedit, per extremam unctionem; per ordinem vero ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, per matrimonium corporaliter augetur.

Noch schärfer faßt Thomas von Aquino den Begriff des Sacraments: jedes derselben muß eine Form, eine Materie und einen Charakter haben. Der Charakter bezeichnet nicht nur ein Zeichen (signum sanctum communionis fidei), sondern eben diejenige potentia spiritualis, oder virtus instrumentalis, welche die Sacramente objectiv in sich tragen und als exhibitive Behikel derselben mittheilen. Dieser letztere ist insofern von der Gnade im Allgemeinen verschieden, als er non mutabiliter (wie diese), sondern indelebiliter anima inest. (Summa Th. III, 63, 2. cf. Bonav. Sent. IV, 6, 1. Duns Scotus IV, 6, 9, 13.). Die sacramentale Gnade fügt zu der gewöhnlichen noch besondere göttliche Unterstützung zu einem bestimmten Zwecke hinzu. Jedes Sacrament muß von Gott eingesetzt sein: der Grund ihrer heiligenden Wirksamkeit ist das Verdienst Christi, das durch sie auf den Menschen bezogen wird; die Kraft kommt von der Gottheit Christi, vermittelt durch seine Menschheit, welche ein innigverbundenes Werkzeug der Gottheit ist, während die Sacramente selbst ein gesondertes Werkzeug. Eine ausdrückliche wörtliche Einsetzung Christi ist nicht nöthig: einige haben wir auch durch die Tradition. Die Priester sind Werkzeuge Christi; ihre sittlichen Eigenschaften haben keinen Einfluß auf die Wirkung des Sacraments; nur die intentio animi, sie im Sinne der Kirche, oder wenigstens nicht gegen diesen zu verwalten, muß vorhanden sein; diese ist aber vorhanden, sobald die zum Sacrament gehörigen Worte gesprochen werden. Nach dieser Norm werden nun die einzelnen Sacramente näher erörtert: Taufe: sie ist eine unter einer bestimmten Form von Worten vorgenommene Eintauchung oder Abwaschung des Leibes; das Wort ist die Anrufung der heiligen Dreieinigkeit, und gültig ist nur eine solche Taufe, welche diese (im Stillen oder laut) genannt wird. Ihr Zweck ist Erneuerung des Gemüths, die res sacramenti, die Rechtfertigung. Die Gläubigen und Kinder erhalten diese, die Ungläubigen nur das Sacrament, die Märtyrer die res auch ohne das Sacrament. Die Materie ist das Wasser. Zwischen Täufling und Pathen entsteht nach Thomas eine geistige Verwandtschaft; vor der Taufe muß das Austreiben der Dämonen (exsufflatio) vorhergehen. — Firmelung. Ihre Form ist die Rede des Bischofs: consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine P. et F. et Sp. Sti Amen! mit welcher er die Stirn des Täuflings salbt, die Materie das Oel, der Charakter eine Rüstung zum geistigen Kampfe gegen die Feinde des Glaubens; sie kann nur von Bischöfen administrirt werden. — Abendmahl. Die res ist die Einheit mit dem mystischen Körper Christi; es ist Erinnerung an das Leiden Christi, ist ein wahres Opfer, daher heißt es sacrificium; als einigendes Sacrament communio, synaxis, als Vorbereitung auf den Genuß Gottes viaticum. Seine Form sind die Einsetzungsworte, seine Materie die Elemente, sein Charakter die Gnade, welche zur Erlangung der Seligkeit führt und die Hinwegnahme der etzäßlichen Sünden; auch bewahrt es vor Sünden, indem es im Guten stärkt. Eigentlich sollten Leib und Blut genossen werden (der Leib zum Heile des Körpers, das Blut zum Heile der Seele), aber wegen Gefahr der Profanation wird in einigen Kirchen blos der Leib gereicht. Wegen der Gegen-

wart Christi ist die Hostie zu adoriren*). — Buße (cf. p. 183.). Die Materie des Sacraments sind die Acte des Büßenden, die Form die Worte des Priesters: ego te absolvo, der Charakter Bekehrung des Sünders und Vergebung der Sünden. Das Sacrament ist nicht absolut, sondern nur beziehungsweise zur Seligkeit nothwendig. Die äußere Buße dauert so lange, als sie der Priester auferlegt, die innere bis ans Ende des Lebens, zwar nicht actu, wol aber habitu, d. h. der Büßende darf nichts thun, was der bußfertigen Gesinnung widerspricht. Das Sacrament kann wiederholt und für jede Sünde in diesem Leben Buße gethan werden; es nimmt die Schuld der ewigen, nicht der göttlichen Strafen hinweg. Zur Aufhebung der peccata venialia ist nicht die Eingießung der habituellen Gnade, sondern nur eine Regung der Gnade erforderlich; im Allgemeinen werden diese durch alle Sacramente, die überhaupt Gnade verleihen, erlassen, Todsünden nur durch das Bußsacrament. Das Amt des Schlüssels ist nach dem Lombarden in Wissenschaft des Unterschiedes und die Richtermacht, die bindet und löst, aber nur anzeigt, daß Einer von Gott verdammt oder begnadigt sei. Schon Richard von St. Victor findet diese Behauptung frevelhaft, und sagt, der Priester vollziehe die Vergebung. — Letzte Oelung. Der Lombarde unterscheidet drei Salbungen, die der Könige, Priester und Getauften mit dem (aus Oel und Balsam gemischten) Chrisma, die der Katechumenen bei der Taufe und die der Kranken. Die Letzte ist Sacrament zur Sündenvergebung und Körperstärkung, jedenfalls erhält sie die Gesundheit der Seele. Das Sacrament, Form und Materie, ist die äußere Salbung und die dabei gebräuchlichen Benedictionen, die res sacramenti die innere Salbung, Vergebung der Sünden und Vermehrung der Tugenden. Sie kann wiederholt werden; und theilt (nach Thomas) keinen Charakter mit. — Priesterweihe (ordo): ein Zeichen, daß den Ordinirten die geistliche Gewalt und das geistliche Amt übertragen werden; es giebt sieben ordines: ostiarii, lectores, exorcistae, acolyti, subdiaconi, diaconi, presbyteri, wegen der siebenfachen Gnade des heiligen Geistes. Alle ordines geben einen Charakter, der den character baptismalis voraussetzt, aber nicht nothwendig den confirmationis. Auch solche, welche sich mit dem Bewußtsein von Todsünden ordiniren lassen, erhalten die Ordination gültig, begehen aber eine Todsünde. Nur Bischöfe dürfen ordiniren, Ketzer ertheilen die wirkliche Ordination, aber ohne die damit verbundene Gnade. — Ehe. Nach dem Lombarden ist sie viri mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas individuae vitae consuetudinem retinens; ihre causa efficiens ist die ausgesprochene Einwilligung (pactio conjugalis). Sie ist nicht wegen, sondern vor der Sünde eingesetzt; ihre erste Einsetzung ist Gebot, ihre zweite im Neuen Testamente Gestattung (indulgentia), um das Uebel der Hurerei zu vermeiden. Sie ist

*) Die ältere augustinisch-spiritualistische Auffassung findet nur noch einzelne Vertreter unter den Mystikern, z. B. Bernhard von Clairvaux (sermo I. in coena domini, §. 2. opp. II, 87. sermo in festo Martini §. 20. ib. 181.) und Rupert von Deutz (de trin. et opp. ejus, in Exod. lib. II. c. 10. opp. I, p. 191. de divinis offic. II, 9. ib. II, 762.). Die meisten Scholastiker halten streng an der Transsubstantiation fest (cf. p. 246 sqq.) und diese Lehre wurde von Innocenz III. auf dem vierten Lateranconcil 1215 sanctionirt. Der Ausdruck transsubstantiatio, transsubstantiare zuerst bei Hildebert von Tours (sermo XCIII. synod. ad sacerd.) und Stephanus von Autun (1113—1129 tract. de sacram. alt. c. 14. bibl. PP. Max. XX, p. 1879.)

Zeichen einer heiligen Sache, nämlich der Vereinigung Chriſti mit der Kirche; ſie verleiht eine Gnade, die zur Erfüllung deſſen hilft, was in der Ehe erfordert wird (ſo Thomas, der Lombarde ſagt noch, dieſes Sacrament ſei nur in remedium gegeben, d. h. gegen die Hurerei). Die Form machte den Scholaſtikern zu ſchaffen, und noch heute ſtreiten die römiſch-katholiſchen Dogmatiker darüber. Daß ſie Sacrament ſei, wird aus Eph. 5, 32 nach der Ueberſetzung der Vulgata erwieſen.

9) Letzte Dinge. Die Lehre über dieſe iſt in etwas materieller, aber ſehr poetiſcher Weiſe ausgeführt in dem Elucidarium, das man fälſchlich dem Anſelm zuſchrieb (cf. Engelhardt Dogmengesch. II, p. 130.). Man bewies die Unſterblichkeit der Seele und die Auferſtehung des Fleiſches (beſonders Petrus Lombardus), und beſchrieb die Hölle als einen fürchterlichen Ort, den Himmel als ein Freudenreich; in Verdammniß wie Seligkeit nahm man verſchiedene Stufen an. Beſonders entſetzlich iſt für die Verdammten der Anblick der Seligen und das Bewußtſein deſſen, was ſie auf ewig verloren haben. (Ueber die ſpiritualiſirende Deutung des Dogmas durch Scotus Erigena cf. p. 206. 270.) In der Lehre vom Fegfeuer bildete man das bereits Gegebene aus. Es war Kirchenlehre, daß die Seelen der Frommen nach dem Tode ſogleich zum Anſchaun Gottes gelangen, und als Johannes XXII. den Anſpruch dieſes Anſchauens nach der Auferſtehung ſetzte, beſtritten ihn die Franziskaner und die pariſer Univerſität. Benedict XII. ſanctionirte die alte Kirchenlehre wieder. — Der Antichriſt mußte nach einer mittelalterlichen Meinung von einer Jungfrau, oder von einer Nonne und einem Biſchofe gezeugt werden; ſeine Ankunft erwartete man um 1000; ein Werk gegen dieſe chiliaſtiſchen Träumereien ſchrieb 950 ein weſtfränkiſcher Mönch Adſo (cf. p. 180.).

# Periode II.

## Vorbereitung auf die Reformation

## 1294 — 1517.

### §. 127.

### Einleitendes.

Die Periode trägt vollkommen den Charakter einer Uebergangszeit. In der Kirche dauert das Bestreben von Seiten der Päpste, Alles zu centralisiren, fort, und ruft als nothwendigen Gegensatz das Bestreben, den einzelnen Nationalitäten ihr Recht zu sichern, hervor; der Versuch, trotz dieser nationalen Selbstständigkeit die Einheit der Kirche selbst ohne die Person des Papstes und über dieser festzuhalten, giebt den ökumenischen Concilien und der Theorie, daß sie die höchste kirchliche Instanz und die Repräsentanten der Kirche seien, das Dasein. Die theologische Universitätswissenschaft wird politisch und greift gestaltend in die kirchlichen Verhältnisse ein; das Resultat ihres Strebens, weil in rein doctrinäres und im Volksbewußtsein nicht wurzelndes, kann sich der populär gewordenen Papstidee gegenüber nicht halten. Die großen Concilien nehmen ein schmähliches Ende; doch ist durch diese neue Theorie von der Entehrlichkeit des Papstthums, so wie durch dessen eigne Fehler, namentlich das schmachvolle Buhlen um die französische Gunst und das daraus hervorgehende große Schisma, das Ansehn desselben wankend gemacht, jedenfalls verliert das Papstthum seine große politische Bedeutung. Im Staatenleben sondern sich die einzelnen Nationalitäten mehr und mehr und organisiren sich im Innern; in Frankreich herrscht das königlich monarchische Prinzip immer mehr vor; in Deutschland schwindet das kaiserliche Ansehn; das Reich zerfällt in einzelne Staaten, welche durch Familienverbindungen größere Staatencomplexe bilden: den bayrisch-wittelsbachischen, den luxemburgischen, den habsburgischen; zwischen diesen drei Häusern ist ein steter Wettkampf um die Kaiserkrone, und dem jedesmaligen Kaiser somit ein Widerstand im Innern zu beseitigen, der eine großartige Wirksamkeit nach Außen unmöglich macht, und den Päpsten, die den Reichsfeinden, stets im Innern des Reiches selbst einen bedeutenden Einfluß gestattet. Außer diesen kaiserlichen Häusern wachsen andere mit Glück und Umsicht in der Stille heran; im Südwesten das Haus Würtemberg, im

Zeichen einer heiligen Sache, nämlich der Vereinigung Christi mit der Kirche; sie verleiht eine Gnade, die zur Erfüllung dessen hilft, was in der Ehe erfordert wird (so Thomas, der Lombarde sagt noch, dieses Sacrament sei nur in remedium gegeben, d. h. gegen die Hurerei). Die Form macht den Scholastikern zu schaffen, und noch heute streiten die römisch-katholischen Dogmatiker darüber. Daß sie Sacrament sei, wird aus Eph. 5, 32 nach der Uebersetzung der Vulgata erwiesen.

9) Letzte Dinge. Die Lehre über diese ist in etwas materieller, aber sehr poetischer Weise ausgeführt in dem Elucidarium, das man fälschlich dem Anselm zuschrieb (cf. Engelhardt Dogmengesch. II, p. 130.). Man bewies die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches (besonders Petrus Lombardus), und beschrieb die Hölle als einen fürchterlichen Ort, den Himmel als ein Freudenreich; in Verdammniß wie Seligkeit nahm man verschiedene Stufen an. Besonders entsetzlich ist für die Verdammten der Anblick der Seligen und das Bewußtsein dessen, was sie auf ewig verloren haben. (Ueber die spiritualisirende Deutung des Dogmas durch Scotus Erigena cf. p. 206. 270.) In der Lehre vom Fegfeuer bildete man das bereits Gegebene aus. Es war Kirchenlehre, daß die Seelen der Frommen nach dem Tode sogleich zum Anschaun Gottes gelangen, und als Johannes XXII. den Anfang dieses Anschauens nach der Auferstehung setzte, bestritten ihn die Franziskaner und die pariser Universität. Benedict XII. sanctionirte die alte Kirchenlehre wieder. — Der Antichrist mußte nach einer mittelalterlichen Meinung von einer Jungfrau, oder von einer Nonne und einem Bischofe gezeugt werden; seine Ankunft erwartete man um 1000; ein Werk gegen diese chiliastischen Träumereien schrieb 950 ein westfränkischer Mönch Adso (cf. p. 180.).

# Periode II.

## Vorbereitung auf die Reformation

## 1294—1517.

### §. 127.

### Einleitendes.

Die Periode trägt vollkommen den Charakter einer Uebergangszeit. In der Kirche dauert das Bestreben von Seiten der Päpste, Alles zu centralisiren, fort, und ruft als nothwendigen Gegensatz das Bestreben, den einzelnen Nationalitäten ihr Recht zu sichern, hervor; der Versuch, trotz dieser nationalen Selbstständigkeit die Einheit der Kirche selbst ohne die Person des Papstes und über dieser festzuhalten, giebt den ökumenischen Concilien und der Theorie, daß sie die höchste kirchliche Instanz und die Repräsentanten der Kirche seien, das Dasein. Die theologische Universitätswissenschaft wird politisch und greift gestaltend in die kirchlichen Verhältnisse ein; das Resultat ihres Strebens, weil ein rein doctrinäres und im Volksbewußtsein nicht wurzelndes, kann sich der populär gewordenen Papstidee gegenüber nicht halten. Die großen Concilien nehmen ein schmähliches Ende; doch ist durch diese neue Theorie von der Entbehrlichkeit des Papstthums, so wie durch dessen eigne Fehler, namentlich das schmachvolle Buhlen um die französische Gunst und das daraus hervorgehende große Schisma, das Ansehn desselben wankend gemacht, jedenfalls verliert das Papstthum seine große politische Bedeutung. Im Staatenleben sondern sich die einzelnen Nationalitäten mehr und mehr und organisiren sich im Innern; in Frankreich herrscht das königlich monarchische Prinzip immer mehr vor; in Deutschland schwindet das kaiserliche Ansehn; das Reich zerfällt in einzelne Staaten, welche durch Familienverbindungen größere Staatencomplexe bilden: den bayrisch-wittelsbachischen, den luxemburgischen, den habsburgischen; zwischen diesen drei Häusern ist ein steter Wettkampf um die Kaiserkrone, und dem jedesmaligen Kaiser somit ein Widerstand im Innern zu beseitigen, der eine großartige Wirksamkeit nach Außen unmöglich macht, und den Päpsten, wie den Reichsfeinden, stets im Innern des Reiches selbst einen bedeutenden Einfluß gestattet. Außer diesen kaiserlichen Häusern wachsen andere mit Glück und Umsicht in der Stille heran; im Südwesten das Haus Würtemberg, im

der göttlichen Liebe ist die eheliche auf Erden; auch diese vollendet sich erst in dem von Vater und Mutter das Wesen gleichmäßig empfangenden Kinde. Denn die Lust der Liebe muß aus fremdem Herzen geschöpft werden; während Weisheit, Macht u. s. w. recht wol in einer Person gedacht werden können, kann Liebe nur bei zwei, und die vollendetste Liebe nur bei drei, und zwar gleichvollkommenen Personen gedacht werden. Nur hüte man sich, den Begriff der menschlichen Person auf die göttlichen überzutragen; die drei Personen sind nicht drei Substanzen, jede ein aliud aliquid, sondern sie haben das höchste, einfache Sein, es findet eine Anderheit, aber nicht eine Verschiedenheit statt. (Rich. de trin. libr. III. opp. I, besonders 3, 1 sqq., ähnlich Hugo de St. Victore de sacram. I, 2, 4 sqq.) Petrus Lombardus faßte den Stoff systematisch ordnend zusammen, ohne materiell der augustinischen Entwicklung etwas Wesentliches hinzuzufügen (Sent. I, dist. 2—54.). Er, wie die folgenden Scholastiker, bemüht sich, die Differenzen des Begriffs dialectisch zu lösen. Auch die großen Scholastiker der zweiten Periode führen den Begriff auf die Momente des Erkennens und Wollens, wie Augustinus, zurück, speculativ die Lehre ausdeutend und erweiternd, und dialectisch durchsprechend: cf. Thom. Aqu. S. Th. I, 27 sqq. Duns Scot. S. Th. II, 7 sqq. Nach Bonaventura kann es im göttlichen Wesen überhaupt nur zwei emanationes geben, eine ad modum naturae (generatio, Sohn), eine ad modum voluntatis (spiratio, Geist); diese emanationes sind (wie bei Thomas Aquinas der göttliche Verstand und Wille) substantificae, d. h. Personen bildende.

3) Natur Christi. Einzelne Scholastiker, wie Duns Scotus und seine Schule, erneuerten eine Art kirchlich gefärbten Adoptianismus; Christus ist filius adoptivus Dei; denn die Proprietäten der Naturen bleiben, das Adoptirtwerden ist aber Eigenschaft der menschlichen Natur; die unter der Gnade steht. Auch spricht dagegen nicht, daß Christus ohne Sünde war; denn sonst könnten auch Adam und Maria nicht Adoptivkinder Gottes gewesen sein. Die menschliche Natur ist der Adoption fähig, nicht wegen ihrer Feindschaft gegen Gott, sondern weil ihr von Natur das Erbschaftsrecht mangelt, und dies war auch bei Christo der Fall. Dagegen meint Thomas, die Sohnschaft beziehe sich nicht auf die Natur, sondern auf die Person; und mit ihm stimmen die Meisten (S. Theol. III, 23.). Hinsichtlich der Person Christi lehrte Petrus Lombardus: daß Christus nicht ein Einzelner an sich war, sondern nur beziehungsweise durch die Einheit der Person; die Menschheit Christi hat ihre Substanz nur in der göttlichen Person des Logos, ist also nicht etwas für sich; die Gottheit ist das Personbildende. Dagegen entschied die Kirche (cf. p. 256.). Nach Duns Scotus ist die menschliche Natur Christi zwar nicht etwas für sich Subsistirendes, wol aber etwas Substantielles. Die späteren Scholastiker entwickelten, daß Christus nicht die menschliche Natur in abstracto, wie sie im Verstande Gottes als allgemeine Idee war, angenommen, weil sie sonst von Ewigkeit im Sohne gewesen sein müßte; aber auch nicht die Natur aller einzelnen menschlichen Individuen, weil sonst alle Menschen mit Christo gleichen Wesens sein müßten; er war nach seiner menschlichen Natur weder Person noch Individuum; die menschliche Person ist zwar bei der Aufnahme vorausgesetzt, allein das Individuum, in welchem sie aufgenommen wird, ist die göttliche Person. Nach Thomas wäre Christus nicht Mensch geworden, ohne das Dasein der Sünde, nach Duns Scotus auch ohne dieses; denn die Seele Christi ist zur höchsten Herrlichkeit prädestinirt, und also dieser Beschluß früher, als Adams Fall. Nur wäre ohne Sünde Christus nicht als Erlöser, nicht in leidensfähiger Gestalt erschienen. (Ueber diese Fragen handelt aus-

führlich Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. Bd. 2.) — Hinsichtlich der Geburt Christi tauchte die Behauptung auf: er sei von einer Jungfrau geboren, d. h. Maria habe nie mit Joseph ehelichen Umgang gehabt, und diese Jungfräulichkeit sei auch durch die Geburt selbst physisch durch ein göttliches Wunder nicht gestört worden, Maria habe clauso utero, namentlich ohne Geburtswehen, die eine Folge der Sünde seien, geboren. Paschasius stellte diese Theorie in seinem Werke de partu virginis auf, fand aber an Ratramnus einen Gegner, welcher die Vorstellung als unbiblisch abwies, und meinte, daraus folge: Christum neque vere natum esse, neque Mariam vere genuisse. —

4) Anthropologie. Unter dem Artikel Mensch geben die scholastischen Systeme meist eine vollständige Psychologie. Bahnbrechend dafür war das Werk des Benedictinerabts Alcherus de anima im 12. Jahrhundert. Es ruht auf mystischer Grundlage, und erklärt sich gegen die Trichotomie, indem es Seele und Geist als Theile einer Gesammtseele auffaßt, die, unsichtbar und einfach, sich in die Hauptvermögen: Concupiscibilität, Irascibilität und Rationalität zerlegt. Sie stellt sich durch die Sinne die Körper, durch die Phantasie die Bilder und Formen der Körper, durch den Verstand deren Wesen, durch den Intellect den erschaffenen, und durch die Intelligenz den unerschaffenen Geist vor. Das durch den Sinn Empfundene stellt die Einbildungskraft dar, der Gedanke formt es, das ingenium erforscht es; der Verstand macht es zerlegend deutlich, das Gedächtniß bewahrt es, die Intelligenz begreift es und übergiebt es den höhern Seelenvermögen, Meditation und Contemplation. Körper und Seele werden vermittelt durch die Phantasie der Seele, und die Sensibilität des Körpers. Die höheren Seelenkräfte sind Bild und Aehnlichkeit Gottes, und vermitteln die Vereinigung mit diesem; die Sensibilität des Körpers ist Bild und Aehnlichkeit der Seele, und vermittelt den Uebergang zu dieser. So steht der Körper mit der Seele, diese mit Gott in Relation, und daraus fließen bei richtigem Verhältniß die Tugenden, bei gestörtem die Laster. — Das Kind hat nach Anselm nicht sogleich von Geburt eine vernünftige Seele, und daher auch nicht sogleich eine Erbsünde; jeder Mensch aber unterliegt der Nothwendigkeit des Sündigens, sobald bei ihm die anima rationalis eintritt. Der Lombarde und Hugo von St. Victor erklären sich für den Creatianismus; Thomas unterscheidet eine sinnliche Seele, die durch Fortpflanzung, und eine intellective, welche durch unmittelbare Schöpfung Gottes entstehe.

Natur und Gnade. Die meisten Scholastiker folgen Augustin und entwickeln nach ihm die Begriffe Natur, Gnade, Sünde, Erbsünde, freier Wille. Darin stimmen alle überein, daß der Mensch mit seinem natürlichen Willen ohne Unterstützung der Gnade das Gute nicht wirksam wollen könne, und daß die Gnade dem freien Willen vorausgehe. In der Ausführung dieser Sätze läßt sich eine dreifache Richtung unterscheiden, eine streng augustinische, eine augustinische mit semipelagianischen Elementen versetzt, und eine pelagianisirende. Erstere vertreten die Mystiker, an ihrer Spitze Bernhard von Clairvaux. Bei ihm tritt die Lehre in enge Verbindung mit seinem Hauptdogma von der Liebe (cf. p. 234.). Die Liebe äußert sich in guten Werken; um solche zu thun, bedarf der Mensch der göttlichen Gnade, durch eignen Willen kann er nur Böses thun. Der Mensch ist frei, d. h. im niedern Sinne, er hat die allen vernünftigen Wesen eigenthümliche Wahlfreiheit, durch welche er von der Nothwendigkeit frei und Bild Gottes ist; im höhern Sinne (Freiheit von der Sünde auf Erden und vom Elende im ewigen Leben) sind es

nur wenige Auserwählte in den Momenten der vollendetsten Contemplation. Diese Freiheit war das Ebenbild Gottes; die Freiheit von der Sünde und vom Elende ging verloren, nur die Wahlfreiheit blieb, die aber an sich nicht gut ist, sondern nur durch die Gnade dazu wird. Aus dem Glauben, der in der Liebe durch gute Werke thätig ist, kommt die Seligkeit; diese guten Werke bestehen theils in stiller Betrachtung der göttlichen Dinge (contemplatio), theils in thätiger, helfender Liebe. Beide müssen sich gegenseitig durchdringen; bloße Speculation ohne Liebe ist verwerflich, Contemplation ohne Liebe nicht denkbar. — Der Chorag der semipelagianisirenden Scholastiker ist Thomas Aquinas, der der pelagianisirenden Duns Scotus. Thomas unterscheidet eine doppelte Vorbereitung des Willens zum Guten; die eine bereitet ihn zum Gutesthun und zum Genusse Gottes vor; dazu wird die infusio gratiae habitualis erfordert, die der Anfang jeglichen guten Werkes ist; die andere bereitet den Willen zur Erlangung dieser habituellen Gnade vor; dazu ist nur eine umsonst gegebene Hülfe Gottes nothwendig, welche die Seele innerlich bewegt, ihr das Gute einflößt. Gott ist das absolute primum movens; durch seine Bewegung wird Alles zum Guten hinbewegt; dies ist die Vorbereitung zur Gnade: Gott kehrt dem freien Willen sich zu, und dann wendet sich der Mensch mit freiem Willen zu Gott, und erhält die habituelle Gnade, durch welche die Wiederherstellung vollendet wird. (Ueber die Differenz zwischen Thomas und Duns Scotus in Betreff der Verdienstlichkeit der guten Werke cf. p. 257.) —

Hinsichtlich der Rechtfertigung ist Thomas Aquinas tonangebend; er faßt sie im passiven Sinne als ein Bewegtwerden zur Gerechtigkeit, insofern sie Ordnung in die innere Beschaffenheit des Menschen bringt und die niedern Seelenkräfte wieder der höchsten, der Vernunft, unterordnet; insofern ist sie eine Veränderung aus dem Zustande der Ungerechtigkeit in den der Gerechtigkeit durch Vergebung der Sünde, eine restitutio in integrum. Die Sünde wird vergeben durch die Versöhnung des Beleidigten (über die infinitas meriti Christi cf. p. 257.); diese besteht in der bei Gott ewigen und unveränderlichen Liebe, mit der er uns liebt, die aber in Bezug auf ihre Wirkung auf uns zuweilen unterbrochen wird (also nicht Versöhnung im strengen Sinne, sondern Wegräumung der Hindernisse zwischen uns und der Wirksamkeit der unveränderlichen Gottesliebe). Die Wirkung der göttlichen Liebe in uns ist die Gnade, die den Menschen des ewigen Lebens würdig macht, und ihm, als einem Sünder, eingegossen werden muß (gratia infusa). Gott bewegt den Menschen zur Gerechtigkeit, gemäß der Beschaffenheit der menschlichen Natur, d. h. durch den ihm eignen freien Willen; d. h. Gott gießt die Gabe der rechtfertigenden Gnade so ein, daß er mit dieser Gabe den freien Willen zum Gehorsam gegen die Gnade bewegt. Die erste Hinwendung zu Gott erfolgt durch den Glauben; der freie Wille wendet sich mit Abscheu von der Sünde hinweg und erhält Vergebung der Schuld. Die Bewegung des Bewegenden geht in der Rechtfertigung von Gott aus, die des zu Bewegenden vom freien Willen; die Gelangung zum Ziel ist Sache der Gnade. — Hinsichtlich der Prädestination sind der Lombarde und Thomas strenge Augustinianer, Bonaventura mildert sie durch die Präscienz; alle schließen den Zwang aus. Nach Duns Scotus ist sie ein reiner Act des göttlichen Verstandes, durch welchen er die Seligkeit der Erwählten vorher weiß, welcher ihre Erwählung begleitet; der Mensch kann unter Einfluß der Gnade die Seligkeit verdienen.

5) Erlösung. Epoche machend ist die anselmische Satisfactions-

theorie, die er in dem Werke cur Deus homo? entwickelt. Zunächst giebt er zwar zu, daß der Teufel durch die Sünde ein Recht auf den Menschen habe, aber der Absolutheit Gottes würde es widerstreiten, daß Gott irgendwie dieses Recht habe anerkennen und schonen müssen. Auf die göttliche Liebe kann man eine Erlösungstheorie nicht bauen, weil diese kraft ihrer Allmacht auf verschiedene Weise den Menschen hätte helfen können. Anselm will aber nachweisen, daß die Erlösung mit logischer Nothwendigkeit so geschehen mußte, wie sie geschehen ist. Er geht aus von dem Begriffe der Sünde: diese ist Vorenthaltung dessen, was der Mensch Gott schuldig ist (non aliud est peccare, quam Deo non reddere debitum). Um die Sünde zu tilgen, muß ein Doppeltes geschehen, einmal das Vorenthaltene zurückgegeben und sodann die mit der Vorenthaltung verbundene Beleidigung gesühnt werden. Der Mensch kann diese Satisfaction nicht leisten; er ist Gott Alles schuldig; was er also auch thue, er thut nur seine gegenwärtige Schuldigkeit, und kann Vergangenes nicht ersetzen, und noch weniger die Beleidigung sühnen. Hier muß die göttliche Gnade helfend eintreten. Die Sünde muß Gott strafen, denn sonst käme in sein Reich eine Unordnung (Deum non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere). Auf der andern Seite kann aber Gott eine vernünftige Creatur, die nach seinem Bilde geschaffen ist, nicht verloren gehen lassen, und dazu kommt, daß die Menschen bestimmt sind, die Stellen der gefallenen Engel zu ersetzen *). Es muß mithin Gott etwas gegeben werden, was für die Sünde der Menschheit nicht nur genug thut, sondern mehr als dies, was auch die Beleidigung sühnt; folglich mehr, als ein Mensch geben kann, der selbst immer nur seine Schuldigkeit thun würde. Der Versöhner mußte mithin Gott sein. Der Mensch mußte aber der Genugthuende sein, wie er der Sündigende war, folglich mußte Gott Mensch werden **). Der Gottmensch mußte Etwas thun, was er Gott nicht schuldig war, etwas über seine eigne Schuldigkeit hinausliegendes, um fremde Schuld zu sühnen. Nun war er nur eins nicht schuldig, nämlich den Tod, weil er nicht gesündigt hatte, er konnte aber kraft seiner Allmacht sterben. Größeres kann der Mensch Gott zur Ehre nicht thun, als sterben, und dies leistete der Gottmensch. Wer die ungeheure Schuld der Sünde ermißt (denn nichts ist entsetzlicher, als Gottes Willen übertreten), der wird die Größe des Sühnungsopfers begreifen. Für dieses Opfer, das Christus ihm nicht schuldig war, ist nun Gott Christo eine Belohnung schuldig, und weil er ihm nichts geben kann, da er Alles hat, was der Vater hat, so ist es billig, daß Gott diese Belohnung denen zu Gute gehen läßt, auf die

*) Die Wiederherstellung der gefallenen Engel ist nicht möglich; später geschaffene Engel hätten die gefallenen nicht ersetzen können, weil ihnen das Beharren im Guten leichter gefallen wäre, als denen, die die Strafe der Sünde selbst noch nicht aus Erfahrung kannten; folglich kann Gott sie nur aus den Menschen ersetzen; damit aber der freie Wille des Menschen nicht beeinträchtigt würde, hat Gott ihrer mehr erschaffen, als zur Ausfüllung der durch den Fall der Engel entstandenen Lücken erforderlich sind; so kann er seinen Rathschluß vollziehen, und doch die Menschen ihrer freien Selbstbestimmung überlassen.

**) Nebenbei beweist Anselm, daß es zweckmäßig war, wenn der Sohn incarnirte, weil sonst in die Trinität ein widersinniges Verhältniß, nämlich zwei Söhne, gekommen wäre.

ste der Sohn übertragen will, d. h. den Menschen. — Diese Satisfactionstheorie Anselms bildet Thomas Aquinas in dem Punkte weiter aus, daß er besonders die nothwendige Gültigkeit der Erlösung Christi nachweist durch die Lehre von der satisfactio superabundans per infinitatem meriti Christi (cf. p. 257.). — Dagegen tritt in Widerspruch mit ihm Abälard; er läugnet das Recht des Teufels gänzlich; eher habe der Verführte ein Recht gegen den Verführer, als umgekehrt; übrigens habe der Teufel den Contract gebrochen, denn er habe den Menschen die versprochene Unsterblichkeit nicht gewährt. Er läßt nur das sittliche Moment der Erlösung gelten, nicht das metaphysische; Gott hätte den Menschen die Strafe frei erlassen können; allein er wollte seine Heiligkeit bethätigen. Die Gnade, die Gott uns in der Sendung und dem Opfer seines Sohnes erweist, erweckt in uns eine Liebe, die stark genug ist, daß sie uns antreibt, den Fesseln der Sünde uns zu entwinden und die Freiheit der Kinder Gottes zu erwerben. Das, was dem Verdienste der Menschen noch abgeht, ersetzt Christus theils durch seine Fürbitte, theils durch die Ueberschwänglichkeit seines Verdienstes, das auch zur Beseligung anderer hinreicht. (Comm. in ep. ad Rom. 3, 26. opp. p. 550.) — Einen schroffen Gegensatz gegen Anselm und Thomas bildet Duns Scotus; Anselms Nothwendigkeit setzt er den Satz entgegen: die Form der Erlösung sei schlechthin eine zufällige, rein in Gottes Willkür begründete. Der infinitas meriti des Thomas stellt er entgegen: Christi Verdienst gehöre seiner menschlichen Natur an, sei also endlich, und wenn es für die Sünden der Menschen genug thue, so liege dieses nur darin, daß Gott um Christi willen es so hoch anschlage (acceptatio gratuita). Die Sünde selbst sei vor Gott nicht unendlich; die Kraft, mit der sie von Gott abziehe, nicht größer, als die, mit welcher die durch das Opfer Christi hervorgerufene Liebe zu ihm hinziehe; nur durch die Beziehung auf ein unendliches Object sei Christi Opfer sündentilgend. Dieses konnte auch ein Anderer, als Gott leisten, ja Adam selbst durch eine theilweise Liebe, oder ein guter Engel: denn das Dargebrachte gilt nur so viel, als Gott es aus freier Liebe gelten lassen will. Er läßt, wie Abälard, nur die sittliche Kraft des Erlösungstodes gelten. — Die übrigen Scholastiker schwanken zwischen diesen Bestimmungen, und suchen sie zum Theil zu vermitteln. Selbst die alte Idee eines Processes zwischen Gott und dem Teufel findet theilweise ihre Vertreter in dem Lombarden und Bernhard von Clairvaux. In der griechischen Kirche war sie durch die Ausführung des Johannes Damascenus stehend und gewissermaßen symbolisch geworden.

6) Heiligung. Hinsichtlich dieses Dogmas wird besonders die Lehre von den operibus supererogatoriis ausgebildet. Der Mensch kann mehr, als gute Werke thun, nämlich solche, die nicht in Folge göttlicher Gebote, sondern göttlicher Rathschläge (consilia evangelica) geschehen (opera supererogationis). Das Gebot legt Nothwendigkeit auf, der Rathschlag stellt etwas in die freie Wahl des Menschen; daher finden sich auch nur im Neuen Testamente, als dem *νόμος ἐλευθερίας*, nicht im Alten Testamente Rathschläge. Der Mensch ist zwischen die weltlichen und geistlichen Dinge gestellt; je mehr er sich den einen nähert, desto weiter entfernt er sich von den andern; wer den weltlichen Dingen ganz absagt, verdient die himmlischen Güter vollständig. Die gänzliche Aufhebung der weltlichen Dinge ist zur Seligkeit nicht nothwendig, aber förderlich; die Rathschläge fordern die Menschen auf, den irdischen Dingen ganz zu entsagen, sie wenden sich aber nicht an Alle, sondern nur an die, welche dazu Kraft und Beruf fühlen.

7) Kirche. Ueber den Begriff dieser wurde besonders mit den Ketzern, welche die äußerliche Kirche ganz verwerfend, nur eine unsichtbare gelten ließen, gestritten. Eine ziemlich protestantische Ansicht stellt darüber Berengar während seines Streites auf, ähnlich, wie früher Felix von Urgellis (cf. I, p. 223.). Da sich seine Gegner stets auf die Stimme der großen Mehrzahl beriefen, stellte er der multitudo ineptorum die kleine Zahl der Einsichtsvollen entgegen, und den Satz auf: die Kirche müsse sich von innen heraus, als eine von geistiger gemeinsamer Aneignung der göttlichen Wahrheit ausgehende Gemeinschaft bilden. Der kirchlichen Tradition gegenüber räumt er der menschlichen Vernunft ein größeres Recht ein; es sei etwas unendlich Höheres, bei Erforschung der Wahrheit der Vernunft, als der Autorität zu folgen. Aehnliche Grundsätze finden sich bei den sceptischen und zum Theil bei den dogmatischen Dialectikern der scholastischen Zeit.

8) Sacramente. Der Begriff des Sacraments tritt noch ziemlich unentwickelt in die Periode ein; Gottfried von Vendôme (um 1129) rechnet darunter noch Ring und Stab, Salz, Oel, Weihwasser; Chrisma et quaedam alia, sine quibus hominum et ecclesiarum consecrationes fieri non possunt (de ord. epp. bibl. PP. Max. XXI, 60.). Die vornehmsten sind Taufe, Confirmation, Oelung, Abendmahl. Bernhard von Clairvaux nennt die Fußwaschung ein Sacrament. Man nahm es also in der Bedeutung: heilige Zeichen, äußerliche Handlungen zur Andeutung und Conferirung einer geistlichen Gnade. Hugo von St. Victor stellt als integrirende Momente des Begriffs Sacrament dreierlei auf: Es ist ein corporale vel materiale elementum foris sensibiliter proprositum, und muß a) durch seine Aehnlichkeit mit der bedeuteten Sache (einer geistlichen unsichtbaren Gnade) diese vorstellen (ex similitudine repraesentans), b) nach göttlicher Einsetzung diese anzeigen (ex institutione significans) und c) kraft der Consecration sie enthalten und conferiren (ex sanctificatione continens; de sacram. I, 9. 2.). Er unterscheidet (ib. c. 7) tria genera: sunt quaedam, in quibus principaliter salus constat et percipitur (Taufe, Abendmahl), alia, quae etsi necessaria non sunt ad salutem, proficiunt tamen ad sanctificationem (Weihwasser, Asche u. s. w.), alia, quae ad hoc solum instituta esse videntur, ut per ipsa ea, quae ceteris sacramentis sanctificandis et instituendis necessaria sunt, quodammodo praeparentur et sanctificentur (Priesterweihe, überhaupt Weihen von Sachen und Personen). — Petrus Lombardus und Gratian bestimmten zuerst, daß nur sieben religiöse Handlungen den Namen Sacrament im eigentlichen Sinne führen sollen: Taufe, Firmelung, Abendmahl, Buße, letzte Oelung, Priesterweihe, Ehe; Petrus definirt Sacrament als: id, quod ita est signum gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Dieses leisten einige, indem sie: remedium contra peccatum praebent et gratiam adjutricem conferunt (Taufe); andere, indem sie: in remedium tantum sunt (z. B. Ehe gegen die Wollust); andere, indem sie: gratia et virtute nos fulciunt (Abendmahl, Priesterweihe). (Sent. IV, 1—42.) Die Siebenzahl suchte man auf verschiedene Weise zu rechtfertigen, am geistreichsten Bonaventura und Thomas Aquinas. Ersterer setzt sie in Beziehung zu den sieben Haupttugenden und sieben Hauptlastern des Menschen: die Taufe hilft gegen die Erbsünde zum Glauben, die Buße gegen Todsünde zur Gerechtigkeit, die letzte Oelung gegen erläßliche Sünde zur Beharrlichkeit, die Priesterweihe gegen Unwissenheit zur Weisheit, das Abendmahl gegen Bosheit zur Liebe, die Firmelung gegen Schwachheit zur Hoffnung, die Ehe gegen böse Lust zur Mäßigung. Thomas Aquinas bringt sie praktisch in Ver-

bindung mit der Entwicklung des geistigen Lebens: Per baptismum spiritualiter renascimur, per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide; renati autem et roborati nutrimur divina Eucharistiae alimonia; quodsi per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per poenitentiam spiritualiter sanamur, spiritualiter etiam et corporaliter, prout animae expedit, per extremam unctionem; per ordinem vero ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, per matrimonium corporaliter augetur.

Noch schärfer faßt Thomas von Aquino den Begriff des Sacraments; jedes derselben muß eine Form, eine Materie und einen Charakter haben. Der Charakter bezeichnet nicht nur ein Zeichen (signum sanctum communionis fidei), sondern eben diejenige potentia spiritualis, oder virtus instrumentalis, welche die Sacramente objectiv in sich tragen und als exhibitive Vehikel derselben mittheilen. Dieser letztere ist insofern von der Gnade im Allgemeinen verschieden, als er non mutabiliter (wie diese), sondern indelebiliter animae inest. (Summa Th. III, 63, 2. cf. Bonav. Sent. IV, 6, 1. Duns Scotus IV, 6, 9, 13.). Die sacramentale Gnade fügt zu der gewöhnlichen noch besondere göttliche Unterstützung zu einem bestimmten Zwecke hinzu. Jedes Sacrament muß von Gott eingesetzt sein: der Grund ihrer heiligenden Wirksamkeit ist das Verdienst Christi, das durch sie auf den Menschen bezogen wird; die Kraft kommt von der Gottheit Christi, vermittelt durch seine Menschheit, welche ein innigverbundenes Werkzeug der Gottheit ist, während die Sacramente selbst ein gesondertes Werkzeug. Eine ausdrückliche wörtliche Einsetzung Christi ist nicht nöthig: einige haben wir auch durch die Tradition. Die Priester sind Werkzeuge Christi; ihre sittlichen Eigenschaften haben keinen Einfluß auf die Wirkung des Sacraments; nur die intentio animi, sie im Sinne der Kirche, oder wenigstens nicht gegen diesen zu verwalten, muß vorhanden sein; diese ist aber vorhanden, sobald die zum Sacrament gehörigen Worte gesprochen werden. Nach dieser Norm werden nun die einzelnen Sacramente näher erörtert: Taufe: sie ist eine unter einer bestimmten Form von Worten vorgenommene Eintauchung oder Abwaschung des Leibes; das Wort ist die Anrufung der heiligen Dreieinigkeit, und gültig ist nur eine solche Taufe, wobei diese (im Stillen oder laut) genannt wird. Ihr Zweck ist Erneuerung des Gemüths, die res sacramenti, die Rechtfertigung. Die Gläubigen und Kinder erhalten diese, die Ungläubigen nur das Sacrament, die Märtyrer die res auch ohne das Sacrament. Die Materie ist das Wasser. Zwischen Täufling und Pathen entsteht nach Thomas eine geistige Verwandtschaft; vor der Taufe muß das Austreiben der Dämonen (exsufflatio) vorhergehen. — Firmelung. Ihre Form ist die Rede des Bischofs: consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine P. et F. et Sp. Sti Amen! mit welcher er die Stirn des Täuflings salbt, die Materie das Oel, der Charakter eine Macht zum geistigen Kampfe gegen die Feinde des Glaubens; sie kann nur von Bischöfen administrirt werden. — Abendmahl. Die res ist die Einheit mit dem mystischen Körper Christi; es ist Erinnerung an das Leiden Christi, als ein wahres Opfer, daher heißt es sacrificium; als einigendes Sacrament communio, synaxis, als Vorbereitung auf den Genuß Gottes viaticum. Seine Form sind die Einsetzungsworte, seine Materie die Elemente, sein Charakter die Gnade, welche zur Erlangung der Seligkeit führt und die Hinwegnahme der erläßlichen Sünden; auch bewahrt es vor Sünden, indem es im Guten stärkt. Eigentlich sollten Leib und Blut genossen werden (der Leib zum Heile des Körpers, das Blut zum Heile der Seele), aber wegen Gefahr der Profanation wird in einigen Kirchen blos der Leib gereicht. Wegen der Gegen-

wart Christi ist die Hostie zu adoriren*). — Buße (cf. p. 183.). Die Materie des Sacraments sind die Acte des Büßenden, die Form die Worte des Priesters: ego te absolvo, der Charakter Bekehrung des Sünders und Vergebung der Sünden. Das Sacrament ist nicht absolut, sondern nur beziehungsweise zur Seligkeit nothwendig. Die äußere Buße dauert so lange, als sie der Priester auferlegt, die innere bis ans Ende des Lebens, zwar nicht actu, wol aber habitu, d. h. der Büßende darf nichts thun, was der bußfertigen Gesinnung widerspricht. Das Sacrament kann wiederholt und für jede Sünde in diesem Leben Buße gethan werden; es nimmt die Schuld der ewigen, nicht der göttlichen Strafen hinweg. Zur Aufhebung der peccata venialia ist nicht die Eingießung der habituellen Gnade, sondern nur eine Regung der Gnade erforderlich; im Allgemeinen werden diese durch alle Sacramente, die überhaupt Gnade verleihen, erlassen, Todsünden nur durch das Bußsacrament. Das Amt des Schlüssels ist nach dem Lombarden in Wissenschaft des Unterschiedes und die Richtermacht, die bindet und löst, aber nur anzeigt, daß Einer von Gott verdammt oder begnadigt sei. Schon Richard von St. Victor findet diese Behauptung frevelhaft, und sagt, der Priester vollziehe die Vergebung. — Letzte Oelung. Der Lombarde unterscheidet drei Salbungen, die der Könige, Priester und Getauften mit dem (aus Oel und Balsam gemischten) Chrisma, die der Katechumenen bei der Taufe und die der Kranken. Die Letzte ist Sacrament zur Sündenvergebung und Körperstärkung, jedenfalls erhält sie die Gesundheit der Seele. Das Sacrament, Form und Materie, ist die äußere Salbung und die dabei gebräuchlichen Benedictionen, die res sacramenti die innere Salbung, Vergebung der Sünden und Vermehrung der Tugenden. Sie kann wiederholt werden; und theilt (nach Thomas) keinen Charakter mit. — Priesterweihe (ordo): ein Zeichen, daß den Ordinirten die geistliche Gewalt und das geistliche Amt übertragen werden; es giebt sieben ordines: ostiarii, lectores, exorcistae, acolyti, subdiaconi, diaconi, presbyteri, wegen der siebenfachen Gnade des heiligen Geistes. Alle ordines geben einen Charakter, der den character baptismalis voraussetzt, aber nicht nothwendig den confirmationis. Auch solche, welche sich mit dem Bewußtsein von Todsünden ordiniren lassen, erhalten die Ordination gültig, begehen aber eine Todsünde. Nur Bischöfe dürfen ordiniren, Ketzer ertheilen die wirkliche Ordination, aber ohne die damit verbundene Gnade. — Ehe. Nach dem Lombarden ist sie viri mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas individuae vitae consuetudinem retinens; ihre causa efficiens ist die ausgesprochene Einwilligung (pactio conjugalis). Sie ist nicht wegen, sondern vor der Sünde eingesetzt; ihre erste Einsetzung ist Gebot, ihre zweite im Neuen Testamente Gestattung (indulgentia), um das Uebel der Hurerei zu vermeiden. Sie ist

*) Die ältere augustinisch-spiritualistische Auffassung findet nur noch einzelne Vertreter unter den Mystikern, z. B. Bernhard von Clairvaux (sermo I. in coena domini, §. 2. opp. II, 87. sermo in festo Martini §. 20. ib. 181.) und Rupert von Deutz (de trin. et opp. ejus, in Exod. lib. II. c. 10. opp. I, p. 191. de divinis offic. II, 9. ib. II, 762.). Die meisten Scholastiker halten streng an der Transsubstantiation fest (cf. p. 246 sqq.) und diese Lehre wurde von Innocenz III. auf dem vierten Lateranconcil 1215 sanctionirt. Der Ausdruck transsubstantiatio, transsubstantiare zuerst bei Hildebert von Tours (sermo XCIII. synod. ad sacerd.) und Stephanus von Autun (1113—1129 tract. de sacram. alt. c. 14. bibl. PP. Max. XX, p. 1879.)

bindung mit der Entwicklung des geiſtigen Lebens: Per baptismum spiritualiter renascimur, per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide; renati autem et roborati nutrimur divina Eucharistiae alimonia; quodsi per peccatum aegritudinem incurrimus animae, per poenitentiam spiritualiter sanamur, spiritualiter etiam et corporaliter, prout animae expedit, per extremam unctionem; per ordinem vero ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, per matrimonium corporaliter augetur.

Noch ſchärfer faßt Thomas von Aquino den Begriff des Sacraments; jedes derſelben muß eine Form, eine Materie und einen Charakter haben. Der Charakter bezeichnet nicht nur ein Zeichen (signum sanctum communionis fidei), ſondern eben diejenige potentia spiritualis, oder virtus instrumentalis, welche die Sacramente objectiv in ſich tragen und als exhibitive Vehikel derſelben mittheilen. Dieſer letztere iſt inſofern von der Gnade im Allgemeinen verſchieden, als er non mutabiliter (wie dieſe), ſondern indelebiliter animae inest. (Summa Th. III, 63, 2. cf. Bonav. Sent. IV, 6, 1. Duns Scotus IV, 6, 9, 13.). Die ſacramentale Gnade fügt zu der gewöhnlichen noch beſondere göttliche Unterſtützung zu einem beſtimmten Zwecke hinzu. Jedes Sacrament muß von Gott eingeſetzt ſein: der Grund ihrer heiligenden Wirkſamkeit iſt das Verdienſt Chriſti, das durch ſie auf den Menſchen bezogen wird; die Kraft kommt von der Gottheit Chriſti, vermittelt durch ſeine Menſchheit, welche ein innigverbundenes Werkzeug der Gottheit iſt, während die Sacramente ſelbſt ein geſondertes Werkzeug. Eine ausdrückliche wörtliche Einſetzung Chriſti iſt nicht nöthig: einige haben wir auch durch die Tradition. Die Prieſter ſind Werkzeuge Chriſti; ihre ſittlichen Eigenſchaften haben keinen Einfluß auf die Wirkung des Sacraments; nur die intentio animi, ſie im Sinne der Kirche, oder wenigſtens nicht gegen dieſen zu verwalten, muß vorhanden ſein; dieſe iſt aber vorhanden, ſobald die zum Sacrament gehörigen Worte geſprochen werden. Nach dieſer Norm werden nun die einzelnen Sacramente näher erörtert: Taufe: ſie iſt eine unter einer beſtimmten Form von Worten vorgenommene Eintauchung oder Abwaſchung des Leibes; das Wort iſt die Anrufung der heiligen Dreieinigkeit, und gültig iſt nur eine ſolche Taufe, wobei dieſe (im Stillen oder laut) genannt wird. Ihr Zweck iſt Erneuerung des Gemüths, die res sacramenti, die Rechtfertigung. Die Gläubigen und Kinder erhalten dieſe, die Ungläubigen nur das Sacrament, die Märtyrer die res auch ohne das Sacrament. Die Materie iſt das Waſſer. Zwiſchen Täufling und Pathen entſteht nach Thomas eine geiſtige Verwandtſchaft; vor der Taufe muß das Austreiben der Dämonen (exsufflatio) vorhergehen. — Firmelung. Ihre Form iſt die Rede des Biſchofs: consigno te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine P. et F. et Sp. Sti Amen! mit welcher er die Stirn des Täuflings ſalbt, die Materie das Oel, der Charakter eine Macht zum geiſtigen Kampfe gegen die Feinde des Glaubens; ſie kann nur von Biſchöfen adminiſtrirt werden. — Abendmahl. Die res iſt die Einheit mit dem myſtiſchen Körper Chriſti; es iſt Erinnerung an das Leiden Chriſti, als ein wahres Opfer, daher heißt es sacrificium; als einigendes Sacrament communio, synaxis, als Vorbereitung auf den Genuß Gottes viaticum. Seine Form ſind die Einſetzungsworte, ſeine Materie die Elemente, ſein Charakter die Gnade, welche zur Erlangung der Seligkeit führt und die Hinwegnahme der erläßlichen Sünden; auch bewahrt es vor Sünden, indem es im Guten ſtärkt. Eigentlich ſollten Leib und Blut genoſſen werden (der Leib zum Heile des Körpers, das Blut zum Heile der Seele), aber wegen Gefahr der Profanation wird in einigen Kirchen blos der Leib gereicht. Wegen der Gegen-

ward Christi ist die Hostie zu adoriren*). — Buße (cf. p. 183.). Die Materie des Sacraments sind die Acte des Büßenden, die Form die Worte des Priesters: ego te absolvo, der Charakter Bekehrung des Sünders und Vergebung der Sünden. Das Sacrament ist nicht absolut, sondern nur beziehungsweise zur Seligkeit nothwendig. Die äußere Buße dauert so lange, als sie der Priester auferlegt, die innere bis ans Ende des Lebens, zwar nicht actu, wol aber habitu, d. h. der Büßende darf nichts thun, was der bußfertigen Gesinnung widerspricht. Das Sacrament kann wiederholt und für jede Sünde in diesem Leben Buße gethan werden; es nimmt die Schuld der ewigen, nicht der göttlichen Strafen hinweg. Zur Aufhebung der peccata venialia ist nicht die Eingießung der habituellen Gnade, sondern nur eine Regung der Gnade erforderlich; im Allgemeinen werden diese durch alle Sacramente, die überhaupt Gnade verleihen, erlassen, Todsünden nur durch das Bußsacrament. Das Amt des Schlüssels ist nach dem Lombarden in Wissenschaft des Unterschiedes und die Richtermacht, die bindet und löst, aber nur anzeigt, daß Einer von Gott verdammt oder begnadigt sei. Schon Richard von St. Victor findet diese Behauptung frevelhaft, und sagt, der Priester vollziehe die Vergebung. — Letzte Oelung. Der Lombarde unterscheidet drei Salbungen, die der Könige, Priester und Getauften mit dem (aus Oel und Balsam gemischten) Chrisma, die der Katechumenen bei der Taufe und die der Kranken. Die Letzte ist Sacrament zur Sündenvergebung und Körperstärkung, jedenfalls erhält sie die Gesundheit der Seele. Das Sacrament, Form und Materie, ist die äußere Salbung und die dabei gebräuchlichen Benedictionen, die res sacramenti die innere Salbung, Vergebung der Sünden und Vermehrung der Tugenden. Sie kann wiederholt werden; und theilt (nach Thomas) keinen Charakter mit. — Priesterweihe (ordo): ein Zeichen, daß den Ordinirten die geistliche Gewalt und das geistliche Amt übertragen werden; es giebt sieben ordines: ostiarii, lectores, exorcistae, acolyti, subdiaconi, diaconi, presbyteri, wegen der siebenfachen Gnade des heiligen Geistes. Alle ordines geben einen Charakter, der den character baptismalis voraussetzt, aber nicht nothwendig den confirmationis. Auch solche, welche sich mit dem Bewußtsein von Todsünden ordiniren lassen, erhalten die Ordination gültig, begehen aber eine Todsünde. Nur Bischöfe dürfen ordiniren, Ketzer ertheilen die wirkliche Ordination, aber ohne die damit verbundene Gnade. — Ehe. Nach dem Lombarden ist sie viri mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas individuae vitae consuetudinem retinens; ihre causa efficiens ist die ausgesprochene Einwilligung (pactio conjugalis). Sie ist nicht wegen, sondern vor der Sünde eingesetzt; ihre erste Einsetzung ist Gebot, ihre zweite im Neuen Testamente Gestattung (indulgentia), um das Uebel der Hurerei zu vermeiden. Sie ist

*) Die ältere augustinisch-spiritualistische Auffassung findet nur noch einzelne Vertreter unter den Mystikern, z. B. Bernhard von Clairvaux (sermo I. in coena domini, §. 2. opp. II, 87. sermo in festo Martini §. 20. ib. 181.) und Rupert von Deutz (de trin. et opp. ejus, in Exod. lib. II. c. 10. opp. I, p. 191. de divinis offic. II, 9. ib. II, 762.). Die meisten Scholastiker halten streng an der Transsubstantiation fest (cf. p. 246 sqq.) und diese Lehre wurde von Innocenz III. auf dem vierten Lateranconcil 1215 sanctionirt. Der Ausdruck transsubstantiatio, transsubstantiare zuerst bei Hildebert von Tours (sermo XCIII. synod. ad sacerd.) und Stephanus von Autun (1113—1129 tract. de sacram. alt. c. 14. bibl. PP. Max. XX, p. 1879.)

Zeichen einer heiligen Sache, nämlich der Vereinigung Christi mit der Kirche; sie verleiht eine Gnade, die zur Erfüllung dessen hilft, was in der Ehe erfordert wird (so Thomas, der Lombarde sagt noch, dieses Sacrament sei nur in remedium gegeben, d. h. gegen die Hurerei). Die Form macht den Scholastikern zu schaffen, und noch heute streiten die römisch-katholischen Dogmatiker darüber. Daß sie Sacrament sei, wird aus Eph. 5, 32 nach der Uebersetzung der Vulgata erwiesen.

9) Letzte Dinge. Die Lehre über diese ist in etwas materieller, aber sehr poetischer Weise ausgeführt in dem Elucidarium, das man fälschlich dem Anselm zuschrieb (cf. Engelhardt Dogmengesch. II, p. 130.). Man bewies die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Fleisches (besonders Petrus Lombardus), und beschrieb die Hölle als einen fürchterlichen Ort, den Himmel als ein Freudenreich; in Verdammniß wie Seligkeit nahm man verschiedene Stufen an. Besonders entsetzlich ist für die Verdammten der Anblick der Seligen und das Bewußtsein dessen, was sie auf ewig verloren haben. (Ueber die spiritualisirende Deutung des Dogmas durch Scotus Erigena cf. p. 206. 270.) In der Lehre vom Fegfeuer bildete man das bereits Gegebene aus. Es war Kirchenlehre, daß die Seelen der Frommen nach dem Tode sogleich zum Anschaun Gottes gelangen, und als Johannes XXII. den Anfang dieses Anschauens nach der Auferstehung setzte, bestritten ihn die Franziskaner und die pariser Universität. Benedict XII. sanctionirte die alte Kirchenlehre wieder. — Der Antichrist mußte nach einer mittelalterlichen Meinung von einer Jungfrau, oder von einer Nonne und einem Bischofe gezeugt werden; seine Ankunft erwartete man um 1000; ein Werk gegen diese chiliastischen Träumereien schrieb 950 ein westfränkischer Mönch Adso (cf. p. 180.).

# Periode II.

## Vorbereitung auf die Reformation

## 1294—1517.

### §. 127.

### Einleitendes.

Die Periode trägt vollkommen den Charakter einer Uebergangszeit. In der Kirche dauert das Bestreben von Seiten der Päpste, Alles zu centralisiren, fort, und ruft als nothwendigen Gegensatz das Bestreben, den einzelnen Nationalitäten ihr Recht zu sichern, hervor; der Versuch, trotz dieser nationalen Selbstständigkeit die Einheit der Kirche selbst ohne die Person des Papstes und über dieser festzuhalten, giebt den ökumenischen Concilien und der Theorie, daß sie die höchste kirchliche Instanz und die Repräsentanten der Kirche seien, das Dasein. Die theologische Universitätswissenschaft wird politisch und greift gestaltend in die kirchlichen Verhältnisse ein; das Resultat ihres Strebens, weil ein rein doctinäres und im Volksbewußtsein nicht wurzelndes, kann sich der populär gewordenen Papstidee gegenüber nicht halten. Die großen Concilien nehmen ein schmähliches Ende; doch ist durch diese neue Theorie von der Entbehrlichkeit des Papstthums, so wie durch dessen eigne Fehler, namentlich das schmachvolle Buhlen um die französische Gunst und das daraus hervorgehende große Schisma, das Ansehn desselben wankend gemacht, jedenfalls verliert das Papstthum seine große politische Bedeutung. Im Staatenleben sondern sich die einzelnen Nationalitäten mehr und mehr und organisiren sich im Innern; in Frankreich herrscht das königlich monarchische Prinzip immer mehr vor; in Deutschland schwindet das kaiserliche Ansehn; das Reich zerfällt in einzelne Staaten, welche durch Familienverbindungen größere Staatencomplexe bilden: den bayrisch-wittelsbachischen, den luxemburgischen, den habsburgischen; zwischen diesen drei Häusern ist ein steter Wettkampf um die Kaiserkrone, und dem jedesmaligen Kaiser somit ein Widerstand im Innern zu beseitigen, der eine großartige Wirksamkeit nach Außen unmöglich macht, und den Päpsten, wie den Reichsfeinden, stets im Innern des Reiches selbst einen bedeutenden Einfluß gestattet. Außer diesen kaiserlichen Häusern wachsen andere mit Glück und Umsicht in der Stille heran; im Südwesten das Haus Würtemberg, im

Südosten das Haus Wettin, ein Nebenzweig der Hohenstaufen, in Nordosten das Haus Brandenburg-Hohenzollern. Die einzelnen deutschen Ländergebiete werden somit immer unabhängiger vom Kaiser und der Reichsverband immer lockerer; nur eine Scheineinheit bleibt durch die sogenannten Reichstage; der dritte Stand hebt sich und wird politisch bedeutend; alles Vorbereitungen auf die Reformation. In England erhält sich eine tüchtige ständische Verfassung neben größerer Einheit im Regimente. Alle politisch bedeutenden Nationalitäten haben einen Erbfeind, der ihnen die freie Bewegung unmöglich und ihren Gegnern es leicht macht, weit aussehende Eroberungspläne zu verhindern, Frankreich an den Häusern von Burgund und Flandern, England an Schottland, Deutschland, außer der eignen Uneinigkeit, an den Türken. In Italien streiten sich die Ghibellinen (die Colonna in Rom und die Visconti in Mailand an der Spitze), unterstützt durch das Haus Aragonien in Sicilien, und die Guelfen, unterstützt durch die französische Dynastie Anjou in Neapel, um die Herrschaft; Spanien ringt sich aus seiner Zerfallenheit zur Einheit und Macht empor, und nimmt zu Ende der Periode eine weltgebietende Stellung ein, mit der nur Frankreich rivalisiren kann. Das Princip des politischen Gleichgewichts der Nationalitäten in Europa, das die Päpste zuerst aufgestellt, dringt sonach in dem Staatsleben durch, macht aber auch durch seinen Sieg seinen Erfinder, den Papst, der früher bestimmt war, der herrschenden Macht das Gegengewicht zu halten, politisch entbehrlich. Alle diese politischen Constellationen, verbunden mit der wachsenden Macht und Bildung des Bürgerstandes, der größeren Ausbreitung des Handels, der Entdeckung von Amerika und der der Buchdruckerkunst sind die Momente, welche der Reformation in die Hände arbeiten. An bedeutenden Erscheinungen ist eine Zeit, in welcher das Alte abstirbt und das Neue erst keimt, nie sehr reich, wenigstens kann sie sich darin nicht mit eigentlichen Hauptperioden der Geschichte messen.

---

# Abschnitt I.

## Ausbreitung des Christenthums.

### §. 128.

### In Europa.

Die letzten heidnischen Völker Europa's wurden auf ziemlich äußerliche Weise zum Christenthum bekehrt. In Litthauen hatte die russisch-griechische Kirche bereits einzelne Proselyten gemacht, als der Großfürst Jagello, um die polnische Prinzessin Hedwig und mit ihr den polnischen Thron zu gewinnen, sich 1386 mit vielen Großen taufen ließ, und durch Geschenke seine Unterthanen bewog, ihm zu folgen. Das Volk blieb aber noch lange in heidnischem Aberglauben versunken, dessen Reste zu vertilgen ein Mönch Hieronymus Pragensis, im 15. Jahrhundert, eifrig, aber vergebens arbeitete. Er mußte, weil er sich den Unwillen des Volks zuzog, vom Herzog Witold verbannt werden. Noch im 16. Jahrhunderte fand dort geheimer Götzendienst statt. Jagello (nun Wladislaus II.) stiftete für die litthauische Kirche das Bisthum

Wilna. Die Einwohner von Samogitien erhielten nach 1400 die Taufe auf ihre Bitte vom deutschen Orden; allein schon 1418 vertrieben sie ihre Priester wieder und fielen ins Heidenthum zurück. (*Dlugossi* [Canon. in Cracau, † 1480.] hist. Poloniae. Francof. 1711. lib. X. p. 96 sqq. — Joh. Lindenblatt [14. Jahrh.] Jahrbücher, herausgegeben von Voigt und Schubert. Königsb. 1823. p. 60 sqq. — Luc. David [† 1583] preuß. Chron. Herausg. v. Henning, Bd. 7, p. 174 sqq. — *Aen. Sylvius* de statu Europ. sub Frid. III. c. 20. [Freher-Struve tom. II, p. 114.]) — — In ähnlicher äußerlicher Weise gründete Erzbischof Hemming von Upsala die Kirche unter den Lappen, dort baute er 1335 die erste christliche Kirche zu Torneä, das Heidenthum hielt sich aber noch lange im Volke. (*Joh. Schefferi* Lapponia, Francof. 1673. p. 63 sqq. — Dalin, Geschichte des Reichs Schweden II, 169.). — — Durch Grausamkeiten und Verfolgungen suchte man fast überall die Juden und Mauren fürs Christenthum zu gewinnen; allerlei Beschuldigungen, namentlich bei epidemischen Krankheiten die der Brunnenvergiftung, die der Hostienentweihung, des Raubes und Mordes vermißter Christenkinder, dienten als Vorwand; häufig mochte die Rachsucht der Juden, die sich nur in heimlichen Verbrechen für ihre Unterdrückung bezahlt machen konnten, wirklich dergleichen Uebelthaten hervorbringen, noch öfter aber wurden sie durch priesterlichen Betrug oder die Habsucht der Großen wie des Volkes erfunden. Im 14. Jahrhundert sind Judenverfolgungen häufig. In Spanien ging eine solche 1390 von Sevilla aus; eine Menge Juden bekehrten sich zum Scheine. Isabella und Ferdinand, die Gründer der spanischen Macht, ließen, ohne Zweifel, weil sie Glaubenseinheit zur Reichseinheit für unentbehrlich hielten, 1492 den Juden nur die Wahl zwischen Taufe oder Auswanderung; viele derselben flüchteten nach Portugal, wo ihnen Emanuel der Große 1496 dieselben Bedingungen stellte, ihnen die Kinder nahm, die er christlich erziehen ließ, und die Widerspenstigen zu Sclaven machte, mehre Bischöfe, z. B. Hieronymus Osorius von Silves in Algarbien († 1580), widersetzten sich diesem Verfahren. 1492 mußte sich die letzte maurische Stadt, Granada, den Christen ergeben gegen Garantie ihrer Gesetze und Religion; unter dem Vorwande entdeckter Verschwörungen stellte man ihnen 1498 dieselben Bedingungen, wie den Juden; die Widerstrebenden wurden verjagt oder zu Sclaven gemacht. (Jost Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer, besonders Th. 6. — *Raynald* ad ann. 1338, No. 18 sqq. Viele Fälle zerstreut in den Chroniken dieser Zeit.) — Einen schmerzlichen Verlust erlitt das Christenthum durch die Eroberung Constantinopels. 1357—1453 rissen die Osmanen unter Murad I., Bajazeth I. und Muhammed II. eine Provinz des weströmischen Reichs nach der andern an sich; das in sich zerrissene und dogmatisch feindselige Abendland leistete wenig oder keine Hülfe. 1453 fiel Constantinopel in die Hände Muhammeds II. und ward Sitz des türkischen Reichs in Europa. Die Christen behielten die Hälfte ihrer Kirchen und Freiheit des Glaubens; der Patriarch ward hoher Staatsbeamter und vom Sultan bestätigt. Anfang des 16. Jahrhunderts Christenverfolgungen unter Selim. —

## §. 129.

### Außerhalb Europa.

Die Päpste versuchten von Zeit zu Zeit durch Absendung von Missionarien die Mongolen zu bekehren. Nach dem Sturze der mongolischen Dynastie durch die Tartaren 1368 wurde von diesen die christliche Kirche völlig zerstört,

und der größte Theil des Volkes huldigte dem Islam. Von da an war das chinesische Reich jedem Fremden verschlossen. Der Stifter des neuen mongolischen Reichs, Tamerlan oder Timur Beg († 1405), war den Christen nicht günstig, doch erhielten sich in jenen Ländern Reste des Christenthums, besonders durch die Thätigkeit der Nestorianer. (Die Acten bei *Mosheim* hist. Tatarorum eccles. p. 90 sqq.) — In den neugewonnenen Gebieten von Afrika und Amerika wurden die Eingebornen durch die Portugiesen und Spanier zu Sclaven gemacht und gewaltsam zum Christenthume bekehrt. Die Dominicaner eiferten zwar dagegen und suchten ein geistiges Leben zu wecken; der edle Bartholomäus de las Casas (über ihn cf. Weise, Illgens Zeitschrift für historische Theologie IV, 1, p. 166.) arbeitete dafür, aber ohne Erfolg, und zog sich zuletzt in ein Kloster seines Ordens zurück. Er bewog die Eroberer, in Amerika statt der Einheimischen, Neger zu den Sclavendiensten einzuführen, und ward so aus Humanität Gründer dieses schauerlichen Handels. Carl I. (V.) sanctionirte die neue Einrichtung 1517 und sprach zugleich die sehr zusammengeschmolzenen Ureinwohner Amerika's frei.

---

# Abschnitt II.

## Innere Organisation der Kirche. Kirchenverfassung.

### Cap. I.

### Papstthum.

#### §. 130.

#### Bonifazius VIII., 1294—1303.

#### Das Papstthum auf der Höhe seiner Ansprüche.

Bonifazius VIII. (über seine Wahl cf. p. 104.) blieb Anfangs der aus Klugheit von ihm ergriffenen französischen Politik treu. Zunächst wollte er in Italien selbst herrschen und seine Gegner, die Ghibellinen, vernichten. Seinen Vorgänger Cälestin ließ er gefangen setzen, um ihm die Luft, seine Abdankung zu widerrufen, zu benehmen. Zum Werkzeug seiner Politik hatte er den schwachen Carl II. von Neapel ausersehen; er bewog den König Jacob von Aragonien auf Sicilien zu Gunsten Carls zu verzichten; allein die Sicilier riefen dessen Bruder, Friedrich, zum Könige aus, und dieser behauptete sich, trotz Carls Angriffen und Bonifazius Bannflüchen. Zunächst demüthigte er nun die Familie der Colonna, das Haupt der Ghibellinen, deren Glieder mehre Cardinalshüte inne hatten. Sie hatten Cälestins Abdankung nicht anerkannt, und 1297 öffentlich Bonifazius für einen unächten Papst erklärt.

Als sie auf dessen Vorladung nicht erschienen, erklärte er die ganze Familie für unehrlich, confiscirte ihre sämmtlichen Güter, und vertrieb die Glieder derselben. Einige suchten Schutz bei Philipp dem Schönen von Frankreich, der sie, trotz dem, daß Bonifazius ihm auf alle Weise zu Gefallen lebte, aufnahm und schützte, ein Beweis, daß er des Papstes französische Politik für bloße Verstellung hielt. Nachdem er so in Italien zur Macht gelangte, mischte sich Bonifazius in die englisch-französischen Angelegenheiten; er suchte die Fehde zwischen Philipp dem Schönen und Eduard von England beizulegen, um die französische Macht für seinen Schützling Carl gegen das Haus Aragonien verwenden zu können. Beide Theile ließen sich auch, weil es ihrer eignen Politik zusagte, vom Papst 1298 zum Frieden bewegen. Durch eine Bulle von 1299 ertheilte er den Bettelmönchen, den alten treuen Helfershelfern der päpstlichen Politik, große Privilegien. 1300 ordnete er das Jubelfest mit vollkommnem Ablasse für Alle an, welche nach Rom wallfahrteten; eine große Masse aus allen Ländern strömte in Rom zusammen, ein nicht geringes Mittel zur Hebung der päpstlichen Einkünfte und ihrer Macht; die Stadt Rom, die dadurch ungeheuer gewann, fesselte er so an sein Interesse. Bonifazius hielt einen glänzenden Aufzug, und ließ zwei Schwerter, das geistliche und weltliche, vor sich hertragen; ein Beweis, wohin sein Streben ging. 1362 mußte er dem Könige von Sicilien Frieden gewähren, jedoch sollte er des Papstes Lehnsträger sein, jährlich 3000 Unzen Gold Lehnstribut zahlen, und sich nur König von Trinacria nennen, der Titel von Sicilien dem Hause Anjou verbleiben. Die Hauptbegebenheit seines Lebens ist aber sein Streit mit Philipp dem Schönen von Frankreich; durch Frankreich wollte Bonifazius die Welt beherrschen, denn es war damals das einzige Reich, das in sich consolidirt und fähig zur Weltherrschaft war; der König von Frankreich spielte in seinem Plane ungefähr dieselbe Rolle, wie Otto III. in dem Sylvesters II. (cf. p. 51 sqq.), nur war Philipp nicht ein so williges Werkzeug, wie Otto; dem Sylvester II. stand ein Heinrich III. gegenüber. Den Plan der Weltherrschaft adoptirte er, aber er wollte sie durch den Papst beherrschen. Durch Unterdrückung der ständischen Freiheiten erhob er die königliche Gewalt, auch die Geistlichkeit hielt er unter seiner Hand. Da er zu seinen Kriegen stets Geld brauchte, verbot er 1296, daß Gold oder Silber, geprägt oder ungeprägt, außer Landes geschafft würde. Am empfindlichsten traf dieses Edict den Papst, der von der französischen Geistlichkeit jährlich große Summen zog. Bonifazius erließ 1296 die bekannte Bulle Clericis laicos, worin er den weltlichen Fürsten die Besteuerung der Geistlichkeit ohne päpstliche Erlaubniß untersagte, und der Geistlichkeit gebot, solche Auflagen zu verweigern. Ein königliches Edict dagegen zog auch die Geistlichkeit zu den Staatslasten herbei, und Bonifazius, der damals die französische Hülfe brauchte, mußte seine Bulle mildernd dahin erklären, daß die päpstliche Einwilligung nur ungerechter Besteuerung wehren solle, eine solche aber in diesem Falle nicht statt fände; ja er gab sogar der Geistlichkeit die Erlaubniß, die königliche Auflage zu bezahlen, auch ohne päpstliche Bewilligung, nur dürfe kein Zwang stattfinden. Beide Theile gaben sich damals noch zufrieden, ja 1297 canonisirte Bonifazius sogar den König Ludwig IX., gab das Versprechen, daß Carl von Valois deutscher Kaiser werden solle, und bewilligte dem Könige den geistlichen Zehnten auf drei Jahre. 1301 dagegen hielt sich der Papst für stark genug, den Fehdehandschuh aufzunehmen. Philipp hatte ihm einen Kreuzzug abgeschlagen, weil er seine Soldaten zu seinen Kriegen brauche; dies und der Aufenthalt der Colonna in Frankreich gaben dem Papste Gelegenheit, in sehr ungemessener Weise durch den in Frankreich

und der größte Theil des Volkes huldigte dem Islam. [illegible], Bern- chinesische Reich jedem Fremden verschlossen. Der Stif[illegible]llen, keine schen Reichs, Tamerlan oder Timur Beg († 1405) [illegible]nehmen, und günstig, doch erhielten sich in jenen Ländern Reste [illegible]. Der König ders durch die Thätigkeit der Nestorianer. (Dje[illegible]lichkeit, Gericht tarorum eccles. p. 90 sqq.) — In den nev[illegible]n zweiten Legaten, und Amerika wurden die Eingebornen dur[illegible]neide, und forderte Sclaven gemacht und gewaltsam zum Ch[illegible]1302. Der König eiferten zwar dagegen und suchten ein[illegible]sammelte seine Stände tholomäus de las Casas (über ihn[illegible]Rom gehen zu dürfen, Theologie IV, 1, p. 166.) arbe[illegible]Rechte der Krone zu ver- zuletzt in ein Kloster seines Or[illegible]zen sich unbedingt auf die rika statt der Einheimischen,[illegible]Verbot, Geld aus seinen ward so aus Humanität G[illegible]n, mit Rom in Verbindung sanctionirte die neue Ein[illegible]...n Consistorium sprach der Papst geschmolzenen Ureinwo[illegible]...gen das höchste Recht an, und erließ [illegible]Unam Sanctam, welche dasselbe Verlangen [illegible]päpstlicher Anmaßung bezeichnet. (Villani ist. Fio- [illegible]bitterer Noten- und Briefwechsel war die Folge; die [illegible]wurden nicht ins Reich gelassen, eine neue Ständeversamm- 1303 erneuerte die vorigen Beschlüsse; der König appellirte allgemeines Concil und erklärte Bonifazius, als dessen An- de Plessis auftrat, für einen unrechtmäßigen Papst. Der König, bot die französische Krone Albrecht von Habsburg Flandern und England zum Kriege. Um diese Zeit bestätigte den Frieden zwischen Friedrich von Sicilien und Carl von Von Anagni aus schleuderte er drohende Bullen, in welchen er den [illegible]Universitäten das Recht, academische Würden zu ertheilen, den [illegible]Corporationen das Wahlrecht, dem Könige selbst die Krone absprach. Allein eine Schaar französischer Soldaten und italienischer Ghibellinen unter Guillaume de Nogaret und Sciarra Colonna hoben ihn 1303 zu Anagni mit- tels eines Ueberfalls auf; zwar befreiten ihn die Einwohner dieser Stadt wie- der, aber er starb bald darauf, den 11. Oct. 1303. — In England mischte sich Bonifazius in die Händel Eduards mit den Schotten zu Gunsten der let- teren. Eduard brachte die päpstliche Anmaßung 1301 vor seine Stände, welche sie eben so kräftig, wie die französischen, abwiesen. — In Deutschland wollte er Albrecht von Habsburg 1301 nicht als Kaiser anerkennen, unstreitig um die Krone einem französischen Prinzen zu verschaffen. Die rheinischen Fürsten ließen sich wirklich bewegen, die Waffen zu ergreifen, wurden aber von Albrecht bald gedemüthigt. 1303 erkannte er ihn nicht nur an, sondern trug ihm sogar die französische Krone an. — Dem Codex juris Canonici fügte er den liber sextus decretalium hinzu.

Vita Bonifacii auct. Bern. Guidone Murat. III, 1. — Die Actenstücke bei *Raynald.* ad ann. 1294 sqq. — liber VI. decret. — *du Chesne* V, 481. (Canonisation Ludwigs IX.) — *Rymer* foedera etc. inter reges Angl. et all. ed. Clarke. Lond. 1816. — *Martene* thes. I, 1329 sqq. — *Bulaeus* hist. univ. Par. tom. IV. — *Leibnitz* Mantissa II. — *Pierre du Puy* hist. du differend de Phil. le Bel. et de Bonif. VIII. Par. 1655. — *Adr. Baillet* hist. des demélez du Pape Bonif. VIII. et de Phil. le Bel. Par. 1718.

## §. 131.

## Das Papſtthum in Avignon unter franzöſiſchem Einfluſſe, 1303 — 1378.

'nell erfolgte die Wahl des Nicolaus Bocaſini, Cardinalbiſchofs unter dem Namen Benedict XI. den Thron beſtieg. Er erbte Politik, zunächſt ſetzte er ſich in Italien feſt; er verſöhnte 'na's mit Ausnahme des Sciarra, und that mehre ſeiner e Städte, z. B. Florenz, Lucca, Prato u. ſ. w., in den Friedrich von Trinacria, der den verſprochenen Zins nicht 'r den Bann und ein Drittheil der ſchuldigen Summe; 'eapel, der die ghibelliniſch geſinnten Saracenen zu Lu- ..ndete er ſich durch Ertheilung bedeutender Vorrechte. Der ...ankreich begrüßte ihn ſehr freundlich und friedfertig, ſchreckte ihn ö.. gleicher Zeit dadurch, daß er mit ſeinem Volke auf ein allgemeines Concil drang. Benedict nahm alle Bullen ſeines Vorgängers gegen Frankreich zurück, und mit Ausnahme Nogarets löſte er alle Franzoſen vom Banne. Ehe er aber auf dem gelegten Grunde weiter bauen konnte, ward er 1304 den 6. Juli zu Perugia vergiftet, wahrſcheinlich von den Ghibellinen, die er mit gleicher Wuth, wie Bonifazius, verfolgte.

(Actenſtücke bei Bulaeus IV, 15. du Puy l. c. Villani hist. Fiorent. 8, 61. Raynald ad ann. 1304.)

Die Cardinäle konnten ſich über die Wahl nicht einigen; eine italieniſche Parthei, die Bonifazius Grundſätze aufrecht hielt, an ihrer Spitze die Urſini, und eine franzöſiſche, zu welcher die Colonna hielten, ſtritten ſich beinahe ein Jahr lang. Endlich ward der Ausweg beliebt, die italieniſche Parthei ſollte drei franzöſiſche Cleriker vorſchlagen und die franzöſiſche einen derſelben wählen. Der an erſter Stelle Vorgeſchlagene war Bertrand de Got, Erzbiſchof von Bourdeaux, ein Günſtling Bonifazius VIII., aber ein feiler Charakter. Der heimlich unterrichtete König Philipp trat alsbald mit ihm in Unterhandlung, und bot ihm das Papſtthum an, wenn er ihm ſechs Bedingungen zugeſtehe: 1) völlige Abſolution des Königs, 2) Begnadigung aller Feinde des Bonifazius ohne Ausnahme, 3) Bewilligung des geiſtlichen Zehntens im ganzen Lande auf fünf Jahre, 4) Verdammung des Bonifazius, 5) Erwählung einiger Günſtlinge des Königs zu Cardinälen und völlige Rehabilitirung der Colonna's, die ſechſte wollte der König ſpäter nennen (unſtreitig war es die, die Kaiſerwürde einem franzöſiſchen Prinzen zu verſchaffen, oder die Verlegung des Papſtſitzes nach Frankreich). Bertrand nahm Alles ohne Widerrede an, und wurde nun von der franzöſiſchen Parthei gewählt. Die Cardinäle baten ihn, eiligſt nach Perugia zu kommen; er aber, ein Donnerſchlag für die italieniſche Parthei, beſchied ſie nach Lyon, ein Beweis, daß er ſich völlig der franzöſiſchen Politik in die Arme geworfen hatte. Zu Lyon wurde er gekrönt, im Auguſt 1305, und nahm den Namen Clemens V. an. Alsbald erfüllte er ſämmtliche ſtipulirten Bedingungen, mit Ausnahme der Verdammung des Bonifazius, die er auf ein allgemeines Concil verſchob; die Bullen Clericis laicos und Unam Sanctam nahm er feierlich zurück. Er reſidirte abwechſelnd zu Poitiers und Bourdeaux. 1308 wurde der Kaiſerthron durch Albrechts Ermordung erledigt; der König förderte des Papſtes Verwendung für ſeinen Bruder Carl von

an sich als Partheigänger des Papstes verhaßten Bischof von Pamiers, Bernhard von Saisset, dem Könige zu gebieten, seine Kriege einzustellen, keine Besteuerung der Geistlichkeit ohne päpstliche Einwilligung vorzunehmen, und die Colonna zu exiliren; im Gegenfall drohte er mit Absetzung. Der König ließ den Legaten einkerkern, und befahl der französischen Geistlichkeit, Gericht über ihn zu halten. Alsbald entband Bonifazius durch einen zweiten Legaten, Jacob de Normandis, die Franzosen von ihrem Unterthaneneide, und forderte die französische Geistlichkeit zu einer Synode nach Rom 1302. Der König ließ die beiden Legaten über die Grenze bringen, und versammelte seine Stände in Paris; der Clerus bat zwar um Erlaubniß, nach Rom gehen zu dürfen, versprach aber, als ihm diese abgeschlagen ward, die Rechte der Krone zu vertreten, die Barone und der tiers état dagegen schlugen sich unbedingt auf die Seite des Königs. Philipp erneuerte nun sein Verbot, Geld aus seinen Staaten zu führen, und untersagte allen Geistlichen, mit Rom in Verbindung zu treten. In einem zu Rom 1302 gehaltenen Consistorium sprach der Papst für sich in geistlichen wie weltlichen Dingen das höchste Recht an, und erließ bald darauf die berüchtigte Bulle Unam Sanctam, welche dasselbe Verlangen entwickelt, und den Gipfel päpstlicher Anmaßung bezeichnet. (Villani ist. Fiorent. 8, 62.) Ein bitterer Noten- und Briefwechsel war die Folge; die päpstlichen Legaten wurden nicht ins Reich gelassen, eine neue Ständeversammlung zu Paris 1303 erneuerte die vorigen Beschlüsse; der König appellirte förmlich an ein allgemeines Concil und erklärte Bonifazius, als dessen Ankläger Guillaume de Plessis auftrat, für einen unrechtmäßigen Papst. Der Papst bannte den König, bot die französische Krone Albrecht von Habsburg an, und hetzte Flandern und England zum Kriege. Um diese Zeit bestätigte der Papst auch den Frieden zwischen Friedrich von Sicilien und Carl von Neapel. Von Anagni aus schleuderte er drohende Bullen, in welchen er den französischen Universitäten das Recht, academische Würden zu ertheilen, den geistlichen Corporationen das Wahlrecht, dem Könige selbst die Krone absprach. Allein eine Schaar französischer Soldaten und italienischer Ghibellinen unter Guillaume de Nogaret und Sciarra Colonna hoben ihn 1303 zu Anagni mittelst eines Ueberfalls auf; zwar befreiten ihn die Einwohner dieser Stadt wieder, aber er starb bald darauf, den 11. Oct. 1303. — In England mischte sich Bonifazius in die Händel Eduards mit den Schotten zu Gunsten der letzteren. Eduard brachte die päpstliche Anmaßung 1301 vor seine Stände, welche sie eben so kräftig, wie die französischen, abwiesen. — In Deutschland wollte er Albrecht von Habsburg 1301 nicht als Kaiser anerkennen, unstreitig um die Krone einem französischen Prinzen zu verschaffen. Die rheinischen Fürsten ließen sich wirklich bewegen, die Waffen zu ergreifen, wurden aber von Albrecht bald gedemüthigt. 1303 erkannte er ihn nicht nur an, sondern trug ihm sogar die französische Krone an. — Dem Codex juris Canonici fügte er den liber sextus decretalium hinzu.

Vita Bonifacii auct. Bern. Guidone Murat. III, 1. — Die Actenstücke bei *Raynald.* ad ann. 1294 sqq. — liber VI. decret. — *du Chesne* V, 481. (Canonisation Ludwigs IX.) — *Rymer* foedera etc. inter reges Angl. et all. ed. Clarke. Lond. 1816. — *Martene* thes. I, 1329 sqq. — *Bulaeus* hist. univ. Par. tom. IV. — *Leibnitz* Mantissa II. — *Pierre du Puy* hist. du differend de Phil. le Bel. et de Bonif. VIII. Par. 1655. — *Adr. Baillet* hist. des demélez du Pape Bonif. VIII. et de Phil. le Bel. Par. 1718.

## §. 131.

## Das Papstthum in Avignon unter französischem Einflusse, 1303 — 1378.

Sehr schnell erfolgte die Wahl des Nicolaus Bocasini, Cardinalbischofs von Ostia, der unter dem Namen Benedict XI. den Thron bestieg. Er erbte seines Vorfahren Politik, zunächst setzte er sich in Italien fest; er versöhnte sich mit den Colonna's mit Ausnahme des Sciarra, und that mehre seiner Macht widerstrebende Städte, z. B. Florenz, Lucca, Prato u. s. w., in den Bann. Dem Könige Friedrich von Trinacria, der den versprochenen Zins nicht bezahlt hatte, erließ er den Bann und ein Drittheil der schuldigen Summe; den König Carl von Neapel, der die ghibellinisch gesinnten Saracenen zu Lucera vertrieb, befreundete er sich durch Ertheilung bedeutender Vorrechte. Der König von Frankreich begrüßte ihn sehr freundlich und friedfertig, schreckte ihn aber zu gleicher Zeit dadurch, daß er mit seinem Volke auf ein allgemeines Concil drang. Benedict nahm alle Bullen seines Vorgängers gegen Frankreich zurück, und mit Ausnahme Nogarets löste er alle Franzosen vom Banne. Ehe er aber auf dem gelegten Grunde weiter bauen konnte, ward er 1304 den 6. Juli zu Perugia vergiftet, wahrscheinlich von den Ghibellinen, die er mit gleicher Wuth, wie Bonifazius, verfolgte.

(Actenstücke bei Bulaeus IV, 15. du Puy l. c. Villani hist. Fiorent. 8, 61. Raynald ad ann. 1304.)

Die Cardinäle konnten sich über die Wahl nicht einigen; eine italienische Parthei, die Bonifazius Grundsätze aufrecht hielt, an ihrer Spitze die Ursini, und eine französische, zu welcher die Colonna hielten, stritten sich beinahe ein Jahr lang. Endlich ward der Ausweg beliebt, die italienische Parthei sollte drei französische Cleriker vorschlagen und die französische einen derselben wählen. Der an erster Stelle Vorgeschlagene war Bertrand de Got, Erzbischof von Bourdeaux, ein Günstling Bonifazius VIII., aber ein feiler Charakter. Der heimlich unterrichtete König Philipp trat alsbald mit ihm in Unterhandlung, und bot ihm das Papstthum an, wenn er ihm sechs Bedingungen zugestehe: 1) völlige Absolution des Königs, 2) Begnadigung aller Feinde des Bonifazius ohne Ausnahme, 3) Bewilligung des geistlichen Zehntens im ganzen Lande auf fünf Jahre, 4) Verdammung des Bonifazius, 5) Erwählung einiger Günstlinge des Königs zu Cardinälen und völlige Rehabilitirung der Colonna's, die sechste wollte der König später nennen (unstreitig war es die, die Kaiserwürde einem französischen Prinzen zu verschaffen, oder die Verlegung des Papstsitzes nach Frankreich). Bertrand nahm Alles ohne Widerrede an, und wurde nun von der französischen Parthei gewählt. Die Cardinäle baten ihn, eiligst nach Perugia zu kommen; er aber, ein Donnerschlag für die italienische Parthei, beschied sie nach Lyon, ein Beweis, daß er sich völlig der französischen Politik in die Arme geworfen hatte. Zu Lyon wurde er gekrönt, im August 1305, und nahm den Namen Clemens V. an. Alsbald erfüllte er sämmtliche stipulirten Bedingungen, mit Ausnahme der Verdammung des Bonifazius, die er auf ein allgemeines Concil verschob; die Bullen Clericis laicos und Unam Sanctam nahm er feierlich zurück. Er residirte abwechselnd zu Poitiers und Bourdeaux. 1308 wurde der Kaiserthron durch Albrechts Ermordung erledigt; der König forderte des Papstes Verwendung für seinen Bruder Carl von

an sich als Partheigänger des Papstes verhaßten Bischof von Pamiers, Bernhard von Saisset, dem Könige zu gebieten, seine Kriege einzustellen, keine Besteuerung der Geistlichkeit ohne päpstliche Einwilligung vorzunehmen, und die Colonna zu exiliren; im Gegenfall drohte er mit Absetzung. Der König ließ den Legaten einkerkern, und befahl der französischen Geistlichkeit, Gericht über ihn zu halten. Alsbald entband Bonifazius durch einen zweiten Legaten, Jacob de Normandis, die Franzosen von ihrem Unterthaneneide, und forderte die französische Geistlichkeit zu einer Synode nach Rom 1302. Der König ließ die beiden Legaten über die Grenze bringen, und versammelte seine Stände in Paris; der Clerus bat zwar um Erlaubniß, nach Rom gehen zu dürfen, versprach aber, als ihm diese abgeschlagen ward, die Rechte der Krone zu vertreten, die Barone und der tiers état dagegen schlugen sich unbedingt auf die Seite des Königs. Philipp erneuerte nun sein Verbot, Geld aus seinen Staaten zu führen, und untersagte allen Geistlichen, mit Rom in Verbindung zu treten. In einem zu Rom 1302 gehaltenen Consistorium sprach der Papst für sich in geistlichen wie weltlichen Dingen das höchste Recht an, und erließ bald darauf die berüchtigte Bulle Unam Sanctam, welche dasselbe Verlangen entwickelt, und den Gipfel päpstlicher Anmaßung bezeichnet. (Villani ist. Fiorent. 8, 62.) Ein bitterer Noten- und Briefwechsel war die Folge; die päpstlichen Legaten wurden nicht ins Reich gelassen, eine neue Ständeversammlung zu Paris 1303 erneuerte die vorigen Beschlüsse; der König appellirte förmlich an ein allgemeines Concil und erklärte Bonifazius, als dessen Ankläger Guillaume de Plessis auftrat, für einen unrechtmäßigen Papst. Der Papst bannte den König, bot die französische Krone Albrecht von Habsburg an, und hetzte Flandern und England zum Kriege. Um diese Zeit bestätigte der Papst auch den Frieden zwischen Friedrich von Sicilien und Carl von Neapel. Von Anagni aus schleuderte er drohende Bullen, in welchen er den französischen Universitäten das Recht, academische Würden zu ertheilen, den geistlichen Corporationen das Wahlrecht, dem Könige selbst die Krone absprach. Allein eine Schaar französischer Soldaten und italienischer Ghibellinen unter Guillaume de Nogaret und Sciarra Colonna hoben ihn 1303 zu Anagni mittelst eines Ueberfalls auf; zwar befreiten ihn die Einwohner dieser Stadt wieder, aber er starb bald darauf, den 11. Oct. 1303. — In England mischte sich Bonifazius in die Händel Eduards mit den Schotten zu Gunsten der letzteren. Eduard brachte die päpstliche Anmaßung 1301 vor seine Stände, welche sie eben so kräftig, wie die französischen, abwiesen. — In Deutschland wollte er Albrecht von Habsburg 1301 nicht als Kaiser anerkennen, unstreitig um die Krone einem französischen Prinzen zu verschaffen. Die rheinischen Fürsten ließen sich wirklich bewegen, die Waffen zu ergreifen, wurden aber von Albrecht bald gedemüthigt. 1303 erkannte er ihn nicht nur an, sondern trug ihm sogar die französische Krone an. — Dem Codex juris Canonici fügte er den liber sextus decretalium hinzu.

Vita Bonifacii auct. Bern. Guidone Murat. III, 1. — Die Actenstücke bei *Raynald.* ad ann. 1294 sqq. — liber VI. decret. — *du Chesne* V, 481. (Canonisation Ludwigs IX.) — *Rymer* foedera etc. inter reges Angl. et all. ed. Clarke. Lond. 1816. — *Martene* thes. I, 1329 sqq. — *Bulaeus* hist. univ. Par. tom. IV. — *Leibnitz* Mantissa II. — *Pierre du Puy* hist. du differend de Phil. le Bel. et de Bonif. VIII. Par. 1655. — *Adr. Baillet* hist. des demélez du Pape Bonif. VIII. et de Phil. le Bel. Par. 1718.

## §. 131.

## Das Papſtthum in Avignon unter franzöſiſchem Einfluſſe, 1303 — 1378.

Sehr ſchnell erfolgte die Wahl des Nicolaus Bocaſini, Cardinalbiſchofs von Oſtia, der unter dem Namen Benedict XI. den Thron beſtieg. Er erbte ſeines Vorfahren Politik, zunächſt ſetzte er ſich in Italien feſt; er verſöhnte ſich mit den Colonna's mit Ausnahme des Sciarra, und that mehre ſeiner Macht widerſtrebende Städte, z. B. Florenz, Lucca, Prato u. ſ. w., in den Bann. Dem Könige Friedrich von Trinacria, der den verſprochenen Zins nicht bezahlt hatte, erließ er den Bann und ein Drittheil der ſchuldigen Summe; den König Carl von Neapel, der die ghibelliniſch geſinnten Saracenen zu Lucera vertrieb, befreundete er ſich durch Ertheilung bedeutender Vorrechte. Der König von Frankreich begrüßte ihn ſehr freundlich und friedfertig, ſchreckte ihn aber zu gleicher Zeit dadurch, daß er mit ſeinem Volke auf ein allgemeines Concil drang. Benedict nahm alle Bullen ſeines Vorgängers gegen Frankreich zurück, und mit Ausnahme Nogarets löſte er alle Franzoſen vom Banne. Ehe er aber auf dem gelegten Grunde weiter bauen konnte, ward er 1304 den 6. Juli zu Perugia vergiftet, wahrſcheinlich von den Ghibellinen, die er mit gleicher Wuth, wie Bonifazius, verfolgte.

(Actenſtücke bei Bulaeus IV, 15. du Puy l. c. Villani hist. Fiorent. 8, 61. Raynald ad ann. 1304.)

Die Cardinäle konnten ſich über die Wahl nicht einigen; eine italieniſche Parthei, die Bonifazius Grundſätze aufrecht hielt, an ihrer Spitze die Urſini, und eine franzöſiſche, zu welcher die Colonna hielten, ſtritten ſich beinahe ein Jahr lang. Endlich ward der Ausweg beliebt, die italieniſche Parthei ſollte drei franzöſiſche Cleriker vorſchlagen und die franzöſiſche einen derſelben wählen. Der an erſter Stelle Vorgeſchlagene war Bertrand de Got, Erzbiſchof von Bourdeaux, ein Günſtling Bonifazius VIII., aber ein feiler Charakter. Der heimlich unterrichtete König Philipp trat alsbald mit ihm in Unterhandlung, und bot ihm das Papſtthum an, wenn er ihm ſechs Bedingungen zugeſtehe: 1) völlige Abſolution des Königs, 2) Begnadigung aller Feinde des Bonifazius ohne Ausnahme, 3) Bewilligung des geiſtlichen Zehntens im ganzen Lande auf fünf Jahre, 4) Verdammung des Bonifazius, 5) Erwählung einiger Günſtlinge des Königs zu Cardinälen und völlige Rehabilitirung der Colonna's, die ſechſte wollte der König ſpäter nennen (unſtreitig war es die, die Kaiſerwürde einem franzöſiſchen Prinzen zu verſchaffen, oder die Verlegung des Papſtſitzes nach Frankreich). Bertrand nahm Alles ohne Widerrede an, und wurde nun von der franzöſiſchen Parthei gewählt. Die Cardinäle baten ihn, eiligſt nach Perugia zu kommen; er aber, ein Donnerſchlag für die italieniſche Parthei, beſchied ſie nach Lyon, ein Beweis, daß er ſich völlig der franzöſiſchen Politik in die Arme geworfen hatte. Zu Lyon wurde er gekrönt, im Auguſt 1305, und nahm den Namen Clemens V. an. Alsbald erfüllte er ſämmtliche ſtipulirten Bedingungen, mit Ausnahme der Verdammung des Bonifazius, die er auf ein allgemeines Concil verſchob; die Bullen Clericis laicos und Unam Sanctam nahm er feierlich zurück. Er reſidirte abwechſelnd zu Poitiers und Bourdeaux. 1308 wurde der Kaiſerthron durch Albrechts Ermordung erledigt; der König forderte des Papſtes Verwendung für ſeinen Bruder Carl von

Südosten das Haus Wettin, ein Nebenzweig der Hohenstaufen, in Nordosten das Haus Brandenburg-Hohenzollern. Die einzelnen deutschen Ländergebiete werden somit immer unabhängiger vom Kaiser und der Reichsverband immer lockerer; nur eine Scheineinheit bleibt durch die sogenannten Reichstage; der dritte Stand hebt sich und wird politisch bedeutend; alles Vorbereitungen auf die Reformation. In England erhält sich eine tüchtige ständische Verfassung neben größerer Einheit im Regimente. Alle politisch bedeutenden Nationalitäten haben einen Erbfeind, der ihnen die freie Bewegung unmöglich und ihren Gegnern es leicht macht, weit aussehende Eroberungspläne zu verhindern, Frankreich an den Häusern von Burgund und Flandern, England an Schottland, Deutschland, außer der eignen Uneinigkeit, an den Türken. In Italien streiten sich die Ghibellinen (die Colonna in Rom und die Visconti in Mailand an der Spitze), unterstützt durch das Haus Aragonien in Sicilien, und die Guelfen, unterstützt durch die französische Dynastie Anjou in Neapel, um die Herrschaft; Spanien ringt sich aus seiner Zerfallenheit zur Einheit und Macht empor, und nimmt zu Ende der Periode eine weltgebietende Stellung ein, mit der nur Frankreich rivalisiren kann. Das Princip des politischen Gleichgewichts der Nationalitäten in Europa, das die Päpste zuerst aufgestellt, bringt sonach in dem Staatsleben durch, macht aber auch durch seinen Sieg seinen Erfinder, den Papst, der früher bestimmt war, der herrschenden Macht das Gegengewicht zu halten, politisch entbehrlich. Alle diese politischen Constellationen, verbunden mit der wachsenden Macht und Bildung des Bürgerstandes, der größeren Ausbreitung des Handels, der Entdeckung von Amerika und der der Buchdruckerkunst sind die Momente, welche der Reformation in die Hände arbeiten. An bedeutenden Erscheinungen ist eine Zeit, in welcher das Alte abstirbt und das Neue erst keimt, nie sehr reich, wenigstens kann sie sich darin nicht mit eigentlichen Hauptperioden der Geschichte messen.

---

# Abschnitt I.

## Ausbreitung des Christenthums.

### §. 128.

### In Europa.

Die letzten heidnischen Völker Europa's wurden auf ziemlich äußerliche Weise zum Christenthum bekehrt. In Litthauen hatte die russisch-griechische Kirche bereits einzelne Proselyten gemacht, als der Großfürst Jagello, um die polnische Prinzessin Hedwig und mit ihr den polnischen Thron zu gewinnen, sich 1386 mit vielen Großen taufen ließ, und durch Geschenke seine Unterthanen bewog, ihm zu folgen. Das Volk blieb aber noch lange in heidnischem Aberglauben versunken, dessen Reste zu vertilgen ein Mönch Hieronymus Pragensis, im 15. Jahrhundert, eifrig, aber vergebens arbeitete. Er mußte, weil er sich den Unwillen des Volks zuzog, vom Herzog Witold verbannt werden. Noch im 16. Jahrhunderte fand dort geheimer Götzendienst statt. Jagello (nun Wladislaus II.) stiftete für die litthauische Kirche das Bisthum

Wilna. Die Einwohner von Samogitien erhielten nach 1400 die Taufe auf ihre Bitte vom deutschen Orden; allein schon 1418 vertrieben sie ihre Priester wieder und fielen ins Heidenthum zurück. (*Dlugossi* [Canon. in Cracau, † 1480.] hist. Poloniae. Francof. 1711. lib. X. p. 96 sqq. — Joh. Lindenblatt [14. Jahrh.] Jahrbücher, herausgegeben von Voigt und Schubert. Königsb. 1823. p. 60 sqq. — Luc. David [† 1583] preuß. Chron. Herausg. v. Henning, Bd. 7, p. 174 sqq. — *Aen. Sylvius* de statu Europ. sub Frid. III. c. 20. [Freher-Struve tom. II, p. 114.]) — — In ähnlicher äußerlicher Weise gründete Erzbischof Hemming von Upsala die Kirche unter den Lappen, dort baute er 1335 die erste christliche Kirche zu Torneä, das Heidenthum hielt sich aber noch lange im Volke. (*Joh. Schefferi* Lapponia, Francof. 1673. p. 63 sqq. — Dalin, Geschichte des Reichs Schweden II, 169.). — — Durch Grausamkeiten und Verfolgungen suchte man fast überall die Juden und Mauren fürs Christenthum zu gewinnen; allerlei Beschuldigungen, namentlich bei epidemischen Krankheiten die der Brunnenvergiftung, die der Hostienentweihung, des Raubes und Mordes vermißter Christenkinder, dienten als Vorwand; häufig mochte die Rachsucht der Juden, die sich nur in heimlichen Verbrechen für ihre Unterdrückung bezahlt machen konnten, wirklich dergleichen Uebelthaten hervorbringen, noch öfter aber wurden sie durch priesterlichen Betrug oder die Habsucht der Großen wie des Volkes erfunden. Im 14. Jahrhundert sind Judenverfolgungen häufig. In Spanien ging eine solche 1390 von Sevilla aus; eine Menge Juden bekehrten sich zum Scheine. Isabella und Ferdinand, die Gründer der spanischen Macht, ließen, ohne Zweifel, weil sie Glaubenseinheit zur Reichseinheit für unentbehrlich hielten, 1492 den Juden nur die Wahl zwischen Taufe oder Auswanderung; viele derselben flüchteten nach Portugal, wo ihnen Emanuel der Große 1496 dieselben Bedingungen stellte, ihnen die Kinder nahm, die er christlich erziehen ließ, und die Widerspenstigen zu Sclaven machte, mehre Bischöfe, z. B. Hieronymus Osorius von Silves in Algarbien († 1580), widersetzten sich diesem Verfahren. 1492 mußte sich die letzte maurische Stadt, Granada, den Christen ergeben gegen Garantie ihrer Gesetze und Religion; unter dem Vorwande entdeckter Verschwörungen stellte man ihnen 1498 dieselben Bedingungen, wie den Juden; die Widerstrebenden wurden verjagt oder zu Sclaven gemacht. (Jost Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer, besonders Th. 6. — *Raynald* ad ann. 1338, No. 18 sqq. Viele Fälle zerstreut in den Chroniken dieser Zeit.) — Einen schmerzlichen Verlust erlitt das Christenthum durch die Eroberung Constantinopels. 1357—1453 rissen die Osmanen unter Murad I., Bajazeth I. und Muhammed II. eine Provinz des weströmischen Reichs nach der andern an sich; das in sich zerrissene und dogmatisch feindselige Abendland leistete wenig oder keine Hülfe. 1453 fiel Constantinopel in die Hände Muhammeds II. und ward Sitz des türkischen Reichs in Europa. Die Christen behielten die Hälfte ihrer Kirchen und Freiheit des Glaubens; der Patriarch ward hoher Staatsbeamter und vom Sultan bestätigt. Anfang des 16. Jahrhunderts Christenverfolgungen unter Selim. —

## §. 129.

## Außerhalb Europa.

Die Päpste versuchten von Zeit zu Zeit durch Absendung von Missionarien die Mongolen zu bekehren. Nach dem Sturze der mongolischen Dynastie durch die Tartaren 1369 wurde von diesen die christliche Kirche völlig zerstört,

Südosten das Haus Wettin, ein Nebenzweig der Hohenstaufen, in Nordosten das Haus Brandenburg-Hohenzollern. Die einzelnen deutschen Ländergebiete werden somit immer unabhängiger vom Kaiser und der Reichsverband immer lockerer; nur eine Scheineinheit bleibt durch die sogenannten Reichstage; der dritte Stand hebt sich und wird politisch bedeutend; alles Vorbereitungen auf die Reformation. In England erhält sich eine tüchtige ständische Verfassung neben größerer Einheit im Regimente. Alle politisch bedeutenden Nationalitäten haben einen Erbfeind, der ihnen die freie Bewegung unmöglich und ihren Gegnern es leicht macht, weit aussehende Eroberungspläne zu verhindern, Frankreich an den Häusern von Burgund und Flandern, England an Schottland, Deutschland, außer der eignen Uneinigkeit, an den Türken. In Italien streiten sich die Ghibellinen (die Colonna in Rom und die Visconti in Mailand an der Spitze), unterstützt durch das Haus Aragonien in Sicilien, und die Guelfen, unterstützt durch die französische Dynastie Anjou in Neapel, um die Herrschaft; Spanien ringt sich aus seiner Zerfallenheit zur Einheit und Macht empor, und nimmt zu Ende der Periode eine weltgebietende Stellung ein, mit der nur Frankreich rivalisiren kann. Das Princip des politischen Gleichgewichts der Nationalitäten in Europa, das die Päpste zuerst aufgestellt, bringt sonach in dem Staatsleben durch, macht aber auch durch seinen Sieg seinen Erfinder, den Papst, der früher bestimmt war, der herrschenden Macht das Gegengewicht zu halten, politisch entbehrlich. Alle diese politischen Constellationen, verbunden mit der wachsenden Macht und Bildung des Bürgerstandes, der größeren Ausbreitung des Handels, der Entdeckung von Amerika und der der Buchdruckerkunst sind die Momente, welche der Reformation in die Hände arbeiten. An bedeutenden Erscheinungen ist eine Zeit, in welcher das Alte abstirbt und das Neue erst keimt, nie sehr reich, wenigstens kann sie sich darin nicht mit eigentlichen Hauptperioden der Geschichte messen.

---

# Abschnitt I.

## Ausbreitung des Christenthums.

### §. 128.

### In Europa.

Die letzten heidnischen Völker Europa's wurden auf ziemlich äußerliche Weise zum Christenthum bekehrt. In Litthauen hatte die russisch-griechische Kirche bereits einzelne Proselyten gemacht, als der Großfürst Jagello, um die polnische Prinzessin Hedwig und mit ihr den polnischen Thron zu gewinnen, sich 1386 mit vielen Großen taufen ließ, und durch Geschenke seine Unterthanen bewog, ihm zu folgen. Das Volk blieb aber noch lange in heidnischem Aberglauben versunken, dessen Reste zu vertilgen ein Mönch Hieronymus Pragensis, im 15. Jahrhundert, eifrig, aber vergebens arbeitete. Er mußte, weil er sich den Unwillen des Volks zuzog, vom Herzog Witold verbannt werden. Noch im 16. Jahrhunderte fand dort geheimer Götzendienst statt. Jagello (nun Wladislaus II.) stiftete für die litthauische Kirche das Bisthum

Wilna. Die Einwohner von Samogitien erhielten nach 1400 die Taufe auf ihre Bitte vom deutschen Orden; allein schon 1418 vertrieben sie ihre Priester wieder und fielen ins Heidenthum zurück. (*Dlugossi* [Canon. in Cracau, † 1480.] hist. Polonicae. Francof. 1711. lib. X. p. 96 sqq. — Joh. Lindenblatt [14. Jahrh.] Jahrbücher, herausgegeben von Voigt und Schubert. Königsb. 1823. p. 60 sqq. — Luc. David [† 1583] preuß. Chron. Herausg. v. Henning, Bd. 7, p. 174 sqq. — *Aen. Sylvius* de statu Europ. sub Frid. III. c. 20. [Freher-Struve tom. II, p. 114.]) — — In ähnlicher äußerlicher Weise gründete Erzbischof Hemming von Upsala die Kirche unter den Lappen, dort baute er 1335 die erste christliche Kirche zu Torneä, das Heidenthum hielt sich aber noch lange im Volke. (*Joh. Schefferi* Lapponia, Francof. 1673. p. 63 sqq. — Dalin, Geschichte des Reichs Schweden II, 169.). — — Durch Grausamkeiten und Verfolgungen suchte man fast überall die Juden und Mauren fürs Christenthum zu gewinnen; allerlei Beschuldigungen, namentlich bei epidemischen Krankheiten die der Brunnenvergiftung, die der Hostienentweihung, des Raubes und Mordes vermißter Christenkinder, dienten als Vorwand; häufig mochte die Rachsucht der Juden, die sich nur in heimlichen Verbrechen für ihre Unterdrückung bezahlt machen konnten, wirklich dergleichen Uebelthaten hervorbringen, noch öfter aber wurden sie durch priesterlichen Betrug oder die Habsucht der Großen wie des Volkes erfunden. Im 14. Jahrhundert sind Judenverfolgungen häufig. In Spanien ging eine solche 1390 von Sevilla aus; eine Menge Juden bekehrten sich zum Scheine. Isabella und Ferdinand, die Gründer der spanischen Macht, ließen, ohne Zweifel, weil sie Glaubenseinheit zur Reichseinheit für unentbehrlich hielten, 1492 den Juden nur die Wahl zwischen Taufe oder Auswanderung; viele derselben flüchteten nach Portugal, wo ihnen Emanuel der Große 1496 dieselben Bedingungen stellte, ihnen die Kinder nahm, die er christlich erziehen ließ, und die Widerspenstigen zu Sclaven machte, mehre Bischöfe, z. B. Hieronymus Osorius von Silves in Algarbien († 1580), widersetzten sich diesem Verfahren. 1492 mußte sich die letzte maurische Stadt, Granada, den Christen ergeben gegen Garantie ihrer Gesetze und Religion; unter dem Vorwande entdeckter Verschwörungen stellte man ihnen 1498 dieselben Bedingungen, wie den Juden; die Widerstrebenden wurden verjagt oder zu Sclaven gemacht. (Jost Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer, besonders Th. 6. — *Raynald* ad ann. 1338, No. 18 sqq. Viele Fälle zerstreut in den Chroniken dieser Zeit.) — Einen schmerzlichen Verlust erlitt das Christenthum durch die Eroberung Constantinopels. 1357—1453 rissen die Osmanen unter Murad I., Bajäzeth I. und Muhammed II. eine Provinz des weströmischen Reichs nach der andern an sich; das in sich zerrissene und dogmatisch feindselige Abendland leistete wenig oder keine Hülfe. 1453 fiel Constantinopel in die Hände Muhammeds II. und ward Sitz des türkischen Reichs in Europa. Die Christen behielten die Hälfte ihrer Kirchen und Freiheit des Glaubens; der Patriarch ward hoher Staatsbeamter und vom Sultan bestätigt. Anfang des 16. Jahrhunderts Christenverfolgungen unter Selim. —

## §. 129.

### Außerhalb Europa.

Die Päpste versuchten von Zeit zu Zeit durch Absendung von Missionarien die Mongolen zu bekehren. Nach dem Sturze der mongolischen Dynastie durch die Tartaren 1369 wurde von diesen die christliche Kirche völlig zerstört,

und der größte Theil des Volkes huldigte dem Islam. Von da an war das chinesische Reich jedem Fremden verschlossen. Der Stifter des neuen mongolischen Reichs, Tamerlan oder Timur Beg († 1405), war den Christen nicht günstig, doch erhielten sich in jenen Ländern Reste des Christenthums, besonders durch die Thätigkeit der Nestorianer. (Die Acten bei *Mosheim* hist. Tatarorum eccles. p. 90 sqq.) — In den neugewonnenen Gebieten von Afrika und Amerika wurden die Eingebornen durch die Portugiesen und Spanier zu Sclaven gemacht und gewaltsam zum Christenthume bekehrt. Die Dominicaner eiferten zwar dagegen und suchten ein geistiges Leben zu wecken; der edle Bartholomäus de las Casas (über ihn cf. Weise, Illgens Zeitschrift für historische Theologie IV, 1, p. 166.) arbeitete dafür, aber ohne Erfolg, und zog sich zuletzt in ein Kloster seines Ordens zurück. Er bewog die Eroberer, in Amerika statt der Einheimischen, Neger zu den Sclavendiensten einzuführen, und ward so aus Humanität Gründer dieses schauerlichen Handels. Carl I. (V.) sanctionirte die neue Einrichtung 1517 und sprach zugleich die sehr zusammengeschmolzenen Ureinwohner Amerika's frei.

---

# Abschnitt II.

## Innere Organisation der Kirche. Kirchenverfassung.

### Cap. I.

### Papstthum.

#### §. 130.

#### Bonifazius VIII., 1294—1303.

#### Das Papstthum auf der Höhe seiner Ansprüche.

Bonifazius VIII. (über seine Wahl cf. p. 104.) blieb Anfangs der aus Klugheit von ihm ergriffenen französischen Politik treu. Zunächst wollte er in Italien selbst herrschen und seine Gegner, die Ghibellinen, vernichten. Seinen Vorgänger Cälestin ließ er gefangen setzen, um ihm die Lust, seine Abdankung zu widerrufen, zu benehmen. Zum Werkzeug seiner Politik hatte er den schwachen Carl II. von Neapel ausersehen; er bewog den König Jacob von Aragonien auf Sicilien zu Gunsten Carls zu verzichten; allein die Sicilier riefen dessen Bruder, Friedrich, zum Könige aus, und dieser behauptete sich, trotz Carls Angriffen und Bonifazius Bannflüchen. Zunächst demüthigte er nun die Familie der Colonna, das Haupt der Ghibellinen, deren Glieder mehre Cardinalshüte inne hatten. Sie hatten Cälestins Abdankung nicht anerkannt, und 1297 öffentlich Bonifazius für einen unächten Papst erklärt.

Als sie auf dessen Vorladung nicht erschienen, erklärte er die ganze Familie für unehrlich, confiscirte ihre sämmtlichen Güter, und vertrieb die Glieder derselben. Einige suchten Schutz bei Philipp dem Schönen von Frankreich, der sie, trotz dem, daß Bonifazius ihm auf alle Weise zu Gefallen lebte, aufnahm und schützte, ein Beweis, daß er des Papstes französische Politik für bloße Verstellung hielt. Nachdem er so in Italien zur Macht gelangte, mischte sich Bonifazius in die englisch-französischen Angelegenheiten; er suchte die Fehde zwischen Philipp dem Schönen und Eduard von England beizulegen, um die französische Macht für seinen Schützling Carl gegen das Haus Aragonien verwenden zu können. Beide Theile ließen sich auch, weil es ihrer eignen Politik zusagte, vom Papst 1298 zum Frieden bewegen. Durch eine Bulle von 1299 ertheilte er den Bettelmönchen, den alten treuen Helfershelfern der päpstlichen Politik, große Privilegien. 1300 ordnete er das Jubelfest mit vollkommnem Ablasse für Alle an, welche nach Rom wallfahrteten; eine große Masse aus allen Ländern strömte in Rom zusammen, ein nicht geringes Mittel zur Hebung der päpstlichen Einkünfte und ihrer Macht; die Stadt Rom, die dadurch ungeheuer gewann, fesselte er so an sein Interesse. Bonifazius hielt einen glänzenden Aufzug, und ließ zwei Schwerter, das geistliche und weltliche, vor sich hertragen; ein Beweis, wohin sein Streben ging. 1362 mußte er dem Könige von Sicilien Frieden gewähren, jedoch sollte er des Papstes Lehnsträger sein, jährlich 3000 Unzen Gold Lehnstribut zahlen, und sich nur König von Trinacria nennen, der Titel von Sicilien dem Hause Anjou verbleiben. Die Hauptbegebenheit seines Lebens ist aber sein Streit mit Philipp dem Schönen von Frankreich; durch Frankreich wollte Bonifazius die Welt beherrschen, denn es war damals das einzige Reich, das in sich consolidirt und fähig zur Weltherrschaft war; der König von Frankreich spielte in seinem Plane ungefähr dieselbe Rolle, wie Otto III. in dem Sylvesters II. (cf. p. 51 sqq.), nur war Philipp nicht ein so williges Werkzeug, wie Otto; dem Sylvester II. stand ein Heinrich III. gegenüber. Den Plan der Weltherrschaft adoptirte er, aber er wollte sie durch den Papst beherrschen. Durch Unterdrückung der ständischen Freiheiten erhob er die königliche Gewalt, auch die Geistlichkeit hielt er unter seiner Hand. Da er zu seinen Kriegen stets Geld brauchte, verbot er 1296, daß Gold oder Silber, geprägt oder ungeprägt, außer Landes geschafft würde. Am empfindlichsten traf dieses Edict den Papst, der von der französischen Geistlichkeit jährlich große Summen zog. Bonifazius erließ 1296 die bekannte Bulle Clericis laicos, worin er den weltlichen Fürsten die Besteuerung der Geistlichkeit ohne päpstliche Erlaubniß untersagte, und der Geistlichkeit gebot, solche Auflagen zu verweigern. Ein königliches Edict dagegen zog auch die Geistlichkeit zu den Staatslasten herbei, und Bonifazius, der damals die französische Hülfe brauchte, mußte seine Bulle mildernd dahin erklären, daß die päpstliche Einwilligung nur ungerechter Besteuerung wehren solle, eine solche aber in diesem Falle nicht statt fände; ja er gab sogar der Geistlichkeit die Erlaubniß, die königliche Auflage zu bezahlen, auch ohne päpstliche Bewilligung, nur dürfe kein Zwang stattfinden. Beide Theile gaben sich damals noch zufrieden, ja 1297 canonisirte Bonifazius sogar den König Ludwig IX., gab das Versprechen, daß Carl von Valois deutscher Kaiser werden solle, und bewilligte dem Könige den geistlichen Zehnten auf drei Jahre. 1301 dagegen hielt sich der Papst für stark genug, den Fehdehandschuh aufzunehmen. Philipp hatte ihm einen Kreuzzug abgeschlagen, weil er seine Soldaten zu seinen Kriegen brauche; dies und der Aufenthalt der Colonna in Frankreich gaben dem Papste Gelegenheit, in sehr ungemessener Weise durch den in Frankreich

an sich als Partheigänger des Papstes verhaßten Bischof von Pamiers, Bernhard von Saisset, dem Könige zu gebieten, seine Kriege einzustellen, keine Besteuerung der Geistlichkeit ohne päpstliche Einwilligung vorzunehmen, und die Colonna zu exiliren; im Gegenfall drohte er mit Absetzung. Der König ließ den Legaten einkerkern, und befahl der französischen Geistlichkeit, Gericht über ihn zu halten. Alsbald entband Bonifazius durch einen zweiten Legaten, Jacob de Normandis, die Franzosen von ihrem Unterthaneneide, und forderte die französische Geistlichkeit zu einer Synode nach Rom 1302. Der König ließ die beiden Legaten über die Grenze bringen, und versammelte seine Stände in Paris; der Clerus bat zwar um Erlaubniß, nach Rom gehen zu dürfen, versprach aber, als ihm diese abgeschlagen ward, die Rechte der Krone zu vertreten, die Barone und der tiers état dagegen schlugen sich unbedingt auf die Seite des Königs. Philipp erneuerte nun sein Verbot, Geld aus seinen Staaten zu führen, und untersagte allen Geistlichen, mit Rom in Verbindung zu treten. In einem zu Rom 1302 gehaltenen Consistorium sprach der Papst für sich in geistlichen wie weltlichen Dingen das höchste Recht an, und erließ bald darauf die berüchtigte Bulle Unam Sanctam, welche dasselbe Verlangen entwickelt, und den Gipfel päpstlicher Anmaßung bezeichnet. (Villani ist. Fiorent. 8, 62.) Ein bitterer Noten- und Briefwechsel war die Folge; die päpstlichen Legaten wurden nicht ins Reich gelassen, eine neue Ständeversammlung zu Paris 1303 erneuerte die vorigen Beschlüsse; der König appellirte förmlich an ein allgemeines Concil und erklärte Bonifazius, als dessen Ankläger Guillaume de Plessis auftrat, für einen unrechtmäßigen Papst. Der Papst bannte den König, bot die französische Krone Albrecht von Habsburg an, und hetzte Flandern und England zum Kriege. Um diese Zeit bestätigte der Papst auch den Frieden zwischen Friedrich von Sicilien und Carl von Neapel. Von Anagni aus schleuderte er drohende Bullen, in welchen er den französischen Universitäten das Recht, academische Würden zu ertheilen, den geistlichen Corporationen das Wahlrecht, dem Könige selbst die Krone absprach. Allein eine Schaar französischer Soldaten und italienischer Ghibellinen unter Guillaume de Nogaret und Sciarra Colonna hoben ihn 1303 zu Anagni mittelst eines Ueberfalls auf; zwar befreiten ihn die Einwohner dieser Stadt wieder, aber er starb bald darauf, den 11. Oct. 1303. — In England mischte sich Bonifazius in die Händel Eduards mit den Schotten zu Gunsten der letzteren. Eduard brachte die päpstliche Anmaßung 1301 vor seine Stände, welche sie eben so kräftig, wie die französischen, abwiesen. — In Deutschland wollte er Albrecht von Habsburg 1301 nicht als Kaiser anerkennen, unstreitig um die Krone einem französischen Prinzen zu verschaffen. Die rheinischen Fürsten ließen sich wirklich bewegen, die Waffen zu ergreifen, wurden aber von Albrecht bald gedemüthigt. 1303 erkannte er ihn nicht nur an, sondern trug ihm sogar die französische Krone an. — Dem Codex juris Canonici fügte er den liber sextus decretalium hinzu.

Vita Bonifacii auct. Bern. Guidone Murat. III, 1. — Die Actenstücke bei *Raynald.* ad ann. 1294 sqq. — liber VI. decret. — *du Chesne* V, 481. (Canonisation Ludwigs IX.) — *Rymer* foedera etc. inter reges Angl. et all. ed. Clarke. Lond. 1816. — *Martene* thes. I, 1329 sqq. — *Bulaeus* hist. univ. Par. tom. IV. — *Leibnitz* Mantissa II. — *Pierre du Puy* hist. du differend de Phil. le Bel. et de Bonif. VIII. Par. 1655. — *Adr. Baillet* hist. des demélez du Pape Bonif. VIII. et de Phil. le Bel. Par. 1718.

## §. 131.

## Das Papſtthum in Avignon unter franzöſiſchem Einfluſſe, 1303 — 1378.

Sehr ſchnell erfolgte die Wahl des Nicolaus Bocaſini, Cardinalbiſchofs von Oſtia, der unter dem Namen Benedict XI. den Thron beſtieg. Er erbte ſeines Vorfahren Politik, zunächſt ſetzte er ſich in Italien feſt; er verſöhnte ſich mit den Colonna's mit Ausnahme des Sciarra, und that mehre ſeiner Macht widerſtrebende Städte, z. B. Florenz, Lucca, Prato u. ſ. w., in den Bann. Dem Könige Friedrich von Trinacria, der den verſprochenen Zins nicht bezahlt hatte, erließ er den Bann und ein Drittheil der ſchuldigen Summe; den König Carl von Neapel, der die ghibelliniſch geſinnten Saracenen zu Lucera vertrieb, befreundete er ſich durch Ertheilung bedeutender Vorrechte. Der König von Frankreich begrüßte ihn ſehr freundlich und friedfertig, ſchreckte ihn aber zu gleicher Zeit dadurch, daß er mit ſeinem Volke auf ein allgemeines Concil drang. Benedict nahm alle Bullen ſeines Vorgängers gegen Frankreich zurück, und mit Ausnahme Nogarets löſte er alle Franzoſen vom Banne. Ehe er aber auf dem gelegten Grunde weiter bauen konnte, ward er 1304 den 6. Juli zu Perugia vergiftet, wahrſcheinlich von den Ghibellinen, die er mit gleicher Wuth, wie Bonifazius, verfolgte.

(Actenſtücke bei Bulaeus IV, 15. du Puy l. c. Villani hist. Fiorent. 8, 61. Raynald ad ann. 1304.)

Die Cardinäle konnten ſich über die Wahl nicht einigen; eine italieniſche Parthei, die Bonifazius Grundſätze aufrecht hielt, an ihrer Spitze die Urſini, und eine franzöſiſche, zu welcher die Colonna hielten, ſtritten ſich beinahe ein Jahr lang. Endlich ward der Ausweg beliebt, die italieniſche Parthei ſollte drei franzöſiſche Cleriker vorſchlagen und die franzöſiſche einen derſelben wählen. Der an erſter Stelle Vorgeſchlagene war Bertrand de Got, Erzbiſchof von Bourdeaux, ein Günſtling Bonifazius VIII., aber ein feiler Charakter. Der heimlich unterrichtete König Philipp trat alsbald mit ihm in Unterhandlung, und bot ihm das Papſtthum an, wenn er ihm ſechs Bedingungen zugeſtehe: 1) völlige Abſolution des Königs, 2) Begnadigung aller Feinde des Bonifazius ohne Ausnahme, 3) Bewilligung des geiſtlichen Zehntens im ganzen Lande auf fünf Jahre, 4) Verdammung des Bonifazius, 5) Erwählung einiger Günſtlinge des Königs zu Cardinälen und völlige Rehabilitirung der Colonna's, die ſechſte wollte der König ſpäter nennen (unſtreitig war es die, die Kaiſerwürde einem franzöſiſchen Prinzen zu verſchaffen, oder die Verlegung des Papſtſitzes nach Frankreich). Bertrand nahm Alles ohne Widerrede an, und wurde nun von der franzöſiſchen Parthei gewählt. Die Cardinäle baten ihn, eiligſt nach Perugia zu kommen; er aber, ein Donnerſchlag für die italieniſche Parthei, beſchied ſie nach Lyon, ein Beweis, daß er ſich völlig der franzöſiſchen Politik in die Arme geworfen hatte. Zu Lyon wurde er gekrönt, im Auguſt 1305, und nahm den Namen Clemens V. an. Albald erfüllte er ſämmtliche ſtipulirten Bedingungen, mit Ausnahme der Verdammung des Bonifazius, die er auf ein allgemeines Concil verſchob; die Bullen Clericis laicos und Unam Sanctam nahm er feierlich zurück. Er reſidirte abwechſelnd zu Poitiers und Bourdeaux. 1308 wurde der Kaiſerthron durch Albrechts Ermordung erledigt; der König forderte des Papſtes Verwendung für ſeinen Bruder Carl von

Valois (wahrscheinlich die sechste Bedingung); allein schon hatte Clemens heimlich den Churfürsten Heinrich von Luxemburg zur Wahl empfohlen, und als der König mit seiner Forderung hervortrat, war diese schon geschehen, und Clemens bedauerte, daß es zu spät sei. Er wollte offenbar Frankreich nicht zu mächtig werden lassen; doppelt schmerzlich mußte es für Philipp sein, daß ein Prinz des ihm feindseligen flandrischen Hauses gewählt ward; eben diese politische Klugheit bewies Clemens dadurch, daß er zu seiner Residenz Avignon wählte, zwar eine französische Stadt, aber zu den Ländern Carls von Anjou gehörig (1309). Von hier aus that er die Venetianer in den Bann, weil sie sich nach dem Tode des letzten Markgrafen, Azzo von Este, der päpstlichen Stadt Ferrara bemächtigt hatten; er erklärte sämmtliche Bürger des Freistaats für unehrlich, und gab Jedem das Recht, sich ihrer Person, ihrer Besitzthümer, ihrer Ländereien zu bemächtigen. Da dies nichts half, ließ er mit vollem Ablaß einen Kreuzzug gegen sie predigen, und brachte wirklich ein Heer auf, womit sein Feldherr die Venetianer schlug und Ferrara eroberte (1309). Nach Carls II. von Anjou Tode (1310) machten auf die Krone von Neapel der älteste noch lebende Sohn desselben, Robert, Herzog von Calabrien, und Carobert, Sohn Carl Martells, Königs von Ungarn, Enkel Carls II., Anspruch. Der Papst entschied für ersteren: der dafür versprach, die Guelfen in Italien zu unterstützen und jährlich 8000 Unzen Goldes Lehnszins zu zahlen. Da der König von Frankreich darauf bestand, daß dem Papste Bonifazius der Proceß gemacht würde, forderte Clemens dessen Ankläger und Vertheidiger vor seinen Richterstuhl nach Avignon. Nach einigen, der Form wegen, geschehenen Verhandlungen bat der Papst den König, die Sache ruhen und alle Actenstücke vernichten zu lassen; den König sprach er von aller Schuld der an Bonifazius begangenen Gewaltthat frei, begnadigte die eigentlichen Uebelthäter, Sciarra Colonna und Nogaret, und ernannte fünf ihm vom König empfohlene Franzosen zu Cardinälen; das Endurtheil übertrug er der nach Vienne in der Dauphiné auf 1310 berufenen allgemeinen Synode. Damit gab sich Philipp zufrieden. Aus Dankbarkeit erkannte Clemens die Ansprüche Carls von Valois an den Thron von Constantinopel an, und überließ ihm den Zehnten der geistlichen Güter in Frankreich, um ein Heer zu werben, ja schrieb sogar einen Kreuzzug gegen Michael Palälogus aus, der aber nicht zu Stande kam. Dem Sohne des Königs, Louis Hutin, verschaffte er die Krone von Navarra. 1311 trat das Concil zusammen; absichtlich hatte Clemens eine dem Könige nicht unmittelbar unterworfene Stadt gewählt. Die Beschlüsse derselben sind aber alle im französischen Interesse abgefaßt. Zunächst opferte der Papst die treuen Verbündeten der päpstlichen Politik, die Tempelherren, dem Hasse des Königs auf, dessen Concentrationsplänen die Macht und Unabhängigkeit des stolzen Ritterordens im Wege standen (cf. §. 138.). Eine päpstliche Bulle v. 22. März 1312 hob den Orden feierlich auf; die liegenden Güter sollte der (friedlichere und darum unschädlichere) Orden der Hospitaliter erhalten; größtentheils aber mögen die ungeheuren Reichthümer des Ordens in die fürstlichen Cassen geflossen sein; dafür versprach der König, einem vom Concile beschlossenen Kreuzzuge selbst beizutreten, und erhielt vom Papste die Bewilligung des geistlichen Zehntens im ganzen Königreiche auf sechs Jahre. Sein Versprechen erfüllte er übrigens nie. Die übrige Thätigkeit des Concils bestand in Verdammung der Begharden und Fratricellen, und in Bestätigung der Einrichtung des Conclave, die Bonifazius VIII. erlassen, mit der ausdrücklichen Verordnung, daß kein Cardinal von der Wahl ausgeschlossen werden dürfe, selbst wenn er im Banne oder suspendirt sei; eine Clausel, die offenbar, da die un-

geheure Mehrzahl der Cardinäle Franzosen waren, in französischem Interesse hinzugefügt ward. Dagegen mußte es Philipp geschehen lassen, daß das Concil den Papst Bonifazius von der wider ihn erhobenen Anklage frei sprach und ihn für einen rechtmäßigen Papst erklärte (Villani ist. Fiorent. 9, 22, eine mit Unrecht angefochtene Nachricht). Eine der nächsten Handlungen des Papstes war die Canonisation des Papstes Cölestin V., 1313, unter dem Namen Petrus de Murrone, wodurch er zeigte, daß seine Resignation und Bonifazius Thronbesteigung gültig seien.

Ganz dieser Politik gemäß gestalteten sich auch die Verhältnisse zu Deutschland. Clemens hatte den Churfürsten Heinrich von Luxemburg vorgeschlagen, ohne Zweifel in der Meinung, daß er, als ein Fürst ohne Hausmacht, ihm nicht gefährlich werden könne; in eben dieser Voraussetzung ward er von den Churfürsten gewählt, und 1308 bestieg er als Heinrich VII. den deutschen Thron. An ihm hoffte Clemens einen Rückhalt zu haben gegen Frankreichs Ungenügsamkeit, und deshalb versprach er ihm die Kaiserkrone. Sobald Heinrich in Deutschland seine Angelegenheiten, so gut es ging, geordnet, brach er 1310 nach Italien auf. Dort hatte sich die ghibellinische Parthei, der Franzosenherrschaft müde, geregt, und rief den Kaiser herbei; ihre schwärmerischen Hoffnungen sprach der edle Ghibelline Dante Alighieri in seinen Liedern aus, der in Heinrich den politischen Retter Italiens sah. Clemens ordnete fünf Cardinäle ab, von denen Heinrich 1312 die Kaiserkrone empfing; schon vorher hatte er zu Mailand sich mit der eisernen Krone der Lombarden krönen lassen. Kaum gekrönt, machte er die alten kaiserlichen Rechte muthvoll wieder geltend und that Robert von Neapel, das Haupt der Guelfen, als Reichsverräther in den Bann. Der Papst intervenirte, und erinnerte beide an den der römischen Kirche geleisteten Eid der Treue. Natürlich läugnete Heinrich, einen solchen geleistet zu haben; Clemens bestand aber darauf, und nahm eine dahin abzielende Constitution in das canonische Rechtsbuch auf, dem er einen siebenten Theil, die Clementinae, hinzufügte. Ja er ernannte Robert zum römischen Senator 1313, und bannte Jeden, der ihn angreifen würde. Als der Kaiser nichtsdestoweniger gegen ihn aufbrach, wurde er, ohne Zweifel auf Anstiften der päpstlichen Parthei, zu Buonconvento bei Siena, durch eine geweihte Hostie vergiftet, den 24. Aug. 1313. Der Papst ernannte Robert sogleich zum Reichsvicarius in Italien, bald darauf aber starb er selbst, den 20. April 1314. Vielen Anstoß erregte der Papst durch sein offenkundiges Liebesverhältniß mit der schönen Gräfin Bruniſſenda de Foix. Sie verstand meisterlich, ihm das Geld abzulocken, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie im Interesse des französischen Hofes ihn in steter Geldverlegenheit erhielt, um ihn in steter Abhängigkeit von Frankreich zu erhalten. Wenigstens vermuthen dies schon die älteren Historiker. (Giov. Villani IX, 58. Ptol. Lucc. p. 1242 al.)

Eine Spaltung der Cardinäle lag in den Zeitumständen; sie versammelten sich Anfangs zu Carpentras; da aber dort Unruhen vorfielen, während welcher sogar das Conclave niederbrannte, und die französische Parthei den Pöbel für ihre Interessen aufgehetzt hatte, begaben sich die italienischen Cardinäle hinweg, und erklärten, nur zu Rom in ein neues Conclave eintreten zu wollen. Die Franzosen bestanden auf Avignon; endlich einigte man sich durch Vermittlung des französischen Königs für Lyon, und hier wurde den 7. Aug. 1315 Jacob de Ossa oder Eusa, Cardinalbischof von Prato, gewählt, der den Namen Johann XXII. annahm; er hatte der italienischen Parthei versprechen müssen, nach Rom zurückzukehren. Allein kaum gewählt, ging er nach Avignon, und ließ sich im September zu Lyon krönen. Er war Canzler des Königs Robert

gewesen, und ganz dem französischen Interesse ergeben; seine erste Cardinalswahl traf sieben Franzosen und einen Italiener. In den nächsten Jahren erhob er eine Menge französischer Städte zu eignen Bisthümern, ohne Zweifel, um seine Creaturen zu versorgen und seine Einkünfte zu mehren; mehre Bischöfe setzte er eigenmächtig ab. 1318 errichtete er eine Anzahl neuer spanischer Bisthümer; 1319 ernannte er weitere sieben französische Cardinäle. 1320 nahm er die Bettelmönche gegen die Universität Paris in Schutz, deren Professor Johannes de Poliaco die Unrechtmäßigkeit der Mönchen abgelegten Beichte behauptet. 1321 that er die Visconti in Mailand in den Bann, welche durch glänzende Siege die ghibellinische Parthei zur herrschenden gemacht hatten, und predigte einen Kreuzzug gegen sie. Auch in Rom errangen die Ghibellinen unter Jacob Savelli und Stephan Colonna das Uebergewicht, und riefen, als der Papst sich weigerte, ihrem Wunsche gemäß nach Rom zu kommen, den deutschen König Ludwig herbei; die lombardischen Ghibellinen setzten 1327 den Papst auf einem Reichstage zu Trident als einen Ketzer ab. — Einen bedeutenden Kampf hatte Johann mit dem deutschen Könige Ludwig von Baiern zu bestehen. Nach Heinrichs VII. Tode wählte die französisch-päpstliche Parthei unter den Churfürsten Friedrich den Schönen von Habsburg, die deutsche Ludwig von Baiern. Beide ließen sich krönen; der Papst beschied sie vor seinen Richterstuhl; da sie nicht erschienen, erklärte er sich für Friedrich. Ludwig schlug 1322 seinen Gegner aufs Haupt, und nahm ihn gefangen; gegen den päpstlichen Bann und das Interdict, das Johann 1323 ihm drohte, protestirte er feierlich auf einem Reichstage zu Nürnberg 1324; seine Gesandten erhielten einen zweimonatlichen Aufschub vom Papste; und später noch einen dreimonatlichen, unter der Bedingung, daß Ludwig dem Throne entsage. Als dies nicht geschah, erfolgte 1324 Bann und Absetzung wirklich. Ludwig antwortete darauf durch ein Manifest, worin er den Papst der abscheulichsten Verbrechen, namentlich der Ketzerei, beschuldigt. 1325 versöhnte sich Ludwig mit seinem Gegner Friedrich, der von nun an treu mit ihm zusammenhielt, trotz dem, daß der Papst ihn seines Eides und Vertrages entband. Um diese Zeit ward Ludwig von den Visconti's und den Römern nach Italien gerufen, und trat den Zug auch an; er wohnte dem Reichstage von Trident bei, und rückte 1328 nach Rom; zwar belegte der Papst die Stadt sogleich mit dem Interdicte, nichtsdestoweniger aber ließ sich Ludwig krönen. Der Papst that Alle, die diesem Acte beigewohnt, in den Bann. Dagegen hielt Ludwig eine Versammlung des römischen Volks vor der Peterskirche, setzte den Papst ab, und ernannte den Minoriten Peter Raynalducci oder de Corbario als Nicolaus V. zum Gegenpapste. Dieser wählte sogleich sieben neue italienische Cardinäle. Beide Päpste thaten sich gegenseitig in den Bann. Als aber Ludwig nach Friedrichs Tode Italien verlassen mußte, gewann die päpstliche Parthei wieder die Oberhand und Nicolaus mußte sich seinem Gegner unterwerfen und gefangen geben. Die deutschen Fürsten suchten, um die Wahl eines Gegenkönigs zu hintertreiben, Kaiser und Papst auszusöhnen; allein Ludwigs billige Vorschläge wurden vom Papste verworfen; er forderte die Churfürsten auf, ungesäumt zu einer neuen Wahl zu schreiten. Dies geschah aber vernünftiger Weise nicht. — In Frankreich begünstigten die Umstände Johann in so weit, daß er eine ziemlich unbeschränkte Herrschaft ausübte. Um seine Gegner zu vernichten und namentlich die Reichen in Contribution zu setzen, ließ er sie als Häretiker (Fraticellen, Begharden) oder als der Hexerei Verdächtige durch die Inquisition verfolgen; seine Inquisitoren ließen Tausende von Unglücklichen verbrennen, und stellten alljährlich große Autodafés unter dem Namen sermones publici an;

die Uebergriffe der fast allmächtigen geistlichen Gerichte führten endlich eine, aber nur unbedeutende Beschränkung ihrer Competenz durch ein Parlament von Paris 1329 herbei. Die reichen Barone zahlten, um von solchen Anklagen verschont zu bleiben, eine förmliche Abgabe an die päpstliche Casse und die Cardinäle; nie war die geistliche Macht in Frankreich bedeutender. Dazu kam, daß die Könige fast ganz vom Papste abhängig waren. Philipp der Schöne und Louis X. starben noch während der Vacanz; des letzteren Oheim, Philippe le Long, leitete eben zu Lyon die Papstwahl, als Louis Tod eintrat. Gegen sein Versprechen ließ er die Cardinäle alsbald einsperren, und erzwang die Wahl Johanns, mit dem er sich vorher verständigt. Mit Hülfe des Papstes bemächtigte er sich als Philipp V. der Krone. Johann half ihm auch die weibliche Linie von der Thronfolge ausschließen, und die königlichen Prinzen von Geblüt, die gegen den Usurpator die Waffen ergriffen, versöhnen; auch in dem Kriege mit Flandern suchte er zu Gunsten Philipps, wiewol vergeblich, zu interveniren, 1318. Dafür hatte er ihn aber auch völlig in seiner Gewalt, und behandelte ihn in seinen Briefen ziemlich wie ein Kind. Eine große Judenverfolgung, die der Papst durch eine Bulle von 1320 erregte, diente dazu, die päpstlichen Cassen reichlich zu füllen. In demselben Jahre unternahm auf Anregung des Papstes Philipp von Valois einen Feldzug gegen die Guelfen in Italien, wurde aber von den Visconti's umzingelt und schmachvoll nach Hause geschickt. Die Bemühung, für Charles von Valois die deutsche Königskrone zu erlangen, schlug fehl, obgleich der Papst gegen Ludwig den Baiern selbst die östlichen Barbaren ins Reich rief. Unter gleicher Bothmäßigkeit hielt der Papst Carl IV. Erst Philipp von Valois VI. stellte sich unabhängiger, und wußte durch seine Schlauheit den Papst zum Werkzeuge seiner Politik zu machen, namentlich dadurch, daß er ihm immer mehr französische Cardinäle aufdrängte. Er beschränkte 1329 die geistlichen Gerichte; 1331 gab er vor, einen Kreuzzug gegen die Mauren in Granada machen zu wollen, und verlangte vom Papste den geistlichen Zehnten auf zehn Jahre, die Krone von Italien für seinen Bruder Charles d'Alençon, und die Auslieferung des ganzen Schatzes des geizigen Papstes. Johann, von diesen Forderungen erschreckt, dachte daran, Avignon mit Bologna zu vertauschen; allein König Johann von Böhmen, der Reichsvicar in Italien war, hinderte ihn im Einverständnisse mit Philipp VI. daran. Er mußte den größten Theil der königlichen Forderungen erfüllen. — Johann selbst lieferte seinem klugen königlichen Gegner die Waffen; dadurch, daß er sich auf die Seite der laxeren Parthei der Franziskaner schlug (cf. p. 290.), machte er sich den größten Theil dieses Ordens zum Feinde. Ferner bildete er sich ein, ein großer Theolog zu sein, und bestritt aus diesem Grunde das Dogma, daß die Auserwählten sogleich nach dem Tode das Angesicht Gottes schauen (die sogenannte visio beatifica), welches die größten Scholastiker aufgestellt hatten. Er verschob diese Anschauung Gottes bis nach dem letzten Gerichte. König Philipp benutzte diesen Umstand schlau; auf sein Geheiß erklärten die französischen Theologen der Sorbonne 1333 diese Behauptung für häretisch, und der Papst, von dem Könige und der italienischen Cardinalsparthei unter Napoleon Ursini, die im Verein mit Ludwig dem Baiern sogar ein allgemeines Concil zur Aburtheilung des häretischen Papstes berufen wollten, in die Enge getrieben, mußte seinen Satz widerrufen. — In Großbritannien mischte er sich in die Händel zwischen Eduard von England und Robert Bruce von Schottland, zu Gunsten des Ersteren; als aber die Schotten einen günstigen Vertrag erfochten hatten, änderte er seine Politik, und hielt es mit diesen. Eduard hob auf die päpstliche Verdammungsbulle

zwar den Tempelherrenorden auf, gab aber dessen Güter nicht heraus, sondern zog sie für seinen Fiscus ein. — Johann war äußerst habsüchtig und geizig; auf alle, auch die schmählichste, Art scharrte er Geld zusammen; er ließ die Pfründen häufig lange unbesetzt, und bezog die Einkünfte; bei Besetzung einer höheren geistlichen Stelle richtete er es so ein, daß immer fünf bis sechs Prälaten rückten, um von desto mehr Bisthümern die Annaten zu ziehen, u. s. w. Bei seinem Tode, 4. Dec. 1334, hinterließ er die damals ungeheure Summe von 300 Millionen Francs im päpstlichen Schatze. So hoch unter ihm die päpstliche Macht stieg, so sank doch zugleich das Ansehn des römischen Stuhls durch Johanns Häresie, die Feindschaft der Mönche gegen ihn, und das speziell französische Interesse, das er in sclavischer Abhängigkeit verfocht.

Die Actenstücke bei *Raynaldus* ad ann. 1315 sqq. — *Villani* lib. XI. — *Guil. de Nangis* und dessen Continuator. — Vita Joh. XXII. Baluz. I. *G. Herwart ab Hohenburg* Lud. IV. imp. defensus etc. Monach. III. pp. 1618—19. — *Gewold* def. Lud. IV. Ingolst. 1618. — Mannert Kaiser Ludwig IV. Landsh. 1812. — Schlatt Biographie von Kaiser Ludwig dem Baiern. Salzb. 1822. — *Martene* thes. tom. II. — *Bulaeus* IV, p. 235 sqq. — *du Plessis* I, 314.

Die folgende Papstwahl ist etwas räthselhaft, das Conclave wurde unter Aufsicht des Seneschalls König Roberts, des Grafen von Noailles, folglich unter französischem Einflusse abgehalten; nichtsdestoweniger trug die italienische Parthei, an deren Spitze der Cardinal Joh. Colonna stand, den Sieg davon. Der zuerst gewählte Joh. von Comminges, Erzbischof von Toulouse, schlug die Würde aus, weil die Franzosen von ihm das Versprechen verlangten, nicht nach Rom zu gehen. Hierauf soll zum Scherze der unbedeutendste von den Cardinälen, Jac. Fournier, Cardinal von St. Prisca, in Vorschlag gebracht und durch eine göttliche Inspiration einstimmig gewählt worden sein. Die italienische Parthei siegte wahrscheinlich durch List, und die Unbedeutendheit dieses Mannes dürfte wol Verstellung gewesen sein, denn kaum hatte er unter dem Namen Benedict XII. den Stuhl bestiegen, so zeigte er sich sehr charakterfest, klug und energisch. Sein Bestreben ging dahin, den päpstlichen Stuhl von der französischen Vormundschaft zu befreien; sein Verfahren war wohl berechnet. Zuerst stellte er einzelne Misbräuche ab, wodurch das Ansehn des Stuhls gesunken war; seines Vorgängers Häresie widerrief er mit gesuchter Oeffentlichkeit; alle von seinem Vorgänger reichlich ertheilten Expectanzen geistlicher Pfründen hob er auf; die in Avignon sich zusammendrängenden und Intriguen spinnenden Bischöfe wies er mit Androhung canonischer Strafen in ihre Sprengel, um der Seelsorge obzuliegen, und reinigte seinen Hof so von mannichfachem Geschmeiß. Zu Cardinälen ernannte er allerdings meist Franzosen, aber tüchtige, selbstständige Männer; übrigens nahm er nur eine Promotion dieser Art vor. Die geistlichen Stellen besetzte er sehr vorsichtig mit wackeren Männern, und gab in dieser Beziehung durchaus nichts auf Empfehlungen. Er ging damit um, seinen Sitz nach Bologna zu verlegen; zwar war diese Stadt damals gegen den Papst in Rebellion, aber nicht sowol diese, als Philipps Drohungen, die Güter der französischen Cardinäle einzuziehen, hinderten ihn daran. Uebrigens kehrte Bologna bald zum Gehorsame zurück. Nun befestigte er wenigstens Avignon so stark, daß es einen sichern Halt gegen etwaige Angriffe von französischer Seite bot. Den König Philipp erinnerte er an sein Versprechen hinsichtlich eines Kreuzzuges; Philipp dagegen forderte in diesem Falle den von Johann hinterlassenen großen Schatz, das Reichsvicariat in Ita-

lien und den geistlichen Zehnten auf zehn Jahre. Darauf ging der Papst begreiflicher Weise nicht ein, da er seines Vorgängers Hinterlassenschaft zu frommen Stiftungen und Avignons Befestigung verwandte. Philipp entschuldigte sich mit seinem Kriege gegen Eduard von England, worauf Benedict seines Vorgängers Bewilligungen widerrief. Auch konnte selbst persönlich der König den Papst nicht bewegen, ihm den Zehnten gegen England zu verwilligen; gegen katholische Christen dürfe kein geistliches Anlehen gestattet werden, nur gegen Ungläubige. Doch that der Papst 1340 die unter Philipp Artevelde sich empörenden, mit England verbundenen Flandern in den Bann. Mit Ludwig von Baiern trat der Papst in Unterhandlungen; nur der französische Einfluß, so wie die Intriguen einiger deutschen Fürsten (Johanns von Böhmen und Heinrichs von Baiern, die Ludwigs Macht fürchteten) hinderten einen völligen Frieden. Doch bestätigte er den Bann und die Absetzung Ludwigs nicht, nur bedrohte er ihn mit dem Banne, im Fall er Frankreich angriffe, und Ludwig ließ sich in der That von einem Offensiv- und Defensivbündnisse mit England abhalten, in der Hoffnung einer möglichen Versöhnung mit dem päpstlichen Stuhle. 1339 und 40 wandte der Papst große Sorgfalt auf Reformation der Benedictiner, Cistertienser und Augustiner, deren Trägheit und Verweltlichung den Minoriten und Fratricellen gegründete Ursache zu Angriffen und großes Ansehn beim Volke gaben. Eben als er sich bemühte, den Krieg zwischen Frankreich und England zu Gunsten eines Kreuzzugs beizulegen, starb er den 25. April 1342. Von Simonie und Nepotismus war er ganz frei. Sein persönlicher Charakter wird getadelt, er soll in der Liebe und im Weine ausschweifend gewesen sein*); dies mag dahin gestellt sein, weil die Geistlichkeit und die Mönche ihn wegen seiner reformatorischen Strenge haßten und verläumdeten; sein politischer Charakter aber ist edel und bedeutend, wenngleich er, der schwierigen Umstände wegen, von einem fast ganz französisch gesinnten Cardinalcollegium umgeben, die Unabhängigkeit des päpstlichen Stuhls nicht herstellen konnte.

Bei der nächsten Wahl dominirte der französische Einfluß vollkommen, Pierre Roger, Cardinalpresbyter von St. Nereus und Achilleus, ward unter dem Namen Clemens VI. Papst; er wählte alsbald zehn Cardinäle, lauter Franzosen und zum großen Theil seine Verwandten. Die Römer sandten alsbald an ihn eine Gesandtschaft, bei welcher Petrarcha war, und baten ihn, nach Rom zu kommen und das Jubiläum aller 50 Jahre feiern zu lassen; ersteres schlug er ab, letzteres bewilligte er durch die Bulle Unigenitus Dei filius vom 27. Jan. 1343. Mit Ludwig von Baiern brach er alsbald förmlich, indem er 1343 ihn und den Erzbischof von Mainz in den Bann that. Einer kaiserlichen Gesandtschaft stellte er als Bedingungen der Absolution: Ludwig solle sich der Ketzerei schuldig bekennen, namentlich weil er behauptet, der Kaiser könne den Papst ab- und einsetzen; sodann, daß er die Krone niederlege, und nur mit Erlaubniß des Papstes wieder übernehme; dann, daß er sich, seine Familie, seine Staaten dem Papste zur Disposition stelle, endlich das Reich als ein Lehn des päpstlichen Stuhles anerkenne. Der Kaiser verwarf sie natürlich, und ein Reichstag zu Frankfurt 1344 trat ihm bei, 1346 erfolgte eine furchtbare Fluch- und Bannbulle. Clemens befahl den Churfürsten, einen neuen König zu wählen, und schlug ihnen Carl von Mähren vor, aus dem Hause

*) Iste fuit Nero, laicis mors, vipera clero,
Devius a vero, cupa repleta mero.

Luxemburg, der ihm vorher eidlich zugestanden, alle Maßregeln der vorigen Kaiser gegen den Papst zurückzunehmen, nie etwas gegen die päpstlichen Staaten zu unternehmen, und nie ohne päpstliche Erlaubniß in Rom zu verweilen. Den Erzbischof Heinrich von Mainz, Ludwigs Anhänger, setzte der Papst ab, und an seine Stelle Gerlach von Nassau ein, Balduin von Trier ließ er unter der Bedingung, für Carl zu stimmen, frei von dem Banne, die übrigen Churfürsten bestach er, und so wurde in der That 1346 Carl zum Könige gewählt. Ludwig jagte seinen Gegner mit leichter Mühe nach Frankreich, starb aber mitten im Siege schon 1347. Nichtsdestoweniger erkannten viele Stände Carln, der den Ehrennamen des Pfaffenkönigs empfing, nicht an, sondern wählten Günther von Schwarzburg zum Gegenkönige, nachdem Eduard III. von England die Krone ausgeschlagen. Günther machte alsbald ein Edict bekannt, in welchem er die Verordnung Ludwigs bestätigte, daß die deutsche Königswürde nicht von päpstlicher Bestätigung, sondern lediglich von der Wahl der Churfürsten abhänge. Erst nachdem Günther in demselben Jahre an Gift gestorben, ward Carl allgemein anerkannt; gegen den Papst benahm er sich sehr unterwürfig, und richtete seine ganze Thätigkeit auf die Beruhigung des Reichs. — In Italien begünstigten die Umstände den Papst sehr. Zwar machte sich Rom 1346 eine Zeit lang unter dem Volkstribunen Nicolo di Lorenzo (Cola Rienzi) frei und erklärte sich zur weltbeherrschenden Republik, welche das Kaiserthum zu vergeben habe; allein der römische Adel jagte den Abentheurer bald fort. In Neapel starb 1343 König Robert. Seine Enkelin Johanna erbte den Thron, und war mit dem ungarischen Prinzen Andreas verheirathet. Da aber dieser den neapolitanischen Adel gegen die Ungarn sehr zurücksetzte, machte dieser einen Aufstand, an dem sich auch Johanna betheiligte; Andreas ward auf ihren Befehl ermordet; Johanna rief den Schutz des Papstes an, der auch einen Statthalter über Neapel, als päpstliches Lehn, setzte. Als aber Ludwig von Ungarn mit einem mächtigen Heere anrückte, um den Mord zu rächen, floh Johanna nach Avignon, und das Reich ward von den Ungarn erobert. Der Papst berief ein Consistorium zusammen, und erklärte Johanna für unschuldig am Morde, indem er zugleich ihre zweite Vermählung mit Ludwig von Tarent, ihrem nahen Verwandten, bestätigte. Johanna rüstete in ihren französischen Staaten ein Heer, und um die Kosten aufzubringen, überließ sie die Grafschaft Avignon dem Papste, gegen eine Summe von 80,000 Goldgülden, als Eigenthum*). Kaiser Carl von Deutschland, Lehnsherr der Grafschaft, entsagte förmlich allen Rechten an dieselbe. Durch einen Aufstand der Neapolitaner unterstützt, eroberte Johanna ihr Reich wieder; einen günstigen Frieden mit Ludwig von Ungarn vermittelte der Papst 1351. 1352 ließ er Johanna nebst ihrem Gemahle durch seine Legaten krönen. 1350 ließ Clemens das Jubiläum in Rom feiern; bei dieser Gelegenheit unterwarf sich ihm die Stadt völlig; über eine Million Pilger strömten dort zusammen. — Für Frankreich war der Papst unermüdet thätig; in seinem Interesse bannte er Flandern; einen Frieden mit England suchte er vergebens zu vermitteln; die Engländer, die in den Schlachten zu Wasser und zu Lande (Crecy 1346) Sieger waren, konnten die partheiischen Vorschläge des Papstes unmöglich annehmen; ein mehrmonat-

*) Die Kaufsumme ist allerdings so unbedeutend, daß der Handel an und für sich ein sehr vortheilhafter war; doch meinen einige Historiker, der Papst habe die Grafschaft ganz umsonst empfangen, und die Sache sei nur in der Form eines Kaufes abgeschlossen worden, was nicht unmöglich ist.

Lieber Waffenstillstand war Alles, was Clemens erlangte. Dagegen schürfte er mit Glück die Macht und Thätigkeit der Inquisition in Frankreich gegen die wieder auftauchenden Waldenser, die 1352 in der Diöcese von Embrun eine blutige Verfolgung erlitten. — Mit Eduard III. von England kam der Papst seit 1343 in heftigen Streit wegen der Dispositionen über die Pfründen und Expectanzen, der während seiner ganzen Regierungszeit fortdauerte. — Clemens hatte Gelegenheit, ein päpstliches Recht zu erwerben und zuerst auszuüben; es wurden nämlich um diese Zeit die canarischen, oder, wie sie damals hießen, glücklichen Inseln entdeckt. Clemens schenkte sie dem Grafen Ludwig von Clermont, unter dem Titel eines Fürsten von Fortunia. Dieser hatte schon eine Flotte gesammelt, um sie in Besitz zu nehmen, als die Niederlage von Crecy ihn nöthigte, das Project aufzugeben. Die Inseln wurden wieder vergessen, bis 100 Jahre später die Spanier sie wieder fanden. — Außerdem ertheilte Clemens den Königen von Frankreich und Neapel das Vorrecht, das Abendmahl, wenn sie wollten, sub utraque zu genießen. Die Bettelmönche nahm er gegen die Anklagen der Weltgeistlichkeit kräftig in Schutz. 1348 wüthete in ganz Europa eine entsetzliche Pest, der schwarze Tod genannt; ein Drittheil aller Bewohner starb daran. Clemens erhielt dadurch Gelegenheit, nicht nur in Avignon durch reichliche Almosen und gute Einrichtungen sich beliebt zu machen, sondern auch der christlichen Welt durch reichliche Indulgenzen (Bulle vom 13. März 1348) das Sterben zu erleichtern. Einer bei dieser Gelegenheit in Deutschland ausbrechenden Judenverfolgung suchte er durch mehre Bullen zu steuern. Gerühmt wird an diesem Papste seine Geschäftskenntniß und Gelehrsamkeit, namentlich als Prediger soll er sich ausgezeichnet haben. Dagegen war er dem Nepotismus in hohem Grade ergeben; seine Verwandten versorgte er mit Bisthümern und Cardinalaten, ja auch mit Herzogthümern und Grafschaften, so daß das Haus Roger seit dieser Zeit den bedeutendsten Frankreichs angehörte. Er und seine Verwandtschaft aber hatten den Ruf großer Habgier, Prachtliebe und einer starken Neigung zur Wollust. Avignon war unter seiner Regierung fast stets mit Festlichkeiten bedacht. Er starb den 5. December 1352.

Die nächstfolgende Papstwahl beweist, daß die Cardinäle der strengen Zucht, unter welcher sie standen, und des französischen Einflusses müde waren; vor der Wahl entwarfen sie eine Stipulation, die Jeder, im Fall ihn die Wahl träfe, und die Forderung sich nicht als dem Rechte zuwiderlaufend erwiese, beschwören mußte; sie bestand in sechs Punkten: 1) der Papst solle nicht eher neue Cardinäle ernennen, als bis die Zahl auf 16 geschwunden sei, und nie die Zahl 20 übersteigen; 2) keine Cardinäle gefänglich einziehen, ohne Zuziehung und Einwilligung seiner sämmtlichen Collegen; 3) ohne Zustimmung von zwei Drittheilen der Cardinäle kein Kirchengut veräußern; 4) die Einkünfte der Kirche in zwei gleiche Theile theilen, einer solle dem Papst verbleiben, der andere für die Cardinäle sein (daher sie die Anzahl derselben zu verringern strebten); 5) keinen seiner Anverwandten zum Statthalter über päpstliche Provinzen machen; 6) ohne Beistimmung von zwei Drittheilen des Collegiums keinen Zehnten von geistlichen Pfründen oder andere Lasten bewilligen. Alle beschworen diese Punkte, die Wahl fiel auf Etienne Aubert, Cardinalbischof von Ostia, der den Namen Innocenz VI. annahm. Alsbald absolvirte er sich kraft seiner päpstlichen Vollmacht von seinem Eide; die Punkte der Stipulation erklärte er für rechtswidrig, schon weil die Cardinäle während der Vacanz sich nach alten Bestimmungen um Staatsangelegenheiten nicht kümmern dürften. Uebrigens trat er ganz in die Fußtapfen Benedicts XII., jagte eine

große Menge Bischöfe aus Avignon in ihre Residenzen, hob alle Präbenden, Commenden und Expectanzen auf (wodurch er die Zwistigkeit mit England beilegte), und sah bei Besetzung der Stellen auf tüchtige Leute. Er richtete den Gerichtshof der Rota ein, und besetzte ihn mit 21 Auditores, die er gut besoldete, um sie der Bestechung unzugänglich zu machen; dazu nahm er die tüchtigsten Canonisten, und übertrug ihnen die Untersuchung und das Referat über die einlaufenden Rechtssachen. Jedenfalls dachte er daran, den Sitz des Papstthums wieder nach Rom zu verlegen, denn er sandte unter dem kriegerischen Legaten Aegidius Alvarez (oder Albornoz) ein Heer in den Kirchenstaat, der die rebellischen Städte zum Gehorsam brachte. Ferner trat er in Verbindung mit Carl IV. von Deutschland. Dieser, selbst am päpstlichen Hofe erzogen, war in alle Practiken der wälschen Politik eingeweiht. Nachdem er durch allerlei Kunstgriffe die Häuser der Wittelsbacher und Habsburger unschädlich gemacht*), wußte er durch seine Demuth und Ergebenheit dem Papste die Angst von einer deutschen Schutzherrschaft so zu benehmen, daß ihn Innocenz selbst nach Italien einlud, und durch diesen Schritt die Guelfen und Ghibellinen größtentheils versöhnte. Durch diese kluge, wenn gleich nicht ehrenvolle Politik trennte Carl IV. das Bündniß zwischen Frankreich und dem Papste; zu gleicher Zeit erweckte er Frankreich einen gefährlichen Nachbar, indem er den Herzog von Burgund, Philipp den Kühnen, durch große Vergünstigungen in das deutsche Interesse zog. 1355 kam Carl nach Rom, unterwarf sich allen päpstlichen Forderungen, nahm Cola Rienzi gefangen und lieferte ihn dem Papste aus, blieb nur einen Tag in Rom, und erhielt von dem Legaten des Papstes die Kaiserkrone. Zwar spotteten die Ghibellinen, z. B. Petrarcha, bitter über den schwachen Kaiser; allein Carl hatte seinen Endzweck erreicht. Er betrachtete Italien als eine Geldkammer: kaiserliche Bewilligungen, Titel und Privilegien theilte er reichlich aus, ließ sie sich aber gut bezahlen; das Gegentheil der früheren Kaiser, kam er an Ehren arm, an Schätzen reich aus Italien zurück. — Außerdem verfolgte Innocenz, wie sein Vorgänger, die Minoriten, suchte die Inquisition, einen Haupthebel der päpstlichen Macht, im Schwunge zu erhalten, und nahm die Bettelmönche gegen die Weltpriester in Schutz, namentlich gegen Richard, Erzbischof von Armagh in Irland, der sie hart angriff. Sein persönlicher Charakter wird sehr gelobt; von Nepotismus hielt er sich nicht ganz frei, doch übte er ihn mäßig und mit Anstand. Er starb den 12. Sept. 1362.

Die neue Papstwahl traf Wilhelm Grimoardi, Abt von St. Victor zu Marseille, der dem vorigen Papste schon bei wichtigen diplomatischen Sendungen gedient und in dessen Politik eingeweiht war; er nannte sich Urban V. Er faßte den festen Entschluß, nach Rom zurückzukehren; deshalb besetzte er das Bisthum Avignon, das die früheren Päpste unbesetzt gelassen, und dessen Ein-

*) 1356 ordnete Carl durch die goldene Bulle die Verhältnisse Deutschlands; bei ihrer Abfassung war der päpstliche Legat, der schlaue Cardinal Talleyrand, sehr thätig. Die Kaiserwahl wurde sieben Churfürsten allein übertragen; außer den drei geistlichen vier weltlichen, Böhmen, Brandenburg (Länder Carls), Sachsen-Wittenberg, Rheinpfalz (schwächere Fürsten; die mächtigen Habsburger und Wettiner waren ausgeschlossen); diese sieben Fürsten wurden in ihren Ländern als souverain anerkannt, so daß man sich von ihren Aussprüchen nicht einmal auf den Kaiser berufen konnte (jus de non evocando). So machte Carl seine luxemburgischen Länder fast reichsfrei. Italien überließ er ganz sich selbst; von einem deutschen Reichsvicariat daselbst war nicht mehr die Rede.

künfte sie gezogen, sogleich nach seiner Thronbesteigung, indem er es seinem Bruder verlieh. Ein Kreuzzug, zu welchem sich die Könige von Frankreich und Dänemark verpflichteten, unterblieb wegen des Ersteren Tode. Hierauf demüthigte Urban die stolzen Viscontis, indem er den Herzog Bernabo Visconti durch die Acht und das Interdict zwang, die eroberten Ländereien des Kirchenstaats herauszugeben, und sich mit dem päpstlichen Stuhle zu setzen. 1365 hielt er mit Carl IV. von Deutschland eine Berathung in Avignon, die aber politisches Geheimniß blieb; die Folge indessen zeigte, welcher Art sie gewesen war. Im J. 1366 stellten ihm Neapel, Genua, Venedig und Pisa eine Flotte, mit welcher er nach Rom segelte; 1368 erschien Carl mit 20,000 Mann in Italien und führte den Papst feierlich daselbst ein, ging aber sogleich nach Deutschland zurück. 1369 erlebte er den Triumph, daß der griechische Kaiser Michael Paläologus als Hülfeflehender nach Rom kam, dem Papste Gehorsam schwur, dessen Primat über die orientalische Kirche anerkannte, und das römische Glaubensbekenntniß annahm. Doch gelang es dem Papste nicht, die abendländischen Fürsten für ihn zu interessiren. 1370 kehrte er überraschender Weise nach Avignon zurück, angeblich um zwischen England und Frankreich Frieden zu stiften, wahrscheinlich um den Unruhen in Italien zu entgehen. Ob er den Willen hatte, dort zu bleiben, ist nicht zu entscheiden, er starb in demselben Jahre. In seiner reformatorischen Thätigkeit ahmte er seinem Vorgänger nach; sein persönlicher Charakter ist durchaus edel und unbescholten.

Schon am folgenden Tage nach Eröffnung des Conclave einigten sich die Cardinäle, um dem französischen Einflusse zuvorzukommen; und wählten Pierre Roger, Cardinaldiacon von St. Maria, Clemens VI. Bruder; er nahm den Namen Gregor XI. an. Seine ersten Thaten waren Verschärfung der Inquisition in Frankreich und Deutschland, und ein vergeblicher Versuch, den französisch-englischen Krieg beizulegen. Dagegen gelang es ihm, die langwierigen Streitigkeiten zwischen den Häusern Aragon in Sicilien und Anjou in Neapel durch einen dauernden Frieden zu beendigen. 1374, von den Römern dringend eingeladen, entschloß er sich, nach Rom überzusiedeln und führte, trotz der Versuche Carls V. von Frankreich, ihn zurückzuhalten, diesen Entschluß 1376 im September wirklich aus. Es war aber auch höchste Zeit; denn die Viscontis in Mailand, mit den Florentinern im Bunde, hatten offene Fehde erhoben und einen Theil des Kirchenstaats besetzt, und das römische Volk, durch die Bedrückungen der päpstlichen Statthalter und Legaten empört, hatte in vielen Städten (z. B. Perugia, Bologna u. s. w.) sich für sie erklärt. In einer Bulle erklärte der Papst die Florentiner in allen Ländern für unehrlich und vogelfrei, und gebot den Fürsten, ihre Güter zu confisciren. Obgleich eine päpstliche Armee nichts gegen sie ausrichtete, fürchteten sie doch die Folge dieser Bulle für ihren Handel, und die heilige Catharina von Siena vermittelte den Frieden. Noch hatte der Papst aber viele Kämpfe mit den wortbrüchigen, empörungssüchtigen Römern zu bestehen. Nachdem er noch gegen den in England auftretenden Wicliffe mehre Bullen erlassen, und um dem französischen Einflusse zu begegnen, die Constitution Gregors X. hinsichtlich des Conclave dahin abgeändert, daß zur gültigen Papstwahl die einfache Majorität genüge und den Cardinälen die Wahl des Ortes frei stehen solle, rettete ihn der Tod den 27. März 1378. Er war ein tüchtiger Kenner des canonischen Rechts; seinem persönlichen Charakter lassen die Zeitgenossen alle Achtung widerfahren; nur von Nepotismus war er nicht frei.

Die Acten bei Spondanus und Raynaldus zu den betreffenden Jahren; —

*St. Baluzius* Vitae Paparum Avenionensium, Par. 1693. 4. — *Theod. de Niem*, vitae Pontiff. Rom. bei Eccard tom. I. — Ueber Benedict XII: Albert. Argentor. (14. Jahrh.) chron. — Petrarchae epp. passim.

## §. 132.

## Das päpstliche Schisma. 1378 — 1417.

Römische Päpste. Urban VI., 1378—1389. Bonifacius IX., 1389—1404. Innocenz VII., 1404—1406. Gregor XII., 1406—1417.

Avignonsche Päpste. Clemens VII., 1378—1394. Benedict XIII., 1394—1417.

Nach Gregors Tode scheinen die Cardinäle Neigung gehabt zu haben, den Stuhl wieder nach Avignon zu verlegen, und sich selbst eine größere Bedeutung und Macht zu stipuliren; nur ein Volksaufstand in Rom mit heftigen Drohungen gegen sie bewog sie, einen Italiener, Bartholomäus Pignano, Erzbischof von Bari, zu wählen, der den Namen Urban VI. annahm. Bald nach der Wahl aber begaben sie sich nach Anagni, und hier widerriefen sie vor dem Kämmerer des römischen Stuhls, Peter de Cros, feierlich die ihnen abgezwungene Wahl; sie riefen, als Urban freiwillig nicht abdanken wollte, ein Corps französischer Truppen herbei, und begaben sich nach Fondi unter den Schutz der Königin Johanna von Neapel. Hierher lockten sie durch List die vier dem Urban treu gebliebenen italienischen Cardinäle, indem sie Jedem besonders die Papstwürde versprachen; sobald das Conclave beisammen war, wählten sie den Cardinal Robert von Genf, unter dem Namen Clemens VII., zum Gegenpapste. Diese Doppelwahl spaltete die ganze katholische Christenheit; auf Urbans Seite standen alle Gegner Frankreichs und alle die, die seine Eroberungspläne zu fürchten hatten, Deutschland, England, Portugal, Ungarn, Polen, Dänemark, Schweden, Norwegen, Flandern; Clemens wurde anerkannt in Frankreich, Spanien, Schottland, Neapel. Urban war ein strenger reformatorischer Charakter, selbst Ascet und aller Pracht und Schwelgerei abhold; seinem Cardinalscollegium mißtraute er, und behandelte dasselbe, namentlich um ihm alle Lust zu benehmen, eine Macht über den päpstlichen Stuhl auszuüben, äußerst streng, wogegen er sich sehr freundlich und freigebig gegen das römische Volk bewies. Sämmtliche Cardinäle verließen ihn deshalb, und er wählte 29 neue aus den vornehmsten italienischen Familien, wovon aber drei es abschlugen. Clemens wählte seinen Wohnsitz Anfangs in Neapel, wo ihn Johanna anerkannte; allein das Volk erregte einen Aufstand zu Gunsten Urbans, und Clemens begab sich deshalb 1379 nach Avignon, wo ihn Carl V. von Frankreich sehr gern aufnahm; er ließ durch eine Synode von Vincennes zwar zum Scheine die beiden Wahlen untersuchen, allein das Resultat stand bereits fest; die Universität Paris und alle, die Urban anhingen, wurden durch die schärfsten Maßregeln zur Anerkennung Clemens gezwungen. In Italien gelang es Urban, seine gefährlichste Gegnerin, Johanna von Neapel, unschädlich zu machen; mit Hülfe päpstlicher Bannbullen und Gelder eroberte Carl von Durazzo das ganze Reich, und Urban krönte ihn 1380 zum Könige; Johanna adoptirte Ludwig von Anjou und bat um französische Hülfe; sie wurde

aber von Carl gefangen genommen und hingerichtet. Eine spätere französische Expedition unter Ludwig von Anjou richtete, da dieser während derselben starb, nichts aus. Urban hatte für Carl die Klöster und Kirchen arg besteuert; sich aber zum Lohne seiner Hülfe mehre Güter für seine Familie ausbedungen. Sobald aber Carl im Besitze des Reiches war, verweigerte er die Erfüllung dieser Bedingungen. Urban ging, trotz der Abwehrungen der Cardinäle, selbst nach Neapel, wo ihn Carl gefangen nahm; der Papst benahm sich sehr muthvoll, und sprach den Bann über Carl und seine Helfershelfer. Da um diese Zeit Ludwig von Anjou in Apulien mehre Vortheile erfochten hatte, unterwarf sich Carl, und erneuerte seine früheren Verpflichtungen, wogegen der Papst Ludwig bannte. Sobald diese Gefahr vorüber war, suchte Carl den Papst wieder nach Neapel zu locken; dies mißlang zwar, doch erhielt Urban keine der bedungenen Entschädigungen. Ja König Carl zettelte sogar eine Verschwörung gegen Urbans Leben unter den Cardinälen an. Urban aber entdeckte sie, und ließ 1385 die Schuldigen verhaften; sie wurden nach langwieriger Gefangenschaft grausam hingerichtet. Unter denen, die er an ihre Stelle erwählte, befanden sich die drei geistlichen deutschen Churfürsten und mehre andere deutsche Bischöfe, allein keiner von ihnen nahm die Wahl an. Urban mußte sich auf Italiener beschränken. Ueber Carl und seine Gemahlin sprach er den Bann und entsetzte ihn seiner Würden. Carl schloß aber den Papst eng in dem festen Schlosse von Nocera, wo er sich eben aufhielt, ein, und da er trotz dem täglich dreimal den Bann über Carl wiederholte, setzte dieser einen Preis auf seinen Kopf. Der Papst wurde aber durch einen Ueberfall, den der Graf Ursini von Nola sehr geschickt unternahm, befreit, und entkam nach Genua, wo er die gefangenen Cardinäle, die er überall mit sich herum geschleppt, erdrosseln ließ. Hier und in Lucca residirte er zwei Jahre. Sein Feind Carl wurde, als er seine Hand auch nach der ungarischen Krone ausstreckte, dort von der Parthei der jungen Thronerbin ermordet. Alsbald trat gegen seinen Sohn Ladislaus als Mitbewerber um die Krone von Neapel Ludwigs von Anjou gleichnamiger Sohn auf, und jetzt unterstützte Urban diesen; aber Ladislaus behauptete sich. 1388 kehrte Urban nach Rom zurück; einen Vorschlag seines Gegners Clemens, ihren Streit durch ein allgemeines Concil entscheiden zu lassen, lehnte er ab, wodurch er viele seiner Anhänger bewog, seine Parthei zu verlassen. Noch ordnete er in einer Bulle 1389 an, das Jubelfest aller 33 Jahre zum Andenken an die Lebenszeit des Erlösers, zu feiern; den 15. Oct. 1389 starb er. Er war ein harter und starrköpfiger Mann, dabei aber muthvoll und energisch, und für das Beste der Kirche ernstlich thätig. Durch seine reformatorische Strenge und die steten Auflagen, mit welchen er seiner kriegerischen Unternehmungen wegen die Klöster und Kirchen belastete, zog er sich den Haß vieler Cleriker und Mönche zu; auch Nepotismus wird ihm vorgeworfen. Außerhalb Italien entfaltete er keine bedeutende Thätigkeit.

Clemens VII. war völlig in der Gewalt der französischen Könige; einen Beweis dafür lieferte der Streit über die unbefleckte Empfängniß Mariä. Ein Lehrer der pariser Universität, Jean de Monçon, hatte in einer Predigt behauptet, Maria sei von der Erbsünde nicht frei gewesen. Dieses Dogma griff die pariser Universität an, und das wundersüchtige Volk stimmte natürlich bei. Monçon mußte fliehen und wandte sich an den Papst; dieser und der mächtige Dominicanerorden waren für ihn; trotzdem zwang die Universität, vom Könige unterstützt, den Papst, das Dogma von der unbefleckten Empfängniß der Maria (passiv verstanden) zu sanktioniren, und die Dominicaner mußten widerrufen. Seine übrigen Thaten sind unbedeutend; da Ludwig von Anjou größtentheils

auf seine Kosten den Feldzug gegen Neapel unternahm, war der Papst, wie sein Nebenbuhler Italien, so Frankreich auszusaugen genöthigt; der König befahl endlich, daß keine Kirche und Abtei mehr als ein Drittheil ihrer Einnahmen an den päpstlichen Hof zahle. Trotz dem, daß schon dieses ungeheure Summen abwerfen mußte, war Clemens in steter Geldverlegenheit. 1387 gelang es ihm, Spanien von der Obedienz Urbans abzuziehen, bis auf Portugal; durch den staatsklugen Vorschlag, den Streit durch ein allgemeines Concil entscheiden zu lassen, auf den, wie er richtig berechnet hatte, Urban nicht einging, gewann er in der öffentlichen Meinung bedeutend; doch hatte seine Politik keinen großen Erfolg, weil die Anerkennung des Papstes mehr wegen politischer Verhältnisse erfolgt war, als aus persönlicher Achtung gegen einen von beiden.

Nach Urbans Tode hoffte alle Welt eine Beilegung des Schisma; auf Clemens VII. Bitte schrieb Carl VI. von Frankreich an Urbans Cardinäle, sie möchten unter der Bedingung, in ihren Würden bestätigt zu werden, Clemens anerkennen; sie gingen aber darauf nicht ein, weil dies ein Geständniß sein würde, daß sie bisher schismatisch gewesen wären; auch fürchteten sie eine Verlegung des Papstsitzes nach Avignon. Sehr rasch wählten sie Peter Tomacelli aus Neapel, Cardinal von St. Anastasia; er nahm den Namen Bonifaz IX. an. Das Schisma war unterdeß, namentlich, weil statt eines zwei Päpste die Länder und Kirchen plünderten, immer unerträglicher geworden, hauptsächlich arbeitete der König von Frankreich unaufhörlich an der Beilegung; eine Unterhandlung mit Bonifazius hinderte zunächst Clemens dadurch, daß er die römischen Gesandten und Mönche gefangen setzen ließ; er mußte sie aber, durch die Universität Paris genöthigt, wieder frei lassen. Aber Bonifazius bestand durchaus auf Anerkennung seiner Rechtmäßigkeit, und die Sache zerschlug sich. Carl VI. faßte hierauf 1390 den Entschluß, mit Waffengewalt Bonifazius zur Abdankung zu zwingen, allein der Zug unterblieb. Die Universität Paris nahm nun mit Bewilligung des Königs die Sache in die Hand; durch ihre berühmten Canonisten, Nicolaus von Clemangis, Pierre d'Ailly und Heinrich von Langenstein, schlug sie zur Beendigung des Schisma drei Wege vor: den Weg der Cession, d. h. beide Päpste sollten niederlegen, und die Cardinäle beider in Gemeinschaft einen dritten wählen; oder den Weg des Compromisses, d. h. beide Päpste mit ihren Cardinälen sollten sich über die Sache selbst verständigen; oder endlich die Berufung eines allgemeinen Concils, das über den Päpsten stehe, und vor dessen Richterstuhl sich beide zu stellen hätten (1393). Die Cardinäle Clemens VII. traten diesem Gutachten bei; er selbst aber soll aus Aerger über diese Wendung gestorben sein, den 16. Sept. 1394. Alsbald suchten der Hof und die Universität eine neue Wahl zu hindern, allein die Cardinäle, weil die papstlose Parthei bei der Unterhandlung im Nachtheil sei, wählten den klugen und gewandten Cardinal Petrus de Luna, als Benedict XIII., ohne die königlichen Schreiben zu eröffnen. Er schwur, Alles aufzubieten, um das Schisma beizulegen, selbst einer Cession sich zu unterwerfen, und unter dieser Bedingung erkannten ihn Frankreich und Spanien an. 1395 berief Carl VI. ein Concil nach Paris, das einstimmig den Weg der Cession für den geeignetsten erklärte. Die Sache sollte von Schiedsrichtern beider Partheien untersucht, und dann von den Cardinälen beider Päpste entweder einer der beiden selbst, oder ein Dritter gewählt werden. Carl sollte Benedict, und die Fürsten von der Obedienz Bonifazius diesen dazu bewegen. (Acten Mansi XXVI, p. 773.) Allein trotz seines Eides weigerte sich Benedict bestimmt, auf die Cession einzugehen; andere Mittel seien ihm da-

gegen willkommen. Die Cardinäle stimmten ebenfalls für Cession, und verließen Benedict; die Universität Paris erließ eine kräftige Appellation an den künftigen, wahren und orthodoxen Papst, und sandte sie Benedict zu. Benedict drohte ihr mit dem Banne, allein sie ließ sich nicht einschüchtern. Im Verein mit dem Könige ward ein neues Concilium berufen, das abermals den Weg der Cession billigte; zugleich forderte der König die übrigen Regenten auf, diesem Beschlusse beizutreten. England that es, trotz des Widerspruchs der Universität Oxford; ebenso Wenzel von Deutschland, nur Spanien erklärte sich auf einem Concil von Salamanca dagegen (1396). 1397 hielten die vereinigten Fürsten Deutschlands, Frankreichs und Englands einen Reichstag zu Frankfurt, der ebenfalls die Cession billigte; Wenzel ging 1398 persönlich nach Frankreich, und sie setzten diese Maßregel fest: wer von den Päpsten sich nicht füge, sollte für einen Schismatiker angesehen, und ihm der Gehorsam gekündigt werden. Beide Päpste weigerten sich. Ein Concil von Paris 1398 (Acten Bulaeus IV, 829. Mansi XXVI, p. 839.) kündigte Benedict die Obedienz auf; seine Cardinäle verließen ihn; da er trotzte, ließ Carl ihn in seinem Palaste zu Avignon eng einschließen. König Martin von Aragonien sandte eine Flotte zu seiner Befreiung, die aber in der Rhone Schiffbruch litt. Nun gab Benedict klein zu, und versprach, allen Vorschlägen sich zu fügen. Allein seine Verstellung half ihm nichts; auf den Rath eines pariser Concils ließ Carl den Papst in seinem Palaste, ohne Gewalt gegen ihn zu brauchen, fünf Jahre lang bis 1403 durch Truppen bewachen. 1403 aber entkam Benedict durch List; seine Cardinäle fanden sich wieder bei ihm ein, und der Umstand, daß der Herzog von Orleans sich seiner, aus Eifersucht gegen seine Oheime, die im Namen des wahnsinnigen Königs die Regentschaft führten, annahm, verschaffte ihm einen günstigen Vertrag. Er versprach seine Würden niederzulegen, wenn Bonifazius das Gleiche thue, alle erlittene Beleidigungen zu vergeben, alle Besetzungen geistlicher Aemter und Pfründen, die in der Zeit des Zwiespalts geschehen, zu bestätigen, und binnen Jahresfrist ein allgemeines Concil zu berufen, um über die Mittel zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens zu berathen, und die Freiheiten der gallicanischen Kirche zu bestätigen. Auf diese Bedingungen hin wurde der Beschluß, ihm die Obedienz zu verweigern, aufgehoben. Hinsichtlich der Pfründen hielt er sein Versprechen nicht; im Gegentheil sog er das Land mehr aus, als zuvor: aber an Bonifazius sandte er 1404 eine Gesandtschaft, mit dem Vorschlage, daß Beide ihre Würde niederlegen wollten. Bonifazius ging nicht darauf ein, starb aber während der Unterhandlung den 1. Oct. 1404.

Bonifazius hatte in Italien viele Kämpfe zu bestehen; zunächst versöhnte er sich mit Ladislaus von Neapel, gegen den sein Vorgänger in eine ganz schiefe Stellung gerathen war, so daß er Ludwig von Anjou unterstützt hatte. Er bestätigte ihn als König von Sicilien. Zwar brach Ludwig, von Clemens 1389 gekrönt, mit einem französischen Heere in Italien ein, allein der Papst brachte ein Heer zur Hülfe Ladislaus dadurch auf, daß er seine Burgen und Städte an mächtige italienische Große in Lehn gab, unter der Bedingung, ihm eine bewaffnete Macht zu stellen, und 1400 mußte Ludwig nach langem vergeblichen Kampfe Italien räumen. Die französischen Provinzen Neapels, Provence, Anjou und Maine erkannten ihn aber an. Die von Urban entsetzten Cardinäle setzte Bonifazius in ihre Würde wieder ein, und ernannte neun neue, lauter Italiener. 1390 feierte er das Jubiläum, bei dieser Gelegenheit ließ er zuerst den Jubelablaß durch die Länder seiner Obedienz haustren tragen, wodurch er eine ungeheure Summe Geldes zusammen brachte. Wer so

viel zahlte, als ihm die Reise nach Rom gekostet haben würde, erhielt den vollen Ablaß. Seine Haustrer aber trieben es so toll und unverschämt, daß er, um den Schein zu retten und die öffentliche allgemeine Unzufriedenheit zu beschwichtigen, sie bestrafen mußte. In Rom hatten die Bannerets, d. h. die bürgerlichen Beamten, eine solche Macht gewonnen, daß sie dem Papste selbst trotzten; 1392 mußte Bonifazius vor ihnen weichen, und begab sich nach Perugia; dort durch einen Volksaufstand vertrieben, nach Assisi; Ladislaus von Neapel verschaffte ihm einen günstigen Vergleich, der die päpstliche Macht in Rom in weltlichen Dingen sehr erhöhte; namentlich ihm das Recht einräumte, den Senator zu ernennen, der über den Bannerets stehen sollte. Aber schon 1394 kam es zu einem neuen Aufstande. Ladislaus entriß ihn abermals den Händen des wüthenden Volks. Die Bannerets rissen alle Gewalt an sich. Da aber das Jubeljahr 1400 heranrückte, fühlte das Volk, wie nothwendig zu dieser Feier, wenn anders sie einträglich werden sollte, des Papstes Gegenwart sei; sie riefen ihn demüthig zurück; Bonifazius ging aber nicht eher, als bis sie ihm alle weltliche Gewalt übergeben hatten; nach seiner Zurückkunft befestigte er die Stadt und namentlich die Engelsburg und hielt sie durch eine stehende Besatzung im Zaume. Gleich nach dem sehr glänzenden Jubelfeste versuchte Nicolaus Colonna einen neuen Aufstand; allein er mißlang und diente nur dazu, des Papstes Gewalt noch unumschränkter zu machen. — In Deutschland rächte sich Bonifazius an Kaiser Wenzel für dessen Theilnahme an dem Plane eines allgemeinen Concils. Die Reichsfürsten waren mit ihm unzufrieden, hauptsächlich weil er seine Erblande bevorzugte und zu vergrößern strebte, sie fast gänzlich vom Reiche losriß und letzteres vernachlässigte. Mit Genehmigung des Papstes setzten ihn daher die Churfürsten ab, und wählten an seiner Statt Ruprecht von der Pfalz. Zwar entzogen sich Wenzels Erbstaaten, Böhmen und Ungarn, alsbald der päpstlichen Obedienz, dagegen war ihm der neue König ganz ergeben, und brachte auch die meisten deutschen Fürsten auf seine Seite. Der Charakter Bonifazius IX. war durch Nepotismus, Simonie, Habsucht und Herrschbegierde befleckt; dagegen wird seine Klugheit und seine Keuschheit gerühmt.

*Matth. de Cracovia* (s. 1405 Erzbischof v. Worms) de squaloribus Romanae curiae. (Walch. Monum. med. aevi. fasc. I.) — *Henr. de Langenstein* Consilium pacis de unione ac reformatione ecclesiae in conciliis univ. quaerenda. (Gersonii opp. II, 809.) — *Bulaeus* tom. IV, p. 582 sqq. — *Raynaldus* zu den betreffenden Jahren.

Die römischen Cardinäle erboten sich, von einer neuen Wahl abzustehen, wenn Benedict sich zur Entsagung verstände; da dies nicht geschah, wählten sie Cosmas Migliorati, Cardinal zum heiligen Kreuze zu Jerusalem, der sich Innocenz VII. nannte. Alsbald entbrannten bittere Streitigkeiten zwischen den Colonna's und Ursini's; die ersteren wollten an der Spitze der Ghibellinen die von Bonifazius dem Volke entrissenen Freiheiten wieder erwerben; Innocenz mußte nach Transtevere flüchten. Ladislaus, der gleich nach Bonifazius Tode Rom besetzt hatte, vermittelte einen Frieden, in welchem beide Theile etwas nachgaben; die bürgerliche Verwaltung erhielt das Volk zurück, dagegen wurden dem Papste die transtiberinische und leoninische Stadt und die Engelsburg gänzlich eingeräumt, und von der bürgerlichen Jurisdiction des Volkes eximirt. Papst und Cardinäle sollten steuerfrei sein, und eine Appellation von den bürgerlichen Dicasterien an den Papst, als höchste Instanz, gestattet werden. Auf 1405 schrieb Innocenz ein allgemeines Concil nach Rom aus, das indessen

durch diese Wirren verhindert ward. Die neuernannten Befehlshaber der Stadt benahmen sich, durch Ladislaus aufgehetzt, der gern Gelegenheit haben wollte, sich Roms zu bemächtigen, übermüthig gegen den Papst und die Cardinäle. Innocenz wußte sich endlich nicht anders zu helfen, als daß er sie mit Hülfe seines Neffen ermorden ließ. Ein furchtbarer Aufstand war die Folge; der päpstliche Palast wurde gestürmt, Innocenz entkam nach Viterbo. Johann Colonna bemächtigte sich der obersten Gewalt, und nahm ein neapolitanisches Heer in die Stadt auf. Allein schon 1406 waren die Römer seiner überdrüssig, schlugen ihn mit den Neapolitanern aus der Stadt, und riefen Innocenz unter der Bedingung einer allgemeinen Amnestie zurück; nur die Engelsburg blieb in der Gewalt der Neapolitaner; über Ladislaus sprach der Papst den Bann. Da aber Beide fürchten mußten, daß ihr gemeinschaftlicher Gegner, Ludwig II. von Anjou, aus ihrem Zwiste Gewinn ziehe, verständigten sie sich; Ladislaus leistete Ersatz für den geleisteten Schaden, zog seine Schaaren aus der Engelsburg, nahm sein Reich vom Papste zu Lehn, und erhielt dafür die Statthalterschaft in Campanien und den Titel eines Beschützers und Fahnenträgers der Kirche; Innocenz amnestirte dagegen die Colonna's und ihre Mitverschworenen. In diesem Jahre kam Benedict nach Genua, das sich ihm zugewendet hatte, und bat Innocenz um sicheres Geleit, um das Schisma durch eine Unterhandlung zu endigen; dieses schlug ihm aber Innocenz ab, indem er ihn bloßer Verstellung beschuldigte. Den 6. Nov. 1406 starb Innocenz, wahrscheinlich an Gift; nicht ohne Grund wurde ihm der Vorwurf der Herrschsucht und des Nepotismus gemacht. Benedict hatte unterdeß, vom Parlamente, der Universität und dem Könige gedrängt, versprochen, in die Cession zu willigen; die Cardinäle zu Rom verpflichteten sich gegenseitig, daß der von ihnen Gewählte, sobald Benedict vorangegangen, dasselbe thue, und wählten Angelus Corarius, Cardinal des heiligen Marcus, der den Namen Gregorius XII. annahm. Beide Päpste hatten nicht Lust, ihr Versprechen zu erfüllen, fühlten aber, daß sie die öffentliche Meinung durch einige Schritte befriedigen mußten. Von beiden Seiten traten Unterhändler 1407 zusammen und verabredeten einen Congreß zu Savona. Als es aber zur Ausführung kam, erklärte sich Benedict entschieden gegen die Cession und Gregorius gegen den Ort Savona, weil er im feindlichen, genuesischen Gebiete läge. Sogleich versprach der König von Frankreich ihm sicheres Geleit und Erstattung der Reisekosten, obwol diese durch reichliche Sammlungen in allen Ländern seiner Obedienz hinlänglich gedeckt waren. So aller Ausflüchte beraubt, erbot sich Gregor, seine Würde niederzulegen, wenn man ihm, außer einer namhaften Menge einträglicher Pfründen, den Patriarchat von Constantinopel zugestehe. Die Cardinäle gingen darauf ein. Benedict war, sobald er seines Gegners Widerwillen erfahren, schleunigst nach Savona geeilt; Gregorius weigerte sich beharrlich, dort zu erscheinen, und man vergeudete viele Zeit in Unterhandlungen über einen passenden Ort. Ueber diese hinterlistigen Ausflüchte erbittert, verließen sämmtliche Cardinäle den Gregorius, und sammelten sich in Pisa, wo sie an ein allgemeines Concil appellirten. Alsbald that sie dieser in den Bann, und ernannte neue. Als die Appellation bekannt war, drang der König von Frankreich in Benedict, zu entsagen; ein allgemeines Concil sollte die Streitigkeit beilegen; Benedict antwortete mit einer Banndrohung. Alsbald erklärte sich Frankreich 1408 neutral; die Cardinäle Benedicts sagten ihm den Gehorsam auf, und begaben sich zu denen Gregors nach Pisa; Benedict entfloh nach Spanien, wo er neue Cardinäle ernannte. Die in Pisa vereinigten Cardinäle schrieben ein allgemeines Concil auf 1409 dahin aus; England und Frank-

reich traten bei. Allein Benedict ward von den Spaniern gehalten, Gregor von der italienischen Parthei und Ruprecht von Deutschland, die alle mit Recht fürchteten, das Concil von Pisa werde nichts sein, als ein Werkzeug der französischen Politik; Benedict schrieb zu gleicher Zeit ein allgemeines Concil nach Perpignan, Gregor ein gleiches nach Udine aus. Die französische Parthei brachte indeß das Concil von Pisa wirklich zu Stande; es faßte, trotz Ruprechts Protestation, den Beschluß, das allgemeine Concil stehe über dem Papste, setzte beide Päpste ab, that sie und ihre Cardinäle in den Bann, und wählte, sobald die Gesandten Gregors und Benedicts nach vergeblicher Protestation Pisa verlassen, den 26. Juni 1409 den Cardinal Petrus von Candia zum Papste, der den Namen Alexander V. annahm. Dieser bewies sogleich, daß er unter französischem Einflusse stehe; Ludwig von Anjou erschien mit einem französischen Heere, um mit den Florentinern, Sienesen und Bolognesern den Papst nach Rom zu führen, und bei dieser Gelegenheit Neapel zu erobern; Alexander krönte ihn zum Könige von Sicilien und Jerusalem, und ernannte ihn zum vexillifer ecclesiae Romanae. Allein Ladislaus von Neapel, der Gregor treu blieb, schlug den Angriff glücklich ab, und Ludwig mußte unverrichteter Sache abziehen. Das Concil von Pisa wurde durch sein Dringen auf Reformation der Kirche dem Papste bald unbequem, er ließ es einige Beschlüsse (hinsichtlich regelmäßiger Abhaltung der Provinzialsynoden und Ordnung des Pfründen- und Expectanzenunwesens) fassen, und löste es bald auf, mit dem Versprechen, nach drei Jahren es aufs Neue zusammenzurufen. Dem Könige Wenzel von Böhmen ertheilte Alexander den Titel des römischen Königs. Die christliche Welt hatte nun drei Häupter; Gregor ward noch anerkannt von Neapel, Deutschland und der ghibellinischen Parthei in Italien; Benedict von Spanien (aus Furcht vor der französischen Macht) und Schottland (weil dessen Erbfeind England das Concil von Pisa anerkannte), die übrigen Mächte hielten es mit Alexander. Gregor that zu Udine beide Gegenpäpste in den Bann, erklärte sich aber zur Cession bereit, wenn seine Gegner abdankten, und ernannte zu Schiedsrichtern hinsichtlich des Schisma Ruprecht von Deutschland, Sigismund von Ungarn, Ladislaus von Neapel. Die Venetianer, in deren Gebiete Udine lag, und die es mit Pisa hielten, suchten sich seiner zu bemächtigen; er entkam aber durch List nach Neapel. — Alexander bestätigte zunächst, um sich dieser mächtigen Mitkämpfer zu versichern, den Bettelorden alle Privilegien, die ihnen seine Vorgänger Bonifazius VIII. und Johann XXII. verliehen; hierdurch machte er sich aber den Clerus und die Universität Paris zu Feinden. Die Bulle ist ein Beweis, daß er die Absicht hatte, mit Abschüttelung des französischen Jochs nach und nach die italienische Politik der Unabhängigkeit zu der seinigen zu machen. Er überließ sich ganz der Leitung des Cardinals Balthasar Cossa, der ein tüchtiger Geschäftsmann, aber unruhiger Charakter war. Er war selbst eine Zeit lang Seeräuber gewesen; die Viscontis hatte er aus Bologna vertrieben, und dort die höchste Gewalt an sich gerissen; er beredete den Papst, Bologna zu seinem Sitze zu wählen. Unterdeß hatten 1410 die Ursini und die Florentiner den Ladislaus aus Rom vertrieben, und luden den Papst ein, dorthin zu kommen; Ludwig von Anjou landete mit einer französischen Hülfsarmee, und der Papst hätte jedenfalls Rom vorgezogen. Dies lag aber nicht im Plane Cossa's; er hielt ihn durch allerhand Intriguen in Bologna fest; als er dies nicht länger konnte, vergiftete er ihn 1410 und zwang die im Conclave eingeschlossenen Cardinäle, ihn selbst zum Papste zu wählen; er nahm den Namen Johann XXIII. an und bestätigte alle Beschlüsse Alexanders und des Concils von Pisa. Um diese Zeit

starb Ruprecht von Deutschland; Johann benutzte dieses und empfahl den Churfürsten Sigismund, Churfürsten von Brandenburg, König von Ungarn und Mähren, der ohnehin die meiste Aussicht hatte, zur Wahl. Diese erfolgte wirklich den 20. Sept. 1410. In Italien unterstützte er Ludwig von Anjou, und zu diesem Zwecke forderte er eine starke Contribution von dem Clerus Frankreichs. Die Universität Paris widersetzte sich, und wirklich verbot der König eine offizielle Auflage, wahrscheinlich um Johann wegen seiner Annäherung an den neuen deutschen König zu strafen; da es indessen im französischen Interesse lag, Ludwig Neapel zu verschaffen, erlaubte er dem Clerus, dem Papste ein freiwilliges subsidium charitativum zu leisten. Die Römer baten ihn dringend, in ihre Stadt zu kommen, und 1411 brach er dorthin auf, mit Ludwig von Anjou und einem florentinischen Hülfsheere. Er erlebte auch die Freude, seinen alten Feind Ladislaus besiegt zu sehen, und that den Besiegten in den Bann. Nichtsdestoweniger brachte dieser bald ein neues Heer auf, und Johann, der der französischen Herrschaft müde war, trat mit ihm in Unterhandlung, und nun offen gegen Frankreich auf; dafür gab Ladislaus Gregor auf, der sich nun in den Schutz eines Guelfen, des mächtigen Carl Malatesta zu Rimini, begab. Johann ernannte nun neue Cardinäle, unter denen mehre Engländer und nur wenige Franzosen. Ladislaus aber meinte es nicht ehrlich, er wollte Herrscher von ganz Italien werden; urplötzlich überfiel er 1413 Rom, verjagte den Papst, und eroberte den ganzen Kirchenstaat. Johann floh nach Bologna, und da er Frankreich sich verfeindet, blieb ihm nichts übrig, als sich dem König Sigismund ganz in die Arme zu werfen. Dieser benutzte die bedrängte Lage des Papstes sehr geschickt; durch den Ruhm, das kirchliche Schisma gründlich beseitigt zu haben, wollte er sich einen überwiegenden Einfluß in der christlichen Welt sichern; Mittel sollte ihm dazu ein von ihm geleitetes allgemeines Concil sein, wie früher Pisa den Franzosen. Er kam mit Johann überein, ein solches zu berufen; zwar bestand Johann auf einer italienischen Stadt, allein Sigismund setzte es durch, daß es auf 1414 nach Costnitz ausgeschrieben wurde. Der Papst mußte sich auf einer persönlichen Zusammenkunft mit Sigismund zu Lodi fügen. Alle christlichen Mächte wurden zur Beschickung eingeladen. Doch bald bereute der Papst seine Willfährigkeit, da sein Feind Ladislaus den 6. August 1414 starb, wahrscheinlich an florentinischem Gifte. Sein Versprechen hinsichtlich der Stadt Costnitz hätte er gern gebrochen; allein die Cardinäle hielten ihn davon ab; doch erlangte er von der Obrigkeit der Stadt eine Garantie, daß man ihn allein als rechtmäßigen Papst empfangen wolle. Den 29. Oct. 1414 hielt er seinen feierlichen Einzug in Costnitz. Den 24. December kam Sigismund, der sich zuvor in Aachen hatte krönen lassen. Das Concil selbst war eins der herrlichsten, die je gehalten worden waren; 4 Patriarchen, 30 Cardinäle, 20 Erzbischöfe, 150 Bischöfe, 100 Aebte, 150 Prälaten (Prioren und Generale der Mönchsorden), 200 Doctoren der Theologie waren versammelt; dazu außer dem Kaiser 4 Churfürsten, 19 Herzöge, 83 Grafen und eine unzählige Menge hohen und niedern Adels, und von allen Potentaten der christlichen Welt und Universitäten Abgeordnete; auch Gregor und Benedict schickten ihre Legaten. Gregors Gesandte erklärten ihres Herrn Bereitwilligkeit, zu entsagen, wenn seine Competenten das Gleiche thäten. Johann hatte eine große Menge italienischer Geistlichen mitgebracht, in der Hoffnung, durch sie eine bedeutende Stimmenmehrheit zu erzielen; es waren ihrer mehr, als die Geistlichen aller andern Länder zusammen. Allein das Concil entwarf eine ganz neue Geschäftsordnung; sämmtliche Theilnehmer nämlich constituirten sich in vier Nationen: Italiener, Engländer, Franzosen und

Deutsche; alle Vorlagen wurden in einer Vorberathung der Nationen discutirt; in der Hauptversammlung wurde dann nach Nationen abgestimmt; dadurch kamen die Italiener in die Minorität. Der erste Beschluß des Concils war, daß der Weg der Cession der einzige sei, das Schisma zu heben; Johann ging zum großen Erstaunen des Concils sogleich darauf ein, und unterzeichnete selbst eine von diesem ihm vorgelegte Abdankungsurkunde; die von ihm selbst aufgesetzte verwarf das Concil. Ein Hauptgrund für ihn mochte es sein, daß eine Anklageacte ihm vom Concil zugeschickt war, die ihn der abscheulichsten Verbrechen, wahrscheinlich nicht ohne Grund, beschuldigte; das geheime Motiv ward aber bald darauf klar. Johann nämlich hatte sich mit Sigismunds deutschem Nebenbuhler, Friedrich von Habsburg, Herzog von Oesterreich, in Unterhandlungen eingelassen; dieser, der längst gegen Sigismund eine Empörung vorbereitete, suchte den Papst in sein Interesse zu ziehen, und mit seiner Hülfe entwich, während eines vom Herzog angestellten Festes, der Papst verkleidet aus der Stadt, und begab sich in Friedrichs Stadt Schaffhausen; in der Hoffnung, ohne Papst werde das Concil nichts vornehmen, und unverrichteter Sache sich trennen. Allein diese Hoffnung täuschte ihn, das Concil erklärte sich für rechtmäßig und befugt, auch ohne Papst in höchster Instanz die kirchlichen Angelegenheiten zu entscheiden; zugleich für permanent bis zur Beilegung des Schisma's. Von Schaffhausen begab sich der Papst nach der festen Stadt Friedrichs Lauffenburg. Allein Friedrich ward durch die kaiserlichen Truppen und die von Sigismund herbeigerufenen Schweizer, die Erbfeinde des Hauses Habsburg, bald zu Paaren getrieben, und mußte sich Sigismund unterwerfen. Die Eidsgenossen eroberten und behielten bei dieser Gelegenheit viele habsburgische Ländereien, unter ihnen das Stammschloß selbst und Schaffhausen. Der Papst flüchtete sich nach Breisach, Neuenburg und Freiburg; als er auf die Citation des Concils, das ihm freies Geleit versprach, nicht erschien, ließ ihn das Concil zu Freiburg durch Soldaten verhaften und erst zu Radolfszell, dann im Schloß Gottleben bewachen. Nun nahm dasselbe die Klagepunkte gegen Johann, die es in Folge seiner Resignation des Skandals wegen hatte unterdrücken wollen, vor, und suspendirte ihn in Folge derselben in der elften Session; in der zwölften wurde er förmlich abgesetzt. Er erkannte die Sentenz an; der Herzog Ludwig von Baiern übernahm ihn in Verwahrung; in dieser lebte er Anfangs zu Heidelberg, dann zu Mannheim. In der 14. Session nahm das Concil die freiwillige Abdankung Gregors XII. entgegen; er blieb Cardinalbischof und wurde zum Legaten der Mark Ancona ernannt; als solcher starb er den 18. October 1417. Nun galt es auch Benedict XIII. zu beseitigen; der Kaiser übernahm es, persönlich ihn zur Abdankung zu vermögen, und Benedict lud ihn zu einer Zusammenkunft nach Perpignan ein. Der Kaiser entschloß sich zu dieser Reise, auf welcher er ohne Zweifel noch andere politische Nebenzwecke zu erreichen gedachte. Benedict stellte in Perpignan so ausschweifende Forderungen (Auflösung des schismatischen Concils zu Costnitz, Berufung eines neuen durch ihn selbst, die neue Papstwahl solle ihm überlassen, er selbst Cardinal und legatus a latere mit Plenipotenz in allen Ländern seiner Obedienz und der Erste nach dem Papste bleiben), daß der Kaiser die Unterhandlung abbrach; auf einem Congreß zu Narbonne drohten ihm die Fürsten von Spanien mit Entziehung der Obedienz; er antwortete mit dem Banne. Wirklich traten die Spanier 1416 von ihm ab, und als fünfte Nation dem Concilium bei; in der 37. Sitzung wurde auch Benedict abgesetzt; er fuhr zu Peniscola fort, zu trotzen, und that das Concil und die spanischen Fürsten in den Bann; allein Niemand kümmerte sich um

ihn *). Das Concil, das in der kirchlichen Anschauung eine neue Bahn gebrochen, beschäftigte sich in der nächsten Zeit damit, Formeln für das Verhältniß des allgemeinen Concils zum Papstthume zu finden. Zunächst wurde die Zusammenberufung eines allgemeinen Concils zwar dem Papste überlassen, allein nicht in seine Willkühr gestellt; das nächste sollte in fünf, das darauf folgende nach sieben, und dann aller zehn Jahre eines zusammentreten; der Papst konnte die Zwischenzeit zwar in dringenden Fällen mit Bewilligung der Cardinäle verkürzen, allein in keinem Falle verlängern oder den bestimmten Ort verändern. Im Fall eines Schisma sollte das Concil von selbst zusammentreten, allen Fürsten ward bei Strafe des Banns auferlegt, in einem solchen Falle das Concil anzuerkennen und zu beschicken; vom Augenblicke des Zusammentrittes an sollten die streitigen Päpste als suspendirt gelten und keiner von ihnen den Vorsitz führen. Hinsichtlich der Papstwahl bestimmte das Concil, daß jede unfreie, erzwungene Wahl, selbst wenn sie später freiwillig wiederholt werde, ungültig sei; eine solche Wahl soll vom Concilio untersucht werden, und die Cardinäle dürfen nicht eher zu einer neuen Wahl schreiten, als bis das Concilium darüber abgeurtheilt, außer in dem Falle, daß der Erwählte zuvor resignirt oder stirbt. Ferner setzte das Concil einen Eid auf, den jeder neugewählte Papst zu leisten habe; hinsichtlich des Dogmas nämlich nach der Tradition, wie sie sich namentlich auf den als ökumenisch anerkannten Concilien festgestellt habe, sich stets zu richten. Hierauf schritt das Concilium, trotz dem, daß einige Stimmen dafür waren, die Reformation der Kirche vor der neuen Papstwahl vorzunehmen, zunächst zu der letzteren. Das Conclave bestand, der neuen Anordnung zufolge, aus 24 Cardinälen, und sechs Deputirten jeder der anwesenden fünf Nationen. Die Wahl fiel auf Otto (Odo, Eudes) de Colonna, Cardinaldiacon des heiligen Georg ad velum aureum. Der noch am Abend desselben Tages inthronisirte Papst nahm den Namen Martin V. an. (Nov. 1417.)

Die Actenstücke bei *Raynald* und *Spondanus* zu den betreffenden Jahren. *Bulaeus* tom. IV. — *Mansi* XXVII. — *Labbe* tom. XII. — *d'Achery* spicil. I. — *Martene et Durand* thes. nov. II, und coll. ampl. tom. VII. — *Bakuzii* Vitae Pap. Avenionensium. — *Theodorici de Niem* († 1417, päpstlicher Abbreviator) libri III. de schismate, Basil. 1566 fol. — Vita Joh. XXIII. — *Pierre de Puy* hist. du Schisme in *Ejusd.* traitez concernant l'hist. de France. Par. 1788. — *Maimbourg* hist. du grand schisme d'Occident. Par. 1678. — *Lenfant* hist. du Concile de Pise. Amsterd. 1724. — *v. d. Hardt* Magnum Constantiense concilium etc. Fr. et Lips. 1700. — *Lenfant* hist. du Concile de Constance. Amsterd. 1714. — *Chastenet* nouv. hist. du Concile de Constance. Par. 1718. — Royko Gesch. der Kirchenversamml. zu Costnitz. Prag 1796. — *Leonardi Aretini* (Geheimschreiber der Päpste Innocenz VII., Gregor XII., Alexander V., Johann XXIII. † 1444) rerum suo tempore in Italia gestarum commentarius 1378—1440. (Muratori XIX.) — *Gobelini* (Zeitgenosse) Cosmodromium. — *Vita Caroli VI.*, auct. mon. Dionys. (Juvenali Ursino). (d'Achery VI.) — *Theod. Vrie* hist. Conc. Const. (opp. Gerson. tom. IV. Cöln 1484, auch unter d. Titel: consolatio ecclesiae.)

*) Er starb 1424. Seine vier Cardinäle trafen eine Doppelwahl, Clemens VIII. und Benedict XIV. Die Spanier nöthigten Clemens auf dem Concil zu Toledo abzudanken.

## §. 133.

### Das Papstthum im Kampfe um seine Unabhängigkeit mit den Fürsten, und um seine Unbeschränktheit mit der Reformpartei.

Concil von Basel, 1418 — 1449.

Der neue Papst Martin V. war offenbar durch deutschen Einfluß erhoben; auch bezeugte der Kaiser große Freude über seine Wahl; er hatte erreicht, was er hoffte, die bedeutendste Stellung in der christlichen Welt. Die Politik Martins ging jedoch dahin, den Kaiser nicht zu mächtig werden zu lassen, obgleich er sich seiner Macht zur Erlangung des Stuhls bedient. Ein zweiter Feind, der ihm mehr Mühe machte, war die von den Universitäten namentlich und den ausgezeichnetsten Theologen der Zeit vertretene, in Constanz sanktionirte Lehre von der Unabhängigkeit des Concils, als höchster Instanz der christlichen Welt und der Verantwortlichkeit der Päpste diesem gegenüber. Das Streben der Päpste ging nun zunächst dahin, ihre alte absolute Stellung in der Christenheit wieder einzunehmen. Den Fürsten gegenüber wurde ihnen ihre Politik erleichtert durch die von ihnen ins Leben gerufene, im politischen Leben bereits wurzelnde, diplomatische Idee, von dem Gleichgewichte der Mächte in Europa; sie erließen nicht mehr für die Christenheit insgesammt leitende Gesetze und Constitutionen, sondern schlossen mit den einzelnen Mächten Concordate; seit die weltliche Macht ihnen gegenüber nicht mehr in einer Person, dem Kaiser, repräsentirt, oder vielmehr diese Repräsentation zum bloßen Schein herabgesunken war, konnte ein Plan, wie ihn Sylvester II. und Bonifazius VIII. gefaßt, nicht mehr zeitgemäß sein; divide et imperabis, das ist der Wahlspruch der päpstlichen Politik von nun an. Im Geistlichen dagegen suchten sie mit Unterdrückung der Landeshierarchie, alle Macht in sich zu concentriren, und dies gelang ihnen dadurch, daß sie sich an die nach gleicher Concentration in ihren Staaten ringende Fürstenmacht anschlossen; am wenigsten setzten sie ihre Absicht in Deutschland durch, weil hier die Fürstenmacht nicht zur Concentration gelangte; das Bild der politischen deutschen Zustände ist vielmehr das der Zerrissenheit; nur diese, so bedauerlich sie in politischer Hinsicht war, machte durch Schwächung des päpstlichen Einflusses eine Reformation möglich. Die erste Sorge Martins war, sich des Concils, das nun ungestüm auf Reformation drang, zu entledigen. Die von demselben aufgesetzten, die Reformation betreffenden, Punkte bezogen sich zunächst auf Außendinge; die päpstlichen Reservationen, Präsentationen, Expectanzen, Dispensationen, Reversionen, Annaten, Präbenden und Commenden, die Appellationen, Veräußerungen der Kirchengüter, Wahlen der Bischöfe und Cardinäle u. s. w. Er überredete das Concil, diese Sachen auf das gesetzmäßig nach fünf Jahren zusammentretende Reformationsconcil behufs genauerer Forschung und Begründung zu verschieben, die meisten Theilnehmer sehnten sich nach ihrer Heimath, und so fand er keinen Widerspruch, als er es nach vier weitern Sessionen, denen er präsidirt hatte, in der 45., den 22. April 1418, entließ. Er bestätigte seine Beschlüsse, jedoch mit der Clausel, insoweit sie concilialiter gefaßt seien, eine Hinterthüre für spätere Abweichungen. Die deutsche Nation, die schon früher vor der Papstwahl mit den Engländern auf Reformation gedrungen hatte, aber von den übrigen im Stiche gelassen worden war, wiederholte ihre Forderung in einem sehr entschiedenen Proteste („die demüthige und ge-

duldige, aber durch Gottes Gnade nicht ohnmächtige deutsche Nation" überschrieben); die Franzosen und Spanier drangen nach der Papstwahl sehr energisch auf eine solche, wurden nun aber ihrerseits vom Kaiser Sigismund, der den Papst im Guten erhalten wollte, unter dem allerdings beschämenden Vorwande im Stiche gelassen, daß sie lieber vor der Papstwahl mit den Deutschen hätten Hand in Hand gehen sollen. Doch bewogen diese Proteste den Papst, einen ziemlich mageren Reformationsentwurf den Theilnehmern des Concils mit nach Hause zur Prüfung zu geben. Seine eignen Versprechungen brach er sogleich sehr auffallend; dem Kaiser Sigismund bewilligte er den Kirchenzehnten auf zehn Jahre; die Polen hatten vom Concil die Verdammung der Schrift eines gewissen Johann von Falckenberg, der den Fürstenmord für erlaubt erklärte, verlangt, aber nicht durchgesetzt; sie appellirten an ein allgemeines Concil, und der Papst erklärte alsbald diese Appellation für null und nichtig, wodurch er den Beschluß des costnitzer Concils wieder aufhob. — Mit Deutschland, Frankreich und England schloß der Papst 1418 eigne Concordate, in welchen er einige der schlimmsten Mißbräuche beseitigte. (Sie stehen bei Hardt I, p. 1055. 1079. 1566. Münch vollständige Sammlung aller ältern und neuern Concordate. I, p. 20.) — Franzosen wie Deutsche baten den Papst, da in Rom Anarchie herrsche, eine Zeit lang bei ihnen zu residiren; allein Martin wählte die Stadt Genf, die zwischen beiden lag und zu Savoyen gehörte, zu seiner Residenz; im September 1418 ging er nach Italien, und blieb zwei Jahre in Florenz, einer Stadt, die ihm nicht hold war, die er aber durch seine Gegenwart von feindseligen Schritten abzuhalten strebte. Hier warf sich ihm 1419 der aus seiner Haft entkommene Johann XXIII. zu Füßen, erkannte ihn an, und ward zum Cardinal von Tusculum und zum Ersten nach dem Papste ernannt; er starb schon im December 1419 wahrscheinlich an Gift. In demselben Jahre erschien eine Gesandtschaft der Königin Johanna II. von Neapel, die ihm die von den neapolitanischen Truppen besetzten Städte des Kirchenstaats (unter diesen die Engelsburg) zurück gab, und sich erbot, mit ihrer ganzen Macht ihm beizustehen. Martin versprach, sie krönen zu lassen, doch nöthigte er sie, um Frankreich nicht zu beleidigen, ihren Gemahl, Jacob de la Marche, aus französischem königlichem Blute, den sie gefangen hielt, freizulassen. Sie that es und ward gekrönt, ihr Gemahl begab sich nach Frankreich und trat in ein Kloster. Im Kirchenstaate hatte sich ein tapferer Abentheuerer, Braccio von Perugia, zum Herrn aufgeworfen; die neapolitanische Armee, die ihn angriff, schlug er; als er aber vom Papste gebannt war, kam unter Vermittlung der Florentiner ein Vertrag zu Stande, wonach er Rom dem Papste übergab, und als päpstlicher Vicar die übrigen Städte unter dessen Gehorsam brachte und regierte. Nun ging Martin nach Rom zurück, nachdem er noch, um diese mächtige Stadt zu gewinnen, den Bischof von Florenz zum Erzbischof erhoben, 1420. Rom war fast völlig durch die lange Anarchie Ruine; durch Martins Freigebigkeit und Fürsorge erholte es sich aber bald, und erlangte seinen alten Glanz wieder. Die Königin Johanna wurde in dieser Zeit von Ludwig III. von Anjou, den eine Anzahl unzufriedener Barone herbeigerufen, angegriffen, und adoptirte in ihrer Angst den König Alphons von Aragonien, der sogleich landete und Ludwig vertrieb. Der Papst indessen fürchtete, das Haus Aragonien, das außer seinem Lande schon Sicilien besaß, möchte zu mächtig werden, und erklärte sich, auch um einen Rückhalt gegen Sigismund zu haben, für Ludwig von Anjou. In der That mußte Johanna ihre Adoption widerrufen und auf Ludwig übertragen, mit dem das Haus Anjou in den Besitz von Neapel kam. Dies bewog den König von

Aragonien, den bereits aufgegebenen Benedict XIII. zu Peniscola wieder hervorzuziehen und als Papst anzuerkennen. Zwar starb dieser 1424, Viele meinen an Gift, das ihm auf Anstiften Martins beigebracht wurde, wahrscheinlich aber an Altersschwäche, denn er war 90 Jahr alt; allein seine Cardinäle wählten auf Alphons Rath einen gewissen Aegidius Munnoz als Clemens VIII. (ein Gegenpapst Benedict XIV. kam nie zu Ansehn); Martins Legat wurde nicht ins Land gelassen; doch da Martin mit dem Banne drohte und einen Rückhalt an dem gegen Aragonien eifersüchtigen Castilien hatte, fügte sich Alphons; Clemens dankte ab, seine Cardinäle gingen ins Conclave und wählten nun ihrerseits einstimmig Martin V. zum Papste. — Das zu Costnitz beschlossene Reformationsconcil schrieb Martin 1423 nach Pavia aus; da aber die Pest in dieser Stadt herrschte, verlegte er es nach Siena; es erschienen nur wenige Prälaten; eine Verdammung der Hussiten und Wicliffiten war alles, was es that; denn sobald es auf den Punkt kam, daß das Concil über dem Papst stehe, löste es Martin auf, und schrieb auf 1431 ein neues nach Basel aus. Vor der Eröffnung dieses starb er, nachdem er noch den Cardinal Cäsarini zu seinem Legaten für das Concil ernannt hatte, den 20. Februar 1431. In Deutschland war sein Hauptaugenmerk die Unterdrückung der Hussiten, worin er mit Sigismund Hand in Hand ging. In Frankreich räumte ihm Carl VII. 1424 die alten päpstlichen Rechte völlig wieder ein, und da er früher die Bestimmungen des costnitzer Concils zu halten geschworen, entband ihn Martin dieses Eides. Der Grund dieser Nachgiebigkeit war jedenfalls die neapolitanische Angelegenheit. Martin hatte besonders die Cardinäle in strenger Zucht gehalten; seine Geschäftsgewandtheit wird gerühmt; jedenfalls war er ein energischer und herrschsüchtiger Papst, der Habsucht und des Nepotismus wird er mit Recht beschuldigt; die Colonna's erstiegen unter ihm den Gipfel ihres Reichthums und ihrer Macht. Die Klagen über Bedrückungen von Seiten der päpstlichen Curie wurden unter ihm in allen Ländern wieder laut. England und Polen griffen endlich zur Selbsthülfe, und die Könige übernahmen mit Beistimmung des Clerus und der Stände selbst die Disposition über die geistlichen Pfründen.

Die Acten bei Hardt und Raynald.

Da Martin die Cardinäle sehr unter der Hand gehalten hatte, setzten sie vor der neuen Wahl eine Stipulation fest, ähnlich der früheren (cf. p. 319.); in den öffentlichen apostolischen Schreiben sollte es nicht mehr heißen: „auf den Rath," sondern mit Einwilligung der Cardinäle; sie suchten also aus einem blos berathenden Collegium ein beschlußfassendes zu werden. Nachdem sie sich alle zur Haltung derselben eidlich verbindlich gemacht, wählten sie Gabriel Condelmerius, Cardinalpresbyter von St. Clemens, der den Namen Eugen IV. annahm. Zunächst brach er die Macht der Familie Colonna, der er, unter dem Vorwande, sie hätten den bedeutenden Schatz Martins entwendet, alle Besitzungen nahm. Auf Verwendung König Sigismunds gab er ihnen dieselben zwar wieder, doch war ihre Uebermacht vernichtet. Die Hauptthätigkeit Eugens war aber gegen das Concil von Basel gerichtet. Im December 1431 trat dieses unter dem Vorsitze des Legaten Julianus Cäsarini zusammen; allein gleich die ersten Verhandlungen zogen ihm das Mißfallen des Papstes zu. Im Interesse Sigismunds nämlich suchte es den Krieg mit den Hussiten durch Concessionen beizulegen; mit diesen aber, als mit Ketzern, wollte der Papst keine Unterhandlung gestatten. Indeß war das wol mehr ein Vorwand, der wahre Grund war, daß es der Papst gern nach Italien verlegen wollte, um es besser in der Gewalt zu haben; er gab seinem Legaten plötzlich

Befehl, dasselbe aufzulösen und nach Bologna einzuberufen. Zugleich mochte das Bestreben dabei obwalten, der wachsenden Macht Sigismunds entgegen zu treten, der eben seinen Römerzug angetreten hatte, und nachdem er die eiserne Krone der Lombarden in Monza empfangen, in Rom die Kaiserkrönung nachsuchte; ein günstiger Moment, von ihm für die päpstliche Krönung die Einwilligung zu diesem Schritte zu erzielen. Da Sigismund sich nicht werfen ließ, und das Concil sich für ein rechtmäßiges erklärte, das über dem Papst stehe, und Jeden, der wider seine Beschlüsse auftreten werde, mit kirchlichen Strafen bedrohte, ja dem Papste sogar eine Frist von 60 Tagen setzte, binnen welcher er seine Auflösung zu widerrufen habe, so fand sich Eugen doch bewogen, dasselbe 1433 als rechtmäßig anzuerkennen. Nicht wenig trug dazu bei, daß sich Herzog Philipp von Mailand zum Verfechter des bedrohten Concils aufwarf und den Kirchenstaat mit einer Invasion bedrohte. 1434 führte er diese wirklich aus, trotz dem, daß die Streitigkeit beigelegt war, und zwang den Papst, aus Rom zu flüchten, da die Römer selbst mit ihm gemeinschaftliche Sache machten. Das Concil indessen übernahm die Vermittlung, und Rom unterwarf sich ihm wieder. Diese Eintracht dauerte aber nur so lange, bis das Concil mit Ernst an eine Kirchenreformation ging, und den Papst an seiner empfindlichsten Stelle verletzte, indem es alle Expectanzen, Reservationen, Annaten u. s. w., aus denen derselbe das meiste Geld zog, in der 21. Sitzung 1435 abschaffte. Selbst auf einen päpstlichen Protest gab dasselbe nichts; es erneuerte in der 23. Session 1436 die alten Bestimmungen Gregors X. über das Conclave, und ging darauf aus, den Papst, mit Entziehung aller weltlichen Gewalt und Einschränkung seiner pecuniären Hülfsquellen, blos zu einem geistlichen Oberbischofe der christlichen Kirche zu machen, der dem Concile, als höchster Instanz, verantwortlich wäre. Eugen zerfiel darüber aufs Neue mit dem Concil, und da eben der griechische Kaiser Johannes Paläologus und sein Patriarch Joseph mit Unionsvorschlägen für die orientalische und occidentalische Kirche hervortraten, benutzte er dieses, um das allgemeine Concil an einen ihnen günstiger gelegenen Ort, Florenz oder Udine, zu verlegen. Das Concil dagegen citirte in seiner 26. Sitzung, den 31. Juli 1437, *kraft der Gewalt, die es unmittelbar von Christo über Alle, auch über den Papst, empfangen*, Eugen binnen 60 Tagen vor seinen Richterstuhl, um sich über die ihm zur Schuld gelegten Vergehungen, Simonie, Eidbruch und Gewaltmißbrauch zu rechtfertigen. Zugleich erklärte es eine päpstliche Cardinalpromotion, als ohne und wider den Willen des Concils geschehen, für unrechtmäßig. Nach 60 Tagen, in der 28. Session, den 1. Oct. 1437, beschloß es, gegen ihn, als einen Widerspenstigen, zu verfahren; der Papst antwortete durch eine Verordnung, in welcher er das Concil nach Ferrara verlegte. Wirklich eröffnete Eugen sein Gegenconcil im Januar 1438 mit Verdammung des basler und mit Unterhandlungen hinsichtlich der Union zwischen Griechen und Lateinern. Das basler Concil fuhr fort, Reformationsbeschlüsse hinsichtlich der Reservationen, Resignationen und Expectanzen zu fassen, und suspendirte in seiner 31. Session, den 29. Januar 1438, den Papst; dieser Schritt, der übereilt war, entfremdete nicht nur die Sympathien der Fürsten und Völker dem Concilium, sondern bewog auch den Legaten Cäsarini, der bisher präsidirt, es zu verlassen und nach Ferrara zu gehen; an seiner Stelle übernahm der Cardinal Ludwig, Erzbischof von Arles, das Präsidium. Die deutschen Fürsten, welche nach Sigismunds Tode (1437) dessen Schwiegersohn, Herzog Albrecht von Oestreich, zum König gewählt hatten, traten zur Huldigung im März 1438 zu Frankfurt zusammen, und erklärten sich in der Kirchensache

neutral. Dagegen erkannte Carl VII. von Frankreich mit seinem Clerus auf dem Reichstage zu Bourges die Beschlüsse Basels an, und ließ sie in der zweiten pragmatischen Sanktion zum Reichsgesetze erheben (7. Juli 1438); das Parlament zu Paris 1439 bestätigte dies. Dadurch ward der französische Einfluß auf dem Concil überwiegend. In der 33. Session, den 16. Mai 1439 setzte das Concil folgende Beschlüsse als Wahrheiten des katholischen Glaubens fest: daß ein allgemeines Concil, als Repräsentant der christlichen Kirche, über dem Papste stehe; daß der Papst ein rechtmäßig zusammengetretenes Concil weder aufheben, noch aufschieben, noch an einen andern Ort ohne Einwilligung desselben verlegen könne. Eugen ward als Verächter der Gesetze, Störer des Kirchenfriedens, Simoniacus und Ketzer feierlich abgesetzt, und mit ihm alle die ihm anhängenden Geistlichen ihrer Würden verlustig erklärt. Eugen dagegen verdammte die basler Sätze als häretisch, und that das Concil in den Bann (27. Session des unterdeß nach Florenz verlegten päpstlichen Concils, den 4. Sept. 1439; Bulle Moses vir Dei). Das basler Concil ernannte 32 Abgeordnete, welche an Eugens Stelle den Herzog Amadeus von Savoyen, der dem Throne entsagend, als Einsiedler zu Ripaglia am Genfer See lebte, zum Papste wählten; in der 39. Session, den 17. Nov. 1439, bestätigte ihn das Concil; er nahm die Würde und mit ihr den Namen Felix V. an. Er war mit den meisten Fürsten Europas nahe verwandt, und besonders mit dem französischen Hofe. Eugen that ihn in der 28. Sitzung seines Concils zu Florenz, den 23. März 1440, in den Bann; am 24. Juli aber wurde er zu Basel gekrönt, und präsidirte von da an dem Concil. Allein trotz der klugen Wahl wurde Felix nur von einigen Städten, den Schweizern, den Savoyern, und einzelnen Fürsten (auch von dem deutschen Könige, aber nicht von der Nation) anerkannt; Frankreich benutzte staatsklug die Sachlage, es erkannte Eugen an, hielt ihn aber dadurch in Schach, daß es das Concil von Basel als rechtmäßiges, ökumenisches Concil ansah, und seine reformatorischen Beschlüsse sich zu Nutze machte. Albrecht von Deutschland starb 1440; an seine Stelle wurde Friedrich III. von Oestreich gewählt; auf einem Fürstentage zu Mainz 1441 (Febr.) wiederholte man die Neutralitätserklärung, und schlug vor, das Concil an einem dritten Orte in Deutschland oder Frankreich zusammen zu berufen; zugleich setzten die Stände sehr kräftige Klagepunkte über die päpstlichen Uebergriffe und Bedrückungen (Avisamenta nationis Germanicae) auf. Das Concil von Basel ging auf die Verlegung ein, und überließ dem römischen Könige und den Churfürsten die Bestimmung des Orts; Eugen aber weigerte sich, und verlegte sein Concil nach Rom in den Lateran. Das Concil zu Basel schmolz unterdeß immer mehr zusammen; viele, namentlich sämmtliche spanische Prälaten, verließen es; 1443 den 16. Mai hielt es seine 46. und letzte Sitzung, worin es beschloß, daß nach drei Jahren ein neues allgemeines Concil zu Lyon zusammentreten solle. Ein Theil desselben blieb noch zusammen, und setzte das allgemeine Concil fort; 1447 aber kündigte ihnen Friedrich III. von Deutschland das freie Geleit, und befahl den Baslern, die Widerspenstigen auszuweisen. Sie gingen nun mit Felix nach Lausanne, und eröffneten dort das Concil. Friedrich III. sendete 1445 den schlauen Aeneas Sylvius als Unterhändler nach Rom, um Eugen zu bewegen, ein ökumenisches Concil an einem andern Orte Deutschlands zusammen zu berufen. Eugen ging nicht darauf ein, gewann aber den deutschen Unterhändler, der Friedrichs ganzes Vertrauen besaß, für sich. 1446 konnte Eugen schon wagen, die Erzbischöfe von Cöln und Trier, die Felix anerkannt hatten, abzusetzen; ein Reichstag zu Frankfurt am Main erklärte sogleich, falls Eugen diesen Spruch nicht widerrufe,

werde die ganze Nation Felix anerkennen; der schlaue Aeneas Sylvius aber vermittelte die Sache; die beiden Churfürsten erkannten Eugen an, und dieser nahm die Absetzung zurück. 1447 auf einem zweiten Reichstage von Frankfurt erkannten die deutschen Stände Eugen an, und gaben die Neutralität auf; zu gleicher Zeit kündigte Friedrich den basler Vätern das freie Geleit. Eugen gewährte den Deutschen dagegen einen großen Theil der in den Avisamentis ausgesprochenen Forderungen; doch erst unter seinem Nachfolger kam ein völliges Concordat zu Stande. — In Italien hatte Eugen, außer mit den Römern und Philipp von Mailand (cf. p. 335.) einen Strauß mit Alphons von Aragonien zu bestehen. Ludwig von Anjou, Gemahl der Königin von Neapel, Johanna, und diese selbst starben 1435; letztere ernannte den Bruder ihres Gemahls, Réné von Anjou, zum Erben. Eugen bestätigte diesen; aber Alphons, seine Adoption geltend machend, drang in Neapel ein, und bemächtigte sich bis 1443 des ganzen Reichs, indem er zugleich das Concil von Basel anerkannte. Eugen, der Réné mit Geld und Truppen unterstützt hatte, mußte sich zu einem Vergleiche bequemen; Alphons erkannte ihn an, und zog seine Prälaten aus Basel zurück; dagegen bestätigte Eugen die Adoption Alphons durch Johanna II., und erklärte in einer geheimen Bulle Alphons natürlichen Sohn Ferdinand für erbfähig, den 12. Jan. 1443; Alphons hatte sich mit der Forderung, ihn als König von Neapel anzuerkennen, an Felix V. gewendet, dieser aber hatte schon aus Schonung gegen Frankreich es abschlagen müssen. Eugen starb noch 1447. Sein Bestreben, alle Reformation der Kirche zu vereiteln und die alten Mißbräuche zu erhalten, war sein größter Fehler; sonst war er persönlich eine achtungswerthe Erscheinung; namentlich seine Liebe zu Künsten und Wissenschaften wird gerühmt.

Acten *Raynald.* ad ann. 1431 sqq. — *Mansi* XXIX—XXXI. — *Augustini Patricii* Summa Conciliorum Basil. Florent. Lateran. Lausan. bei Harduin IX, Hartzheim conc. Germ. V. — *Andreae Billii* († 1435) hist. Mediol. libr. 9. Murat. XIX. — Vita *Eugenii* IV., Baluz. Misc. VII. — La Sanction Pragmatique de Bourges ed. Pinson. Par. 1666 fol. — Traitez des droits et libertez de l'égl. Gall. tom. I. — *Horix* Concord. Nat. Germ. Fr. et Lips. 1763. — *Koch* Sanctio Pragmat. Germ. Argent. 1789. — *Aeneae Sylvii* comment. de gestis Conc. Basil. libr. II. — Hist. Frid. III. imp.

## §. 134.

### Allmählige Unterdrückung der kirchlichen Reformpartei durch Verbindung der päpstlichen mit der fürstlichen Politik. 1449—1517.

Die neue Wahl fiel auf den Cardinalpresbyter der heiligen Susanna, Thomas de Sarzana, Bischof von Bologna; er nahm den Namen Nicolaus V. an. Deutschland erkannte ihn sogleich als Papst an, wofür Nicolaus der deutschen Nation ein Concordat gewährte, in welchem er einige der gerügten Mißbräuche abschaffte; dasselbe wurde im Februar 1448 zu Aschaffenburg abgeschlossen, entsprach aber keineswegs den billigen Wünschen der Nation; die einzelnen Fürsten wurden durch Verwilligungen gewonnen, namentlich die Churfürsten; die meisten von dem Concile zu Basel errungenen kirchlichen Freiheiten gingen wieder dadurch verloren. Desgleichen erkannte ihn Carl VII. von Frankreich an, auf einem Reichstage zu Lyon, und bewog auch

Felix, unter sehr günstigen Bedingungen abzudanken, 1449. Er zog sich in seine Einsamkeit zurück, und starb daselbst nach 1450. In diesem Jahre feierte Nicolaus das Jubiläum zu Rom äußerst glänzend; 1452 krönte er Friedrich III. zum römischen Kaiser, wobei sich Friedrich überlisten ließ, und, das Versprechen eines allgemeinen Concils dem Papste erlassend, ihn aufforderte, statt dessen einen Kreuzzug zu betreiben! Die päpstliche Macht stand äußerlich wieder so fest und glänzend da, als früher, und das Concil von Basel hatte fast vergebens gearbeitet. 1453 kam die Nachricht von der Eroberung Constantinopels durch die Türken; Nicolaus ließ es von da an sein angelegentlichstes Geschäft sein, in der Christenheit alle Fehden beizulegen, und einen Kreuzzug zu Stande zu bringen, allein vergeblich; doch hatte er dadurch einen Vorwand, päpstliche Steuern unter anständiger Form wieder zu erheben. Er starb im März 1455. Sein persönlicher Charakter wird gelobt; er verschönerte Rom und schützte die Künste und Wissenschaften; er legte den Grund zu der berühmten vaticanischen Bibliothek, da zu dieser Zeit viele flüchtige Griechen nach Italien kamen und die griechischen Schätze der Literatur mitbrachten, die der Papst sammeln und ins Lateinische übersetzen ließ.

*Kock* Sanct. pragm. Germ. p. 36 sqq. — *Raynaldus*, *Spondanus* und *Bzovius* ad ann. 1447 sqq. — Vita Nic. V. Murat.

Sehr rasch wählten die Cardinäle, wie es scheint nicht ohne Einwirkung des Königs von Aragonien, von Cardinal Alphonsus Borgia, Erzbischof von Valencia, der sich Calixtus III. nannte. Auch er suchte vor allen Dingen einen Kreuzzug zu Stande zu bringen; da sich aber unter diesem Vorwande die alten Geldbedrückungen erneuerten, so regte sich in allen Ländern alsbald die antipäpstliche Parthei; in Frankreich verbot Carl VII. die Predigt desselben, gestattete aber den Zehnten; allein ein großer Theil des Clerus zahlte diesen, gestützt auf einen Protest der Universität Paris, nicht. Die Spanier verwandten die gesammelten Summen auf andere Unternehmungen. In Deutschland herrschte eine große Spannung, allein der Kaiser hielt mit dem Papste zusammen, und die schlauen Machinationen des Aeneas Sylvius, der von Calixt zum Cardinal ernannt, und nun aus einem Anhänger des Concils zu Basel völliger Papist ward, ließen die Unzufriedenen nicht aufkommen und Calixt durfte in seiner ep. ad Frid. Imp. 1457 (Raynald. ad h. a.) es aussprechen, die Beobachtung des Concordats hänge von päpstlicher Gnade ab. Der Papst brachte zwar ein kleines Heer zusammen, und sein Feldherr Joh. von Capistrano schlug 1456 die Türken bei Belgrad, allein etwas Dauerndes geschah nicht; besser gelang es ihm, die Beherrscher von Persien, Armenien und Tatarien gegen die Türken durch diplomatische Künste zu hetzen, und so Europa eine Zeit lang Ruhe zu verschaffen. König Alphons von Aragonien, der Calixt zum päpstlichen Stuhle verholfen hatte, forderte nun von ihm dafür die Disposition über die Pfründen seines Landes und die Bestätigung seines natürlichen Sohnes Ferdinand im Königreiche Neapel. Der Papst schlug beides ab, und schon war Alphons im Begriff, den Kirchenstaat anzugreifen, als er starb. Calixt widerrief sogleich die Bulle Eugens zu Gunsten Ferdinands von Neapel, erklärte dieses Reich als eröffnetes Lehn der Kirche, und hatte große Lust, es einem seiner Neffen, Petrus Borgia, Herzog von Spoleto, zu übergeben. Er starb aber schon 1458. Unter allen Päpsten trieb er den Nepotismus aufs Höchste; Cardinalshüte, Herzogthümer und Grafschaften brachte er an seine Familie. Nach Calixts Tode bestieg der schlaue Aeneas Sylvius selbst als Pius II. den Thron; er suchte, einem Sylvester II., Gregor VII.,

Innocenz III. und Bonifazius VIII. nachahmend, die päpstlichen Ansprüche in aller Vollständigkeit wieder geltend zu machen. Auch erlangte er wirklich einige Erfolge, doch nur vorübergehend. In Deutschland stand eine kaiserliche Parthei, unter dem Churfürsten von Brandenburg, Albrecht Achilles, und eine antikaiserliche unter dem Churfürsten von der Pfalz, Friedrich I., sich feindselig gegenüber; mit ersterer hielt es der Papst. Im Vertrauen auf deren Macht bannte er den Herzog Siegmund von Oestreich und seinen Rath, den muthigen Georg von Heimburg, die den Bischof von Brixen, Cardinal Nicolaus Cusanus, ein ergebenes Werkzeug des Papstes, der gegen des Herzogs Willen seine Stelle vom Papst erhalten, nicht in Ruhe ließen; mußte sich aber eine ziemlich energische Appellation gefallen lassen. Eine gleiche, nebst einer Beschwerdeschrift, erließen die deutschen Fürsten zu Nürnberg 1560, als Pius Legat, Cardinal Bessarion, einen Kreuzzug in Deutschland predigte. 1461 wagte Pius sogar den Erzbischof Diether von Mainz abzusetzen, und an seine Stelle Adolph von Nassau zu belehnen; allein Friedrich von der Pfalz hielt Diethers Sache siegreich aufrecht, und nur mittelst eines Vergleichs kam Adolph in den Besitz des Erzbisthums. Da Pius in früherer Zeit vielfach für das basler Concil thätig gewesen war, hielt er es für nöthig, diese seine vergangenen Ansichten und Bestrebungen in einer eignen an die Universität Cöln gerichteten Bulla retractationum 1463 zu verdammen, die aber nicht gerade zu seinen Gunsten wirkte. In Frankreich verdammte er die pragmatische Sanction; Carl VII. antwortete 1460 mit einer Appellation an ein allgemeines Concil. 1461 ließ sich Ludwig XI. bewegen, die Sanction aufzuheben, um Pius für die Plane des Hauses Anjou auf Neapel zu gewinnen; allein Universität und Parlament widersprachen mit Erfolg, und der König that gegen sie nichts Ernstliches. In Italien bestätigte Pius Ferdinand von Aragonien als König von Neapel; hauptsächlich aber suchte er für einen Kreuzzug zu wirken. Zu diesem Zwecke stiftete er mehre Ritterorden, die aber bald wieder eingingen; und hielt ein allgemeines Concil zu Mantua 1459, um die christlichen Fürsten zu versöhnen und zur Annahme des Kreuzes zu bewegen; allein das Concil war schwach beschickt, und richtete nichts aus; doch verdammte auf ihm Pius die Appellationen vom Papste an ein ökumenisches Concil; gerade in der nächsten Zeit aber erlebte er deren mehre. Ebenso vergeblich war ein Versuch, durch einen Brief den Sultan Muhammed II. zur Annahme des Christenthums zu bewegen. Zwar machte 1463 der Papst bekannt, er werde in Person einen Kreuzzug leiten; auch kamen eine Masse Kreuzfahrer herbei, aber nicht ritterliche Kämpfer, sondern Gesindel. Venedig stellte eine Flotte, aber eben als er diese zu Ancona 1464 besteigen wollte, starb er. Pius gehört unstreitig unter die tüchtigsten Staatsmänner und besten Schriftsteller seiner Zeit, auch war er gekrönter Dichter. Sein persönlicher Charakter war ehrgeizig und leichtsinnig, namentlich im Punkte der Liebe; seine Gedichte sind ziemlich schlüpfrig; doch war dies vor seiner Besteigung des päpstlichen Throns.

*Aeneae Sylvii* opp.; namentlich epp.; — de ritu, situ, moribus et conditione Germaniae — historia Bohemica — Cosmographiae libr. II. — de ortu et auctoritate Rom. Imp. ad Frid. Imp. — *Jo. Gobellini* (Geheimschreiber Pius) Commentarii rerum memorabilium, quae temporibus suis contigerunt libr. XII. (wahrscheinlich vom Papste selbst ihm dictirt) Fr. ad M. 1614. — *Raynald* ad hh. aa. — *Helwing* de Pii II. Pont. Max. rebus gestis et moribus comment. Berol. 1825.

Nachdem die Cardinäle sich auf eine Stipulation verpflichtet, worin zum

ersten Male das Versprechen einer Reformation der Kirche aufgenommen war, wählten sie den Cardinal Petrus Barbo, der sich Paulus II. nannte, einen durch affectirte Liberalität beim Volke sehr beliebten Mann. Seine Politik war die seiner Vorgänger; gegen das Haus Anjou unterstützte er in Neapel Ferdinand von Aragonien, zerfiel aber nach dem Siege mit ihm wegen des Lehnszinses. Seine Gegner in Rom, unter ihnen Platina, den Geschichtsschreiber der Päpste, ließ er auf ziemlich tyrannische Art, unter dem Vorwande von Verschwörungen und Ketzereien, einkerkern und foltern; auch mit den kleinen italienischen Fürsten, die er gern um ihre Unabhängigkeit gebracht hätte, hatte er stete Händel. In Deutschland hielt er es mit Kaiser Friedrich III., der 1468 selbst nach Rom kam, und die italienischen Fehden zum Theil beilegte. In dessen Interesse schritt er mit geistlichen Waffen gegen den hussitischen König von Böhmen, Georg Podiebrad, ein, der sich ziemlich vom Reiche unabhängig gemacht, und die Erbgüter des Kaisers bedrohte. Ein Kreuzzug gegen denselben endigte mit völliger Niederlage des Kreuzheeres. In Frankreich suchte er die pragmatische Sanction aufzuheben, der König war willig, allein an dem Widerstande des Parlaments und der Universität scheiterte die Sache. Paul setzte das Jubiläum auf 25 Jahre herab; einen Kreuzzug betrieb er eben so vergeblich, wie sein Vorgänger. Er soll, nach seines Feindes Platina Zeugniß, prachtliebend, verschwenderisch, eitel, herrsch- und habsüchtig und grausam gewesen sein; er starb 1471.

*Bzovius* und *Raynald* ad hh. aa. — Vita Pauli II. Murat. III. — *Jacobi Piccolominei* (Cardinal von Pavia, † 1479) rerum suo temp. gest. comment. libr. VII.

An Pauls Stelle trat Franz della Rovere, ein Minorit, unter dem Namen Sixtus IV. Er suchte zunächst vergeblich die christlichen Mächte zu einem Kreuzzuge zu vermögen; nur Italien rüstete eine Flotte und eroberte Smyrna von den Türken wieder. Mit Hülfe Ferdinands von Neapel unterwarf er sämmtliche kleinen Fürsten und Städte des Kirchenstaats seiner unbeschränkten Herrschaft wieder; Ferdinand kam 1495 selbst zum Jubiläum nach Rom und wurde bei dieser Gelegenheit von dem Lehnstribut freigesprochen; nur einen weißen spanischen Zelter sollte er jährlich dem Papste liefern. Nach diesen glücklichen Unternehmungen ging nun Sixtus ganzes Bestreben dahin, seine Verwandten mit italienischen Herrschaften zu versorgen. Zunächst warf er für seinen Sohn (oder Enkel), Hieronymus Riario, die Augen auf Florenz; hier hatte das Haus Medici die Herrschaft erworben. Sixtus zettelte mit dem mächtigen Hause der Pazzi eine Verschwörung gegen dasselbe an, die aber mißlang. Die vom Papste gedungenen Meuchelmörder mußten der That geständig werden, und ihre Aussagen machten die Florentiner öffentlich bekannt; als der Papst den Bann gegen sie schleuderte, appellirten sie an ein allgemeines Concil; als darauf Sixtus im Bunde mit Neapel sie mit den Waffen angriff, fanden sie Hülfe bei Frankreich und Venedig; Frankreich drohte mit Einziehung der päpstlichen Gefälle und einem allgemeinen Concil, Neapel schloß einen Separatfrieden, und der Papst mußte seinen Plan aufgeben. Da um diese Zeit (1481) die Türken Otranto im Königreiche Neapel eroberten, vereinigte die gemeinsame Gefahr die Italiener; der Papst, der im ersten Schrecken nach Avignon hatte entfliehen wollen, brachte ein Kreuzheer zusammen, und die christlichen Fürsten schickten Hülfe. Aber nicht sowol dieser, als Muhammeds II. plötzlichem Tode hatte Italien seine Rettung zu danken. Kaum von dieser Angst frei, wollte der Papst Ferrara dem Hause Este ent-

reißen für einen seiner Neffen, und verband sich mit den Venetianern. Da er aber bald bemerkte, daß die Venetianer für ihre Rechnung und ihren Vortheil kämpften, trat er auf Seite Ferrara's und verband sich mit Neapel und Florenz gegen die Venetianer (1482). Trotz der päpstlichen Excommunication behauptete Venedig den Sieg, und zwang seine Feinde zum Frieden. Gleich darauf gerieth der Papst in Streit mit Ferdinand von Neapel, und übertrug die Krone dieses Staates an Réné von Anjou. Ein neapolitanisches Heer drang in den Kirchenstaat ein, erlitt aber bei Campo Morto eine entscheidende Niederlage. Sixtus genoß seinen Triumph nicht lange; er starb aus Aerger über die schlechte Wendung der venetianischen Angelegenheit, allgemein verachtet, im August 1484. Den Nepotismus trieb er aufs Höchste; seine Verwandten versorgte er mit den höchsten geistlichen und weltlichen Würden und verheirathete sie mit Töchtern der ersten italienischen Familien. Zu seinen Kriegen brauchte er viel Geld; deshalb trieb er öffentlich mit allen kirchlichen Aemtern Handel, und schuf zu diesem Zwecke eine Menge neuer. Dabei war er aber wohlthätig und freigebig; besonders verdient machte er sich durch die Stiftung der vaticanischen Bibliothek und durch die Verschönerung Roms. Während seines kurzen Regiments ernannte er 34 Cardinäle. Viel Mühe gab er sich, die ärgerlichen Streitigkeiten zwischen Thomisten und Scotisten beizulegen, namentlich über die unbefleckte Empfängniß Mariä. Die Bettelmönche begünstigte er über alle Maßen.

Vita *Sixti* IV. bei Murat. III. — Ang. *Fabriani* vita Laurentii Medicis. Pisa 1784. — *Raynaldus* ad hh. aa.

Der neue Papst, Cardinal Joh. Bapt. Cibo, Bischof von Melfi, nannte sich Innocenz VIII. Trotz der beschworenen Wahlcapitulation führte er ein sehr tyrannisches Regiment, und trieb ungescheut den ärgsten Nepotismus. Zunächst verlangte er von Ferdinand von Neapel wieder den von Sixtus erlassenen Lehnszins, und als dieser sich weigerte, überzog er ihn mit Krieg und bot die Krone dem Herzoge Réné von Lothringen an, der sie aber ausschlug. Nun ließ sich der Papst in ein Bündniß mit den unzufriedenen Baronen des Königreichs ein, er suchte die Krone seinem Sohne Francischetto zu verschaffen. Zwar blieb Ferdinand im Felde Sieger und behielt im Vergleiche 1486 seine Krone, mußte sich aber zu einer Amnestie und zur Bezahlung des Zinses verstehen. Trotz der Amnestie ließ er die aufrührerischen Barone ermorden. Innocenz that ihn darauf in den Bann, und auf seinen Antrieb rüstete Carl VIII. von Frankreich eine Expedition aus, um die Ansprüche des Hauses Anjou, die der Papst feierlich anerkannte, zu verfechten. Der zweite Vergleich 1492 war dem Papste noch günstiger; der Papst erhielt außer dem Lehnszinse auch noch die Disposition über die Pfründen und Bisthümer im Reiche Neapel. Um seine durch diesen Krieg geleerten Säckel zu füllen, schuf er eine Masse neuer Aemter, die er verkaufte. Der Kreuzzug war ebenfalls ein willkommner Vorwand zu Gelderpressungen. Sultan Bajazeth hatte seinen Bruder und Nebenbuhler Dschem oder Zizim bei Brusa besiegt; dieser floh zu den Rhodisern und wurde von diesen nach Frankreich gesandt. Der Papst erbat sich diesen Prinzen, um ihn bei dem Kreuzzuge gegen seinen Bruder zu brauchen. Statt dessen ließ er sich von Bajazeth jährlich 40,000 Goldgülden zahlen, und hielt den Unglücklichen in Gefangenschaft, woraus ihn selbst die Verwendung des Königs Matthias von Ungarn nicht befreite. Seine 16 unehelichen Kinder*)

*) Octo Nocens pueros genuit, totidemque puellas,
Hunc merito potuit dicere Roma patrem.

stattete er auf das Glänzendste aus, und verheirathete sie in die fürstlichen Häuser Italiens. Heinrich VII. von England erkaufte von ihm die Erlaubniß zu seiner Vermählung mit Elisabeth von York, die ihm sehr nahe verwandt war, 1486; der Papst erklärte die Ehe für rechtmäßig und die Kinder für erbfähig. Innocenz starb den 23. Juni 1496.

Noch ärger trieb die Simonie und Wollust sein Nachfolger, Roderich Borgia, unter dem Namen Alexander VI. Die Cardinäle bestach er im Conclave durch die glänzendsten Versprechungen, deren er aber nach der Wahl keine hielt. Er lebte mit einer Buhlerin Vanozza, und nach dem Tode mit ihrer Tochter Catharina Vanozza, ja sogar in Blutschande mit der von ihm und dieser erzeugten Tochter Lucretia, die nebenbei auch mit ihren beiden Brüdern Blutschande trieb. Seine Söhne und Töchter versorgte er mit Fürstenthümern und durch reiche Heirathen; in seiner Familie aber hatte er wenig Freude; sein zweiter Sohn, Cäsar Borgia, ermordete seinen älteren Bruder Johannes, Herzog von Gandia und Benevent; nichtsdestoweniger that der Papst Alles, diesen Cäsar zum Beherrscher Italiens zu machen. Carl VIII. von Frankreich lud er ein, sich Neapels zu bemächtigen; dieser schloß ein Bündniß mit Ludwig Sforza von Mailand und rüstete ein Heer; während der Zurüstungen zum Kriege starb Ferdinand von Neapel; sein Sohn Alphons bestach den Papst durch große Geldsummen, Verwilligungen von Fürstenthümern für dessen Söhne und eine Heirath seiner Tochter mit einem Sohne des Papstes. Nun ließ Alexander den König Alphons krönen, und that, als Carl VIII. trotz dem in Italien einfiel, diesen in den Bann; sogar den Sultan Bajazeth forderte er zur Hülfe gegen Frankreich auf. Carl VIII. drang aber siegreich bis Rom vor, und zwang den Papst zu einem Vergleiche, in welchem auch die Auslieferung Dschems ausbedungen war. Der Papst gab nun zwar diesen frei, vergiftete ihn aber vorher, wofür ihm Bajazeth 200,000 Goldgulden versprochen hatte. Von Rom aus griff Carl Neapel an, und trotz der heimlichen Verrätherei des Papstes eroberte er dieses Reich; nun wurde dem Papste vor Frankreichs Uebermacht angst; er trat in ein Bündniß mit Mailand, Florenz, Venedig und dem deutschen König Maximilian, und es gelang ihm in der That, die Franzosen zum Rückzuge zu nöthigen, und Alphons Sohn, Ferdinand, Neapel wieder zu verschaffen, 1496. Als aber der Papst die mit Frankreich verbundene Familie Ursini angriff, erlitt sein Heer eine völlige Niederlage. Nach Ferdinands Tode krönte der Papst dessen Sohn Friedrich zum Könige von Neapel; bei dieser Gelegenheit verlangte er dessen Tochter zur Ehe für seinen Sohn, den Cardinal Cäsar Borgia, den er aus dem Clerus entlassen wollte, und das Fürstenthum Tarent zur Mitgift. Diese Forderung schlug Friedrich natürlich ab. Alsbald trat der Papst in ein Bündniß mit Ludwig VII. von Frankreich, der dem Cäsar Borgia zum Herzoge von Valence ernannte und mit einer Prinzessin aus königlichem französischen Geblüte vermählte. Trotz dem, daß Mailand den Neapolitanern half, ging dieses Reich verloren; Friedrich rief seine Vettern von Aragonien zu Hülfe, diese kamen auch, aber nur um mit den Franzosen gemeinschaftlich Neapel zu erobern und zu theilen; der Tractat wurde 1500 vom Papste bestätigt. Bei dieser Gelegenheit erlangte auch Cäsar Borgia ein ziemlich bedeutendes Gebiet für sich, und eroberte sogar das Herzogthum Urbino und die Besitzungen der dem Papste feindlichen Familie Ursini. Alexander stand auf dem Gipfel seiner Macht, er hatte seinem Hause einen bedeutenden Länderbesitz geschaffen, was noch keinem Papste vor ihm gelungen war; als er an Gift starb, das er einem seiner reichsten Cardinäle bestimmt hatte, aus Versehen aber selbst trank, 1503.

Alexander war unbedingt der scheußlichste Papst, der je auf dem Stuhle gesessen hatte; nach dem Zeugnisse eines Zeitgenossen war zu seiner Zeit der päpstliche Palast ein Bordell; Simonie und Meuchelmord wurden ganz öffentlich getrieben; Stellen und Würden ungescheut verkauft *); alle Laster gingen in Rom im Schwange. Rom selbst aber befand sich dabei wohl, glänzender Wohlstand und die Blüthe der Künste und Wissenschaften erreichten einen hohen Grad. Auch übte Alexander wiederum ein neues päpstliches Recht aus, indem er die spanischen Eroberungen in Westindien diesem Reiche zusprach und zwischen Castilien und Portugal theilte. Auch ist Alexander der erste, der eine förmliche Censur einführte.

(Ausführliche Nachrichten über diese italienischen Wirren bei Leo, Gesch. von Italien. Bd. 5. — *Burchardi* diarium [bei Eccard.].)

Sogleich nach Alexanders Tode brachen im Kirchenstaate große Unruhen aus; Cäsar Borgia wurde von den Ursini und ihren Verbündeten aller seiner Ländereien wieder beraubt. Zwar nahm sich der nächste Papst, Francesco Piccolomini, Cardinal von St. Eustathius, unter dem Namen Pius III. seiner an, aber er konnte seinen Sturz nicht verhindern, und starb schon 26 Tage nach seiner Wahl, wahrscheinlich an Gift.

Ueberraschend schnell wählten die Cardinäle den reichsten und mächtigsten des Collegiums, den Cardinal Julianus della Rovere als Julius II. zum Papste, meist von ihm durch allerlei Bestechungen gewonnen, einen persönlichen Feind Alexanders VI. und Cäsar Borgia's. Julius war ein feiner Diplomat und ein tüchtiger Staatsmann, dabei sehr kriegerisch; unter ihm erreichte die päpstliche Macht ihre Höhe; durch kluges Trennen überwand er alle seine Feinde, und hob die politische Bedeutung des Papstthums in Italien auf ihren Gipfel. Cäsar Borgia zwang er zunächst, alle seine Eroberungen herauszugeben, und schlug sie zum Kirchenstaate. Während der letzten Wirren hatte die mächtige Republik Venedig sehr um sich gegriffen, und nicht nur Theile des Kirchenstaats, sondern auch Neapels, Mailands (das damals Frankreich besaß) und der österreichischen Erbländer an sich gerissen. Julius forderte sie auf, ihre Eroberungen im Kirchenstaate gutwillig herauszugeben, und als dies nicht geschah, schloß er mit Neapel, Frankreich und Deutschland die Ligue zu Cambray 1508 gegen sie ab, und that sie in den Bann. Die Venetianer wurden geschlagen, und mußten ihre Eroberungen herausgeben. Nun war Frankreich die bedeutendste Macht in Italien, denn es besaß außer Mailand noch Neapel mit dem Hause Aragonien gemeinschaftlich; Kaiser Maximilian war in seiner auswärtigen Politik ohnmächtig, da er mit Unruhen im Innern zu kämpfen hatte. Jetzt suchte Julius Frankreich unschädlich zu machen; er trat deshalb mit Venedig, das er vom Banne löste, Aragonien, dem er Neapel ganz zusprach, und den Schweizern in ein Bündniß, und trieb in der That die Franzosen aus Italien hinaus nach abwechselndem Kriegsglücke, obgleich Deutschland mit denselben zusammenhielt. Beide Staaten suchten ihren Gegner auch auf kirchlichem Gebiete anzugreifen; ein Nationalconcil von Tours 1510 kündigte dem Papste den Gehorsam und bestätigte die pragmatische Sanction; Maximilian ließ durch den freisinnigen Theologen Wimpheling harte Gravamina gegen das Papstthum aufsetzen und eine pragmatische Sanction für Deutsch-

*) Vendit Alexander claves, altaria, Christum,
Emerat ille prius, vendere jure potest.

land entwerfen; 1511 beriefen beide Fürsten durch vier von ihnen bestochene Cardinäle ein Concil nach Pisa, das die Beschlüsse von Costnitz und Basel erneuerte und den Papst absetzte. Ja als 1511 Julius hart darnieder lag, hatte Maximilian den tollen Gedanken, die Papstwürde mit der Kaiserkrone zu verbinden, und bestach mehre Cardinäle, im Falle Julius stürbe, ihn zu wählen. Allein Julius kam wieder auf, und berief 1512 ein allgemeines (das fünfte) Concil in den Lateran, welches den Bann über Frankreich und das von Pisa wegen eines Ueberfalls der Schweizer nach Lyon geflüchtete Concil aussprach. Von diesem zog sich, wegen des überwiegenden französischen Einflusses und der Lächerlichkeit seiner Unternehmungen an sich auch Deutschland zurück, und trat 1512 dem Lateranconcile bei, wobei, mit einigen Ausnahmen, die kirchlichen Freiheiten des Landes durch ein Concordat, welches dem Papste fast die alte Macht einräumte, verloren gingen. Nur Ludwig XII. blieb auf dem Kampfplatze und ließ sogar eine Münze mit der dräuenden Inschrift: Perdam Babylonis Nomen schlagen, ja nach der siegreichen Schlacht bei Ravenna rückte er schon gegen Rom vor. Nach einer gegen die Schweizer verlorenen Schlacht im Mailändischen war aber seine Macht in Italien gebrochen. Mitten in diesen Siegen starb Julius II. 1512. Er hatte nicht nur den Kirchenstaat in seiner ganzen Ausdehnung wieder hergestellt, sondern auch noch mehre Provinzen dazu erobert. Sein persönlicher Charakter war, bis auf seine von Manchen getadelte Kriegslust, unbescholten. Sein Nachfolger war nach sechsmonatlicher Sedisvacanz Johannes de Medicis, unter dem Namen Leo X. Da sich die Cardinäle lange nicht einigen konnten, sollten sie ihn erwählt haben, in der Hoffnung, daß er nicht lange leben würde, weil er wirklich an venerischen Geschwüren sehr litt und sich aus List noch kränker stellte, als er war. Er erntete die Früchte der staatsklugen Politik seines Vorgängers. 1513 drang Ludwig XII. zwar aufs Neue im Mailändischen ein, verlor aber die Schlacht bei Novara gegen die Schweizer, und war zu Unterhandlungen geneigt. Während derselben starb er 1515; noch einmal versuchte sein Nachfolger Franz I. das Glück der Waffen in Italien, war auch Anfangs glücklich, und gewann die entscheidende Schlacht bei Marignano gegen die Schweizer. Der Papst aber gewann seinen Kanzler du Prat, und schloß unter dessen Vermittlung einen sehr günstigen Frieden mit ihm, worin er ihm zwar in Italien einige Landstriche einräumen mußte, dagegen aber die völlige Aufhebung der pragmatischen Sanction erlangte, an deren Stelle ein Concordat, abgeschlossen zu Bologna im December 1515, trat, in welchem König und Papst sich in die Freiheiten der gallicanischen Kirche brüderlich theilten; tiefer als je kam diese in die Macht des Papstes. Universität und Parlament erhoben zwar entschiedenen Widerspruch, der schlaue du Prat aber schläferte diesen ein, und 1518 fügten sich beide. Hiermit war die Bewegung, die seit Costnitz und Basel in der Kirche dem Papstthume gedroht, glücklich beseitigt; das Lateranconcil sprach den Laien alle Macht über und gegen die Kirche ab, setzte die unbeschränkte Oberhoheit des päpstlichen Stuhls über alle Landeskirchen fest, und der Papst konnte es 1517 mit dem stolzen Gefühle schließen, die Macht des Papstthums nicht nur auf die alte Höhe, sondern über diese hinaus gehoben zu haben.

*Raynald.* ad hh. aa. (besonders wichtige Excerpte aus dem handschriftlichen diarium curiae Romanae von Paris de Grassis 1504—22.) — *Bembus* hist. Venet. libr. VII. sqq. — *Thuanus* histor. sui temp. Orleans 1626. — *Georgii* imperatorum etc. totiusque nationis Germ. gravamina Fr. et Lips. 1725. — *P. Pithou* histoire contenant l'ori-

gine de la pragmatique Sanction etc. 1594. in traitez des droits et libertez de l'égl. Gall. tom. I. *Bulaeus* VI. — Lettres du Roy Louis XII. etc. Brüssel 1712. — *Richerii* hist. Conc. gener. IV, 1, 3. — *Harduini* Coll. Conc. IX. — *Will. Roscoe* the life and pontificate of Leo X. Liverp. 1805.

## §. 135.

## Politik und politische Stellung des Papstthums.

Eine neue Entwicklung der päpstlichen Politik kommt wesentlich in diesem Zeitraume nicht vor; im Anfange finden wir die alte Idee, sich mittelst des Anschlusses an eine bedeutende weltliche Macht, welcher das Uebergewicht in der politischen Welt zu verschaffen sei, als kirchlich herrschende Macht zu erhalten; nur ist nicht mehr Deutschland diese Macht, sondern Frankreich; durch päpstliche Intriguen wächst diese in der That sehr bedenklich; Neapel, Ungarn werden Länder französischer Prinzen, dem französischen Hause ist selbst die Kaiserkrone zugedacht. Da aber eine solche Verbindung dem Papstthume selbst Gefahr brachte, indem seine Unabhängigkeit darunter litt und sein kirchliches Ansehn in den Frankreich feindlichen Ländern stets gefährdet blieb, überdem es sich auch herausstellte, daß eine französische Weltmacht auf die Dauer eben so wenig bestehen könne, als früher die deutsche, so lenkten die besonneneren Päpste wieder auf die gesundere Politik ein, Frankreich durch seine Erbfeinde, Deutschland, Aragonien und England, in Schach zu halten, in Europa ein Gleichgewicht der Mächte aufrecht zu halten, und sich selbst einen überwiegenden politischen Einfluß in Italien zu sichern, ja dieses Land zu einem kirchlichen Erbstaate zu machen. Die besseren Päpste suchen die Herrschaft Italiens an den päpstlichen Stuhl, die schlechteren an ihr Haus zu bringen. Dazu bedurften sie in Italien selbst eine ergebene Macht, die, bedeutend genug, Italien zu unterjochen und gegen auswärtige Feinde zu vertheidigen, doch nicht stark genug war, das Papstthum zu unterdrücken, und nicht Weltmacht, sondern italienische Macht sein sollte. Dazu ersahen die Päpste Neapel, das sie an solche Prinzen vergaben, die ihnen Ergebenheit und Unterordnung versprachen, selten aber ihr Wort hielten. Dazu war es nöthig, die beiden Theile dieses Reichs, Sicilien und Neapel, wieder zu vereinigen; dahin strebten in der That die Päpste; dieses süditalienische Concentrationsgelüste scheiterte aber an der Macht und Thätigkeit der norditalienischen Hauptstaaten: Florenz, Mailand, Venedig, die sich auf Deutschland und Frankreich stützten, denen es willkommen war, stets einen festen Fuß in Italien zu haben. Die Lehre vom europäischen Gleichgewichte der fünf Hauptstaaten England, Frankreich, Deutschland, Spanien und Italien sicherte in der That Europa vor einer Unterjochung durch eine Weltmacht; die Garantien, die darin lagen, und bei Eroberungsplänen eines Landes eine natürliche Coalition der übrigen gegen die Friedensstörer hervorriefen, machten aber nach und nach das Papstthum als politische Macht mit kirchlichen Waffen völlig überflüssig; nur seine politische Macht konnte der Papst noch in die Wagschale legen, und diese war nicht sehr bedeutend, außer wenn es sich um italienische Verhältnisse handelte; der kirchlichen trotzten nicht nur die bedeutenderen Staaten, sondern selbst die kleineren Fürsten Italiens machten sich aus dem Banne so viel wie nichts. Für den Verlust der Weltmacht mußten sich die Päpste mit dem Gelingen der Erzielung von kirchlicher Hausmacht, des Ende der Periode ziemlich bedeutenden Kirchenstaats, begnügen. Es war in der That an der Zeit, daß die Kirche, nachdem sie ihre Mission

vollendet und ein geordnetes Staatswesen mit sicheren Garantie in Europa geschaffen, von dem politischen Schauplatze abtrat, und ihrer Hauptpflicht, der füllen, aber nicht wieder eingreifenden Wirksamkeit für Volksbildung und Seelenheil mit treuerer Liebe wieder oblag; daß die Päpste dies nicht begriffen, ist ihre Schuld, und darin liegt der Grund, daß eine Reformation nothwendig war, und daß sie gelingen mußte.

Die gewissenlose Schwelgerei und Wollust der schlechteren, die Kunst- und Prachtliebe der besseren, die politischen Bestrebungen aller Päpste machten einen bedeutenden Aufwand nöthig; dieser vermehrte sich um das Doppelte, als zwei päpstliche Höfe zu erhalten waren, und jeder nur die Hälfte der Christenheit aussaugen konnte. Daher die Masse neuer, angemaßter Rechte, die in dieser Periode sich finden, und alle darauf berechnet waren, die päpstlichen Kassen zu füllen. Dahin gehören z. B. die Reservationen oder Commenden; d. h. daß die Päpste sich in jedem Lande die Besetzung gewisser geistlichen Stellen, namentlich der reicheren Pfründen, vorbehielten, die sie dann verkauften oder an unwürdige Günstlinge verschenkten. Bessere Päpste, wie Benedict XII. und Urban VI., benutzten dieses Recht, um tüchtigen, um die Wissenschaft und Kirche verdienten Männern eine sorgenfreie Stellung zu gewähren, gewöhnlich aber wurde es gemißbraucht. Ursprünglich bezog sich dieses Recht nur auf die Stellen, deren Inhaber am päpstlichen Hofe starben (beneficia in curiâ vacantia); Johann XXII. erweiterte es, und reservirte sich die einträglichsten Stellen aller Länder und sämmtliche geistliche Pfründen in Oberitalien (Extrav. I, 3, 4.). Noch weiter dehnte Clemens VI. dieses Recht aus, und nach ihm Gregor XI. Ein zweites Recht ist das der Annaten; in einzelnen Diöcesen war es ein Einkommen des Collators, daß er von jeder Vacanz die Revenüen zog; da deshalb oft die Stellen lange unbesetzt blieben, verwandelte man diese Steuer in eine regelmäßige: der neue Inhaber der Stelle zahlte die Annaten, d. h. die fructus primi anni, an den Collator. Clemens V. verlangte, als Collator aller geistlichen Stellen, von allen die Annaten, zuerst in England (1306. Matth. Westmonast. ad h. a.). Johann XXII. dehnte es auf die ganze Kirche aus (Extrav. IH, 2, 11. 1319.). Ferner nahmen die Päpste das Recht in Anspruch, selbst noch nicht erledigte Stellen durch eine *gratia expectativa* (expectantia) für den Fall des Todes des gegenwärtigen Inhabers zu vergeben; zuerst unter Clemens VI.; derselbe Papst behauptete, er sei rechtmäßiger Erbe aller Prälaten, welche durchaus das Recht nicht hätten, ein Testament zu machen, *jus spoliorum*; endlich war eine sehr reichfließende Geldquelle die Besteuerung der Geistlichkeit, indem sich die Päpste das Recht anmaßten, zu (oft nur vorgegebenen) kirchlichen Zwecken von dem Clerus aller Länder den Zehnten zu fordern. Dieses rohe Finanzsystem war ebensowohl eine Waffe in den Händen der Päpste, als ihrer Gegner; denn nicht empfindlicher konnte das Papstthum getroffen werden, als durch Geldausfuhrverbote der Fürsten oder Steuerverweigerung der Geistlichen. In Zusammenhang damit stand das ebenfalls ziemlich rohe Mittel, die Stellen am päpstlichen Hofe und die geistlichen Pfründen zu vermehren, um durch Verkauf von Annaten und Zehnten mehr Geld zu erpressen; um die Besoldung der neuen Beamten kümmerten sich die Päpste nicht; die neugeschaffenen Pfründen erhielten eine Ausstattung an Liegenschaften, und die päpstlichen Hofstellen wurden dadurch fett, daß alle Verhandlungen, die durch die Hand der Curie gingen, und deren nicht wenige waren, namentlich viele ungerechte, die das mangelnde Recht durch den Ausspruch des bestochenen päpstlichen Tribunals zu ersetzen suchten, zehnfache Sporteln zahlen mußten.

Eine natürliche Folge dieses Aussaugungssystems (denn die besteuerten Bischöfe und Prälaten drückten wieder mit Steuern auf den niedern Clerus und dieser aufs Volk), sowie des Umstandes, daß die Päpste bei dem Wechsel ihrer Politik nach und nach alle Nationalitäten an einen Kampf mit der kirchlichen Macht gewöhnten, und des Schisma's, während dessen alle Päpste einander bannten und Jeder die von dem Andern Gebannten in Schutz nahm, war, daß das Papstthum immer tiefer in der allgemeinen Achtung des Volks sank; sein Heiligenschein ging gründlich verloren; daß es schwer war, ihn zu zerstören, beweist die Achtung, die jeder nur einigermaßen bessere Papst genoß, aber das Papstthum hat auch das Mögliche geleistet, sich selbst verächtlich zu machen. Namentlich trugen zu dieser Mißachtung die volksthümlichen Dichter in Italien bei, in welchem Lande überhaupt das Ansehn des Papstes am tiefsten stand, und welches zuerst eine volksthümliche Literatur entwickelte; ein Dante Alighieri, ein Petrarcha, ein Bocaccio sprachen sich ungescheut über Roms und Avignons Verderbniß aus. (Petrarcha epp. besonders 10. 14. 15. 18. al.) Die mehr gelehrten Schriften über das Verderben der Kirche wirkten allerdings zunächst nur in den gebildeteren Kreisen, die aber damals eigentlich das Volk repräsentirten; dahin gehören z. B. Nicolaus von Clemangis de ruina ecclesiae (1414, bei Hardt I, 3.); Matthäus de Cracovia de squaloribus Rom. Curiae (kurz nach 1400, bei Walch monum. med. aevi fasc. I.); Theodorus a Niem de schismate; *Johannis* (ep. Chemensis [v. Chiemsee]) onus ecclesiae um 1519; die Resultate dieser, unter den höher stehenden Ständen immer weiter um sich greifenden Unzufriedenheit waren die Protestationen der Universitäten und die Gravamina oder Avisamenta der einzelnen Nationen. — Der dritte Stand, der damals erst begann, sich zur Bildung und politischen Bedeutsamkeit zu erheben, wurde namentlich von den volksthümlichen Predigern der Ketzer und den häretisirenden Fractionen der Bettelmönche gegen das Papstthum bearbeitet, seine Abneigung äußerte sich in carrikirenden Volksbüchern und Volksliedern, von denen jedoch nur wenige auf uns gekommen sind, z. B. Sebastians Brants Narrenschiff und Reineke der Fuchs (cf. Baptista Mantuanus [† 1516] de korum temporum calamitatibus, libr. III, 5.).

## §. 136.

## Kirchenrecht.

Es stehen sich im Wesentlichen auch in dieser Periode dieselben kirchenrechtlichen Partheien gegenüber, wie in der vorigen, die der Papisten, die der liberalen Canonisten und die der Legisten. Die papistische Parthei entwickelte die Rechte des Papstthums ungescheut bis zu den äußersten Consequenzen, weiter, als sie Bonifazius VIII. in der berüchtigten Bulle Unam Sanctam aufgestellt, welche die Grundlage aller dieser Entwicklungen bildet. Der Hauptsatz der Papisten ist: die geistlich-päpstliche Gewalt steht unendlich weit über jeder weltlichen, sodaß diese letztere nur ein Ausfluß der ersteren ist; auch die weltlichen Fürstenthümer gehören eigentlich der Kirche, d. h. dem Papste, und dieser hat sie den weltlichen Fürsten nur zu Lehn gegeben*), diese Lehne kann er ihnen folge-

*) Die donatio Constantini war nur eine restitutio, er hat Christo nur wieder gegeben, was ihm gebührt.

richtig wieder entziehen; desgleichen hat auch alle geistlich-bischöfliche Gewalt ihren Quellpunkt in der von Christo selbst gestifteten päpstlichen; die Bischöfe sind geistliche Lehnsträger der Päpste, der Papst folglich Quell und Träger aller irdischen, geistlichen wie weltlichen Macht (utriusque potestatis apicem tenet). Nur er darf Concilien berufen, und erst seine Autorisation giebt ihnen ihre Gültigkeit; er ist pastor ecclesiae universalis, d. h. superior universali ecclesia. Seine Aussprüche in dogmatischen Fragen sind bindend, weil er infallibel ist. In eigenen Schriften ist dieses System aufgestellt und vertheidigt von: Augustinus Triumphus (Augustinermönch aus Ancona † 1328) Summa de potestate ecclesiae ad Joh. XXII. (Aug. Vind. 1473; Hauptausgabe Romae 1582); Alvarus Pelagius (Franziskaner, Bischof von Silves in Portugal, † nach 1340) de planctu ecclesiae libr. II. Ulmae 1474. Venet. 1560; Petrus Paludanus (Dominicaner, Patriarch von Jerusalem, † 1342) tract. de causa immediata eccles. potest. Par. 1506; Rogerus Connovius (de Conway oder Chonoe, Franziskaner in Oxford um 1350) defensio religionis mendicantium (Goldasti Monarch. S. Rom. Imp. II.); Johannes de Turrecremata (Torquemada, Magister Sti Palatii, Dominicaner, Cardinal, † 1468) Summa de ecclesia ejusque auctoritate libr. IV. (Lugd. 1496. Venet. 1561 gegen das Concil von Basel); Rodericus Sancius (Bischof von Zamora) Speculum vitae humanae, Rom. 1468. Strassb. 1507; Dominicus Venetus (Bischof von Brixen 1465) de Cardinalium legitima creatione (in Marc. Antonii de Dominis de republ. eccles. tom. I.); Theodorus Cälius (Bischof von Feltre) pro Pio II. Papa et sede Romana (gegen Gregor von Heimburg, bei Goldast II.); Thomas de Vio Cajetanus tract. de comparatione auctoritatis Papae et Concilii (um 1511 in Rocaberti Bibl. Max. Pont. XIX.) — In dieser ausgebildeten Form, wie es hauptsächlich von den Bettelorden hartnäckig vertheidigt ward, ging das Papalsystem in das canonische Gesetzbuch über, das in dieser Periode vollendet ward durch die unter Clemens V. gesammelten Clementinarum libr. V, und die unter den späteren Päpsten zusammengestellten Extravagantes, meist von Johann XXII. In dieser Ausdehnung wurde es von den späteren Glossatoren (Cardinal Joh. Monachus, Guil. de Monte Lauduno, Abt von Poitiers, Zenzelinus de Cassanis, Canonist in Toulouse) vertreten. Cf. Bickell über die Entstehung und den heutigen Gebrauch der beiden Extravagantensamml. des Corp. Jur. Can. Marb. 1825.

Anm. Das Verhältniß zum Kaiserthume und der weltlichen Gewalt ist demnach folgendes: alle weltliche Gewalt steht unter der päpstlichen und ist ihr Ausfluß; die päpstliche Jurisdiction ist größer, als die jedes Engels; denn diese sind nur über einzelne Theile der Welt, der Papst über die ganze Welt gesetzt; in Collisionsfällen muß der Laie dem Papste mehr gehorchen; der Papst hat das Recht, ohne Weiteres (per se ipsum) den Kaiser zu wählen, weil der Kaiser Diener Gottes, d. h. des Papstes, ist, und der Herr seinen Diener wählt; der Papst hat das Wahlrecht den Churfürsten übertragen, kann es folglich ihnen auch wieder nehmen; der Papst hat das Kaiserthum von den Römern auf die Griechen, von diesen auf die Germanen übertragen; er kann es von diesen auf ein anderes Volk übertragen. Den im päpstlichen Auftrage von den Churfürsten gewählten Kaiser hat der Papst zu bestätigen, und der Kaiser bei dieser Gelegenheit dem Papste Lehnstreue zu schwören, vor der Confirmation hat er sich jeder Amtshandlung zu enthalten. Der Papst kann den Kaiser auch wieder absetzen und seine Untergebenen vom Eide der Treue lossprechen; er muß die kaiserliche Wahl prüfen, und ohne päpstliche Autorisation kann der Kaiser kein Gesetz erlassen; der Papst kann erlassene

Gesetze durch seinen Machtspruch aufheben und ändern. In gleichem Verhältnisse stehen alle Fürsten zum Papste, mit den durch die Erblichkeit nöthigen Modificationen; er kann sie ab- und einsetzen; kann ihnen den Laienzehnten bewilligen u. s. w.; der Papst kann aber Niemanden von seiner eignen Jurisdiction in weltlichen Dingen freisprechen (non potest aliquos eximere a se ipso in temporalibus).

Dieses System kam in einen doppelten Kampf mit dem alten canonischen und dem weltlich-feudalistischen Rechte, zunächst mit dem letzteren; die beiden Oppositionen gehen häufig Hand in Hand und durchdringen sich gegenseitig. Das weltlich-feudalistische Recht fand einige Hauptvertreter namentlich im Kampfe der Päpste mit Ludwig dem Baiern (cf. p. 314 sqq.). Die Hauptsätze desselben sind: Weltliche Gesetze können nur von der Gesammtheit der Bürger oder der Mehrzahl derselben erlassen werden; ohne Einwilligung der weltlichen Gesetzgebung können römische Decretalen zu keiner weltlichen Strafe verurtheilen; von weltlichen Gesetzen kann nur der Gesetzgeber selbst oder seine Bevollmächtigten dispensiren; die Erwählung weltlicher Gerichtsbehörden hängt lediglich vom weltlichen Gesetzgeber ab, namentlich wenn sie eine verpflichtende Gewalt (vis coactiva) ausüben; nur der Fürst hat über Personen und Congregationen eine zwingende Real- und Personalgewalt (jurisdictio tam realis quam personalis coactiva) kraft der Autorisation durch den weltlichen Gesetzgeber (auctoritate legislatoris). Die Quelle alles weltlichen Rechts aber ist der Kaiser *), und dessen Einsetzung keineswegs vom Papste abhängig oder von diesem zu bestätigen; Kaiser Ludwig erließ im Einverständnisse mit diesem Systeme das Edict, daß von der Wahl der sieben Churfürsten allein die Kaiserwürde ausgehe und keiner weiteren Confirmation bedürfe; die späteren Kaiser schrieben sich auch von ihrer Wahl an mit diesem Titel. Kraft dieses göttlichen Rechts hat nun der Kaiser hinsichtlich der geistlichen Jurisdiction folgende Befugnisse: in Ehesachen von den in weltlichen Gesetzen gebotenen Hindernissen zu dispensiren (von den im göttlichen Gesetz gebotenen kann Niemand freisprechen); seine Einwilligung zu jeder geistlichen Promotion zu geben und die Prüfung anzustellen; die Zahl der Kirchen und der an ihnen Angestellten zu bestimmen; die Einkünfte der Kirchengüter, wenn für die Nothdurft des Clerus, des Cultus und der Armen gesorgt ist, zu Staatszwecken zu verwenden; von bischöflichen und geistlichen Gerichten Appellationen anzunehmen; die Geistlichen zu ihrer Amtspflicht anzuhalten; seine Einwilligung zu dem, ohne dieselbe ungültigen, Banne zu geben; das allgemeine Concil zu berufen. Dieses allgemeine Concil hat wieder folgende Rechte: in streitigen Glaubenspunkten die Entscheidung zu geben, Metropolen zu errichten, Heilige zu canonisiren, den Cölibat und die kirchlichen Riten anzuordnen, und von den erlassenen Gesetzen zu dispensiren. Ueberhaupt sind alle Bischöfe gleicher Autorität, und zwar unmittelbar von Christo selbst eingesetzt; eine Anzahl von Bischöfen kann mit Bewilligung des Kaisers den römischen Bischof excommuniciren. Nichts kann als die Seligkeit bedingendes Dogma aufgestellt werden, was nicht in der hei-

*) Der Kaiser war nach den Legisten von Gott eingesetzter Weltmonarch, so gut wie der Papst Monarch der Kirche; selbst päpstliche Juristen erkannten diese von Gott geordnete Weltmonarchie (monarchia universalis) an, nur machten sie dieselbe von der päpstlichen Confirmatio abhängig. Heinrich VII. sagt 1312 in einem seiner Edicte (Extravagantes libr. I. hinter dem Cod. Justin.): divina praecepta, quibus jubetur, quod omnis anima Romanorum principi sit subjecta.

ligen Schrift ausdrücklich enthalten ist, oder mit Nothwendigkeit nach gesunder Exegese aus ihr folgt; im Neuen Testamente ist Alles verpflichtend, im Alten Testament ist Einiges aufgehoben; zur Befolgung göttlicher Gebote kann Niemand durch weltliche Strafen (namentlich nicht durch die Todesstrafe) angehalten werden. Hauptwerke der Legisten sind: *Defensor pacis*, ausgearbeitet von den Räthen Ludwigs des Baiern, Marsilius de Raymundinis oder Patavinus, und Johannes de Janduno (oder de Gandavo); *Marsilii Patavini* tract. de translatione imperii (beide bei Goldast II.); *Joh. Jandunensis* tract. de potest. eccles. (mnscr.); *Lupoldi de Bebenburg* (gest. 1363 als Bischof von Bamberg) tract. de juribus regni et Imperii ad Balduin. archiep. Trev. (in *Schardii* Syntagma tractatuum de jurisd. imper. Basil. 1566. Argent. 1609); *Guil. Occam* tract. de jurisd. imper. in causis matrim.; *Marsilii Patavini* tract. de jurisd. imp. in causis matrim. (beide bei Goldast I. II.) Die Grundsätze dieses Rechts sprachen auch die pragmatischen Sanctionen und die kaiserlichen Edicte hinsichtlich der Kaiserwahl aus; vorzüglich verfocht in Deutschland sie Gregor von Heimburg, Stadtsyndicus von Nürnberg, Rath Siegmunds von Oestreich (cf. p. 339.) und Diethers von Isenburg, Erzbischofs von Mainz; von beiden bei ihrer Versöhnung mit dem Papste schmählich verlassen, † 1472. Seine Hauptschriften: Admonitio de injustis usurpationibus Paparum Romanorum ad Imperatorem, reges et principes Christianos — Appellatio — Apologia c. detractiones et blasphemias Laelii — Invectiva in Rev. Patrem Dom. Nic. de Cusa (sämmtlich bei Goldast II.). In Frankreich hatte dieses System seine Hauptvertreter im Parlamente.

Diesen beiden Systemen, mit dem weltlich-feudalistischen vielfach Hand in Hand gehend, trat ein drittes zur Seite, das Repräsentativsystem, oder das monarchisch-aristokratische, auf dem Grunde des alten canonischen Rechts erwachsen. Es trennt scharf die weltliche von der kirchlichen Gewalt; erstere ist von letzterer unabhängig; den Papst erkennt es allerdings als das Haupt der Kirche an, aber nur insofern diese die ihr inwohnende Fülle des Geistes und der Macht auf den Papst überträgt (die Kirche mithin letzte Quelle und regulirende Macht), und unter der Bedingung, daß er sie zum Heile der Kirche verwende, d. h. ein caput ministeriale der Kirche, und zwar als solches nicht major tota ecclesia, sondern nur ein Glied derselben sei. Die gesetzmäßige Vertretung der Kirche liegt in den allgemeinen Concilien, welche von Christo unmittelbar ermächtigt und wie die Kirche selbst kraft göttlicher Verheißung infallibel sind *); der Papst dagegen ist ein sündiger, irrthumsfähiger Mensch, von dem an das Concil appellirt werden kann. Das Concil hat das Recht, über den Papst zu Gericht zu sitzen, ihn abzusetzen und Gesetze zu geben, die für ihn, wie für die ganze Kirche bindend sind, und die päpstlichen Erlasse zu bestätigen; ohne diese Bestätigung sind sie ungültig. Der Papst hat gegen das Concil gar keine Macht, er beruft es zwar, aber nicht nach Willkühr, und kann es gegen seinen Willen nicht auflösen. Die bischöfliche Gewalt und Jurisdiction ist nicht ein Ausfluß der päpstlichen, sondern beide haben dieselbe Quelle, nämlich die Einsetzung Christi. — Die Hauptvertreter dieser Ansicht sind die Concilien von Costnitz und Basel; ferner: Jacobus Almainus tract. de auctoritate eccles. et Conc. ge-

*) Diese von Pierre d'Ailly zu Costnitz noch geläugnete Infallibilität wird von allen Späteren bestimmt behauptet.

norum. (gegen Cajetanus 1512 geschrieben, nebst mehren kleinen Abhandlungen in Gersons Werken ed. du Pin.); *Gersonii* de potest. eccles. consid. XI. (opp. II.) — de modis uniendi ac reformandi eccles. in conc. univ. (ib.); *Nicolai Cusani* (später Papst) de concordia catholica libr. III. (Schardii Syn. p. 356.) — Kleinere Tractate in diesem Geiste von Joh. Major, Dr. der Sorbonne, einem Schotten; Andreas de Escobar, Bischof von Mezara, Alphonsus Tostatus, Dr. zu Salamanca, † 1454; Dionysius Carthusianus, eigentlich de Leewis aus Ryckel, † 1471 u. A., in Hardt Conc. Const. tom. VI. und Gersonii opp. ed. du Pin. tom. II. Die Universität Paris und namentlich die Sorbonne in Uebereinstimmung mit dem Parlamente machte es sich zur Hauptaufgabe, dieses System hauptsächlich den Bettelmönchen gegenüber zu vertreten.

Bei Bestreitung dieses Systems kamen die Päpste und ihre Vertheidiger in den schlimmen Fall, das Concil von Costnitz verwerfen zu müssen, auf dessen Ausspruch doch die Gültigkeit der päpstlichen Succession beruhte. Viele umgingen diesen schwierigen Punkt, andere griffen zu der Auskunft, das Concil von Costnitz habe den Charakter eines ökumenischen erst dann erlangt, als nach Beseitigung der drei falschen Päpste unter Martin V. die drei Obedienzen vereinigt getagt hätten. Dem basler Concil sprachen die Päpste ohnehin den Charakter eines allgemeinen völlig ab. Die weltliche Macht benutzte die von den allgemeinen Concilien ergangenen Erlasse und Bestimmungen schlau dazu, sich selbst der Landeshierarchie und den Päpsten gegenüber zu befestigen; als sie aber ihren Vortheil dabei sah, ließ sie die Partheі der Canonisten im Stiche und versöhnte sich mit dem Papste; das Concil von Basel selbst trug dazu bei, dadurch, daß es dem Papste die Rechte nur nahm, um sie sich zuzulegen; daß es sich in weltliche Händel mischte, das Recht des Banns mißbrauchte und ein neues Schisma hervorrief. Uebrigens war diese Ueberzeugung durchaus noch nicht Gemeingut, sondern wurde nur von Gelehrten vertreten, und hatte daher, wie alles rein Doctrinäre, das nicht im Bewußtsein des Volkes wurzelt, das Schicksal, im Kampfe mit dem zwar erschütterten, aber immer noch mächtigen Papstthume zu unterliegen. Gerson ging sogar so weit, in seiner Schrift de auferibilitate Papae ab ecclesia zu behaupten: die Kirche könne auch ohne Papst als eine Einheit bestehen; die Angst, daß diese Ansicht Grund und Boden gewänne, bewog das Concil von Costnitz größtentheils, vor der Reformation der Kirche zur neuen Papstwahl zu schreiten; also nicht nur im Volke, sondern selbst im geistlichen Stande hatte diese Ansicht noch keine Geltung. In Frankreich und Deutschland hatte eine Zeit lang, von den Fürsten begünstigt, das Repräsentativsystem die Uebermacht; die Universität Paris zwang 1429 den Dominicaner Joh. Sarrazin, 1442 den Augustiner Nic. Quadrigarius, 1483 den Franziskaner Joh. Angeli zum feierlichen Widerruf papistischer Kirchenrechtssätze (du Plessy d'Argentré coll. judic. de nov. err. I, 2., 227. 245. 305.); in Deutschland erließen die freisinnigen Canonisten, besonders Wimpheling, sehr strenge gravamina und avisamenta. Beide Kirchen aber geriethen durch die Concordate wieder ganz unter das päpstliche Regiment, und von ihren errungenen Freiheiten blieb nur ein schwacher Ueberrest, wenngleich in beiden Ländern eine kleine Anzahl muthvoller Vertheidiger sich auch später vorfand: so mußte Joh. Kaltenmarkter, ein wiener Canonist, seine freien Ansichten auf eine Klage der Universität zu Rom vor Innocenz VII. widerrufen, 1492. (Hansiz. Germ. sacra I, 597.) In Spanien und Portugal dagegen herrschte das papistische System vor, schon weil die weltliche Macht, um ihre Eroberungen in der neuen Welt sich von den Päpsten zusprechen zu

lassen, es mit diesen hielt; hier mußten die liberalen Canonisten widerrufen, z. B. Petrus de Osma, ein Canonist aus Paris, vor der Synode zu Complutum 1479 (Barthol. Caranza Summa Concil. Duaci 1659 p. 668.). Zu Ende der Periode war die Parthei der liberalen Canonisten überall zum Schweigen gebracht; nicht so die weltlich-feudalistische Opposition, auf welche die Fürsten selbst hielten, und deren Bestimmungen in den verschiedenen Staatsgesetzen einen Halt gefunden hatten. Die verschiedenen Länder verboten alle Appellation an fremde geistliche Gerichte und namentlich nach Rom; Frankreich 1367 (Preuves des libertez de l'égl. gall. IX.); Sachsen 1446 (Landesordnung Herzog Wilhelms III. Rudolphi Gotha diplom. I, 138.); die gravamina der deutschen Nation rechnen die Appellationen nach Rom stets zu den abzuschaffenden Mißbräuchen. Ferner behielten sich die Fürsten vor, sämmtliche Erlasse der Päpste, ehe sie in ihren Gebieten bekannt gemacht würden, zu prüfen (dieses Recht hieß in Frankreich das Regium Pareatis, in Neapel das Regium Exequatur, gewöhnlich Jus Placeti Regii genannt; Preuves etc. X.). Johann II. von Portugal wollte 1486 auf das Placetum verzichten, allein seine Stände ließen es nicht zu. (Augustini Manuelis hist. Joh. II.) In den Niederlanden verbot Philipp der Gute, Herzog von Burgund, 1447 die Appellationen (spätere Edicte dieser Art von mailändischen und spanischen Fürsten bei *Stockmann* jus Belgarum circa bullarum pontific. receptionem c. 2.).

## §. 137.

### Politische und kirchliche Stellung, sittlicher und wissenschaftlicher Zustand des Clerus.

A) Verhältniß zum Staate. Deutschland. Von einer eigentlich politischen Bedeutung, von einem durchgeführten politischen Systeme des Clerus in dem früheren Sinne ist nicht mehr die Rede. Die drei Häupter der Kirche, Mainz, Trier und Cöln, handeln ganz als weltliche Fürsten, ebenso die übrigen Erzbischöfe, von denen ein großer Theil völlig unter die Bothmäßigkeit der einzelnen Landesfürsten, die ihre Gebiete immer unabhängiger vom Reiche gemacht hatten, gerathen war. Eine starke Reichscorporation konnte bei dieser Zersplitterung der deutsche Clerus nicht mehr bilden; die eigentlichen Mächte sind die Fürsten, die sich immer enger einigende Ritterschaft, und die durch Bündnisse sich gegenseitig stärkenden Städte. Nur wenige Reichstage haben noch einen synodalen Charakter; wo die Geistlichkeit als Corporation noch thätig erscheint, sucht sie ein energisches Auftreten gegen den Papst durch Vermittlung zu verhindern, um an ihm einen Rückhalt gegen Kaiser und Fürsten zu haben; so unter Ludwig dem Baiern auf der Synode zu Speier (vergl. das Schreiben derselben an den Papst 1338 bei Schaten Anal. Paderborn. p. 287.) und auf der Synode von Augsburg unter Maximilian. Ueberhaupt waren die geistlichen Fürsten Deutschlands mit den übrigen Fürsten beflissen, die kaiserliche Macht möglichst zu beschränken und einem ständischen Kammergerichte die höchste Gewalt in die Hände zu spielen. Unter Friedrichs III. langer Regierung ziehen sich diese Streitigkeiten immer fort; dieser Kaiser wußte, auf die Uneinigkeit seiner Stände mit Erfolg zählend, durch scheinbare Thatlosigkeit, eigentlich aber durch schlaues Temporisiren, die Unternehmungen derselben mit Hülfe des Papstes zu vereiteln; sein feuriger Sohn Maximilian, der nach Thaten dürstete und gern den alten Ruhm des deutschen Kaiserthums wieder

hergestellt hätte, und sich deshalb mit Begierde in die Welthändel mischte, hatte mit seinen Ständen, an deren Spitze der kluge, berechnende Erzbischof Berthold von Mainz stand, steten Kampf. Trotz aller Mühe aber, trotz der gehäuften Reichstage, konnte er den Verfall der kaiserlichen Macht nicht hindern, und weder eine Reichseinheit, noch einen Landfrieden, noch eine Rechtsordnung zu Stande bringen. Statt den kaiserlichen Bemühungen sich anzuschließen, hielten es die Geistlichen mit den Fürsten, und verloren bei dieser Zersplitterung am Meisten. Fast in allen deutschen Ländern wurde den geistlichen Gerichten ein Stück der Competenz nach dem andern entzogen und den weltlich-fürstlichen Gerichten übergeben, namentlich alle bürgerlichen Rechtshändel, auch unter Clerikern, und alle Criminaljustiz; die goldne Bulle 1356 (c. 11) setzt dies ausdrücklich fest, und fast in allen Ländern folgen die Einzelngesetzgebungen diesem Grundsatze (in Baiern 1318, in Hessen 1347 und 1354, in der Schweiz der sogenannte Pfaffenbrief 1376, in Sachsen Herzog Wilhelms III. Landesordnung 1446). Alle geistliche Erlasse mußten vor ihrer Publicirung, wie die päpstlichen, von dem Landesfürsten geprüft und bestätigt werden. Um die Anhäufung von Gütern in geistlichen Händen zu verhüten, wurden Ankäufe oder Vermächtnisse entweder schlechthin untersagt, oder wenigstens landesherrlicher Bestätigung unterworfen. Die Städte gingen mit solchen Verboten voran, die weltlichen Fürsten folgten (Sachsen und Mecklenburg 1514, Burgund und Holland 1446, Geldern 1441 und 1469, Hessen 1491.). — Frankreich. Auch hier hielt es der Clerus meist mit dem Papste, und suchte wenigstens zu vermitteln; die Freiheiten der Kirche werden mehr von dem Parlamente und der Universität vertreten. Da diese im Anfange von den Fürsten unterstützt wurden, so hatte der Clerus böses Spiel; später, als die fürstliche Politik sich der päpstlichen näherte, besserte sich auch die Stellung der Geistlichkeit. Doch ist sie im Ganzen ebenfalls Dienerin des fürstlichen Willens. Die kirchliche Reformparthei unter Gerson und d'Ailly war keineswegs geneigt, die Geistlichkeit zu beeinträchtigen; ihr Ziel war die Repräsentation der Kirche auf den öcumenischen Concilien, und deshalb wollten sie einen starken Clerus; daraus ist es erklärlich, warum Gerson so eifrig den Cölibat verfocht, und warum die Universität sich der Rechte des Clerus gegen die Bettelmönche so warm annahm. Die Könige begünstigten den Clerus, weil sie seiner in ihren Kämpfen mit dem Papste bedurften; die geistliche Gerichtsbarkeit erlangte daher in Frankreich eine große Ausdehnung. Dagegen opponirten die Barone und das Parlament; 1329 fand zwischen den Gegnern eine Unterhandlung vor dem Parlamente statt; der Schutz des Königs aber machte die dort getroffenen Einschränkungen wirkungslos; der Clerus konnte es wagen, durch Concilienbeschlüsse (Conc. Biturícense 1336 [Mansi XXV.], Noviomense 1344 [Mansi XXVI.]) seine Gerichtsbarkeit zu erweitern. Seit 1370 aber siegte das Parlament immer entscheidender, und entzog den geistlichen Gerichten viele Fälle, selbst solche, die Cleriker betrafen; hohe Prälaten, die dagegen handelten und die alten Gerechtsame geltend machten, wurden wiederholt gestraft. — Auch Portugal entzog Anfangs des 15. Jahrhunderts seinen Geistlichen viele Rechte und Güter (Raynald. ad ann. 1427, no. 19.); in dem zerrissenen Italien hatte der Clerus gar keine Macht, namentlich wo die Ghibellinen die Oberhand hatten (Raynald. ad ann. 1362, no. 12. ad ann. 1376 no. 1.). — In England übte der Clerus als Reichsstand einen gesetzlich höchst weise geordneten Einfluß aus; da indessen hier die Grenzen genau gezogen waren, konnte er weder beeinträchtigt werden, noch über die Schranken gehen.

*Schilter* de libertate ecclesiarum Germaniae. — Preuves des libertez de l'égl. Gall. — *Petri Bertrandi* Actio de jurisdictione eccles. et polit. coram Philippo Rege habita anno 1329 (Goldast. II.).

B) Innere Organisation der Diöcesanhierarchie. Das Ansehn der Bischöfe wurde hauptsächlich von Rom aus untergraben; ihr Einfluß mußte leiden, als Rom, namentlich während des Schisma, alle geistlichen Pfründen sich zu besetzen vorbehielt, und mit Exemtionen so freigebig war, daß die kirchliche Ordnung ganz zerrüttet ward; daher sah sich Martin V. bewogen, alle während des Schisma ertheilten Exemtionen zurückzunehmen (Bulle von 1418 bei Hardt IV, p. 1535). Die die Concilien von Costnitz und Basel beherrschende Reformparthei, namentlich Gerson, hatte den Plan, das alte canonische Ansehn der Bischöfe wieder herzustellen, weil sie zu ihrer Idee einer Repräsentation der Kirche auf ökumenischen Concilien ein starkes Bisthum brauchte; und drang deshalb so entschieden auf den Cölibat. Ein Theil dieser Parthei aber untergrub auf der andern Seite das Ansehn des Bisthums dadurch, daß sie die Lehre, der priesterliche Charakter sei ein Ausfluß der bischöflichen Gewalt vermittelst der Ordination, verwarfen, und behaupteten, auch die niederen Priester hätten ihre Amtsgewalt und die damit verbundenen Rechte unmittelbar von Christo selbst empfangen (besonders ein Gutachten der pariser Universität bei Gerson opp. II, p. 250.). Obgleich nun diese Behauptung sich anfangs nur auf Frankreich, so lange dort die pragmatische Sanktion galt, beschränkte, und selbst da unter den Liberalen ihre Gegner hatte, so drang sie im Verlaufe der Zeit doch hier und da durch, und gab dem bischöflichen Ansehen einen Stoß. Wo übrigens die Bischöfe Gewalt hatten und wieder erhielten, da seufzten die niedern Kirchenbeamten unter hartem Drucke, besonders der bischöflichen Officialen, was nicht Wenige den reformatorischen Ansichten geneigt machte. Die selbst hart besteuerten Bischöfe sogen hinwiederum durch Simonie und Auflagen die niedere Geistlichkeit aus.

Epistola de miseria Curatorum, Augsb. 1489.

C) Sittlicher Zustand des Clerus. Für ihr schwindendes kirchliches Ansehn suchten die Bischöfe Trost und Ersatz entweder, indem sie sich zu politischen Unterhändlern von den Fürsten gebrauchen ließen, oder in unerhörter Pracht und Schwelgerei; die besseren in Beschützung der Künste und Wissenschaften und in literarischer Thätigkeit. Am meisten wird beklagt die durch den Cölibat hervorgerufene Unsittlichkeit des Clerus, welche von den Zeitgenossen, Ultramontanen wie Liberalen, mit den schwärzesten Farben geschildert wird. Ganz öffentlich lebten selbst die höchstgestellten Geistlichen im Concubinate, und ließen ihre Kinder mit Gepränge taufen; auf den großen Concilien, selbst zu Costnitz und Basel, zogen die Huren schaarenweise nebst Possenreißern, Musikanten, Köchen und anderem Gesindel, den ehrwürdigen Vätern nach; Rom ging mit gutem Beispiele voran*). In Italien war Knabenschänderei herr-

*) Merkwürdig ist, wie selbst ernster Gesinnte diese Sünden entschuldigen. Abgesehen von dem bekannten Briefe des Aeneas Sylvius (ep. 15), den man mit Unrecht den edleren Geistern der Zeit zuzurechnen pflegt, behauptet selbst Gerson, ein Concubinarier verletze sein Keuschheitsgelübde nicht, obwol er eine schwere Sünde begehe, weil sich dieses auf die Ehe beziehe, und giebt die Regel: so selten als möglich diese Sünde zu begehen (ut paucissima faciant peccata) und dafür desto mehr Gutes zu thun!

schend; schöne Knaben wurden von ihren Eltern eigens für die Geistlichen erzogen, und erhielten von diesen die niederen Kirchenämter (Oratio Pici Mirandulae ad Leonem X. de reform. moribus [1517] in fascic. rerum expetendarum et fugiendarum ed. Brown p. 419.). Die Gemeinden selbst, um ihre Weiber und Töchter sicher zu stellen, machten es ihren Geistlichen zur Bedingung, Concubinen zu halten; die Friesen ließen nur unter dieser Bedingung Cleriker ins Amt (Conc. Palentinum 1322. c. 7. [Mansi XXV, p. 703.] — Nic. de Clemangis de praesulibus simoniacis; opp. ed. Lydius Lugd. Bat. 1613. p. 165. — Aen. Sylv. Cosmogr. II, 35. [Freher II.]). Synodenbeschlüsse in Unzahl finden sich über diesen Punkt, auch Constanz und Basel arbeiteten ernstlich daran; allein das Uebel spottete aller Mittel, und wuchs ins Ungeheure. Die Synoden suchten demselben durch große Geldstrafen abzuhelfen; diese wurden von den Bischöfen und Provinzialsynoden festgesetzt, und verwandelten sich bald in eine bestimmte Abgabe, welche den bischöflichen Cassen zu Gute kam; daher die Bischöfe selbst den Concubinat beförderten. Das Concil zu Paris 1429 (Acten Mansi XXVIII.), das von Tortosa 1429 und das von Basel sprachen sich deshalb gegen diese Abgabe aus, und trugen auf Suspension und Absetzung der Concubinarier an, drangen aber, der großen Menge der Schuldigen wegen, nicht durch. Carl IV. benutzte den Umstand, um seine Macht über den Clerus zu befestigen und auszudehnen, und drohte den Concubinariern mit Einziehung ihrer Einkünfte und Sequestration durch den Staat. Natürlich verwahrte sich Innocenz IV. alsbald gegen diesen bedenklichen Versuch (Acten bei Raynald. ad ann. 1359 no. 11.). Viele Stimmen erklärten sich für Abschaffung des Cölibats, allein die Reformpartei fürchtete noch größere Abhängigkeit der verheiratheten Cleriker von der Staatsgewalt und Erblichkeit der geistlichen Stellen. Daß die Staatsgewalt außer sittlicher Verbesserung des Standes noch Nebenabsichten dabei hatte, ist nicht zu verkennen. Die Reformationsvorschläge der fürstlichen Juristen, die aber nicht zur Ausführung kamen, reden der Ehe der Geistlichen und der Beschränkung ihres Reichthums das Wort (so die sogenannte Reformation Friedrichs III. und die Sigismunds [Goldasti Constitt. imper. I, 176.], letztere von dem kaiserlichen Rathe Friedrich von Lauskron); auch auf den reformatorischen Concilien kam die Idee zur Sprache, drang aber, namentlich durch Gersons Widerstand, nicht durch. — Die herrschende Simonie, der Umstand, daß die geistlichen Stellen, besonders die Domstellen, zur Versorgung des ärmeren Adels fast ausschließlich dienten, bewirkte, daß der geistliche Stand im Allgemeinen der Rohheit und Unwissenheit vielfach mit Recht beschuldigt wurde; ein großer Theil der Bischöfe und höheren geistlichen Beamten ließ die Geschäfte durch bezahlte Stellvertreter versehen, und verzehrte seine Einkünfte an den fürstlichen Höfen, namentlich am päpstlichen, woselbst sich dieselben mit Intriguen und Lustbarkeiten beschäftigten *).

---

(Opp. III. p. 917. 932.) Die Studirenden zu Paris stellten 1376 den Satz als disputabel (philosophische Wahrheit) auf: einfache Hurerei ohne Ehebruch, d. h. die Vermischung zweier Unverehelichten, sei keine Sünde. (Goch de lib. christ. 1, 17. 18.)

*) Ein Gegengewicht gegen diese sittliche Versunkenheit bildete glücklicher Weise die Lehre von dem Charakter und den Prärogativen des Priesterordens, wie sie die Scholastiker festgestellt und die Laien allgemein angenommen hatten. Der priesterliche Charakter zeigt sich besonders in der durch die Ordination dem Priester mitgetheilten Macht, im

Die ungemein reiche Literatur ausführlich bei *Gieseler* Kgsch. II, 3. p. 171. 4. p. 253. — J. A. und A. Theiner, die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christl. Geistlichen und ihre Folgen. Altenb. 1828. 2 Bde. — Hauptschriften: *Nic. de Clemangis* de ruina eccl. — *Alv. Pelagius* de planctu ecclesiae. — *Joh. Trithemii* institutio vitae sacerdotalis (um 1485 in ejusd. opp.). — *Laurentius Justinianus* (Patriarch v. Venedig, † 1455) de complanctu Christianae perfectionis (opp. Venet. 1751). — *Alphonsus Tostatus* c. Clericos concubinarios (opp. Venet. 1728). — *Dionysius de Leewis* (oder a Ryckel) de vita Canonicorum — de vita Curatorum. — *Herrmannus Ryd de Reen* de vita et honestate Clericorum (1467 bei *Brown* fasc. r. exp. et fug. append.). — *Baptista Mantuanus* de calamitatibus temp. libr. III. — *Jacob v. Juterbogk* de negligentia praelatorum (Walch monim. med. aevi II, 2. p. 157—202.) — *Matth. de Cracovia* de squaloribus Curiae Romanae; *Joh. de Wesalia* de auctoritate, officio et potestate pastorum ecclesiae. (Walch II, 2, 115 sqq.) — Einzelne Klagen und Züge in den Schriften von Gerson, Niem, Huß, Wiclyffe, Wimpheling, Wesel, Brandt, Geiler von Kaisersberg; in den Reden zu Constanz und Basel (bei Lenfant u. Hardt); spöttische Erzählungen in den Anekdotensammlungen jener Zeit, z. B. *Poggii Florentini* († 1459) Facetiae; *Henr. Bebelii* († 1516) Facetiae und Triumphus Veneris.

## §. 138.

## Mönchsthum.

A) Aeltere Orden. a) Begüterte Orden. Sie theilten mit dem Clerus den tiefen sittlichen Verfall aus denselben Ursachen; die einzelnen Klöster theilten die Einkünfte unter ihre Glieder, so daß in jedem eine bestimmte Anzahl Pfründen entstanden, und Simonie und das Commendenunwesen auch in die Klöster eindrang; solche Mönche hießen Proprietarii. Die Wissenschaften wurden in den Klöstern völlig vernachlässigt; die Bibliotheken verfielen; Unzucht und weltliches Wesen riß ein. Die Nonnenklöster namentlich waren völlige Bordelle; oft lebten Mönche und Nonnen ganz öffentlich zusammen in einem Gebäude; Nicolaus von Clemangis (de ruina eccles. 36) sagt: virginem velare sei = publice ad scortandum exponere. Aus den begüterten Orden ist in der Kirche wie in der Wissenschaft in dieser Zeit kein bedeutender Mann hervorgegangen; nur die Carthäuser hielten an der alten Strenge fest.

Die Synode von Costnitz machte zuerst den Versuch einer Reformation; unter ihrer Aufsicht versammelte sich ein Provinzialcapitel der deutschen Benedictiner (Acten bei Hardt I, 26, p. 1030 sqq.) 1417; ein ähnliches hielten

---

Abendmahle „den Leib Christi zu machen," und in der potestas clavium. In diesen beiden Funktionen kann Niemand, nicht einmal ein Engel, den Priester ersetzen und vertreten. (Thom. Aqu. S. Th. III, 22, 4. 80, 12, 2. Suppl. 17, 2, 1.) In dieser Mittlerstellung zwischen Gott und der Gemeine, als unersetzliche Organe, durch welche die göttlichen Segnungen der letztern zugehen, liegt der Grund der großen Macht, die das Priesterthum noch immer über die Gemüther ausübte.

1422 die englischen Benedictiner zu Westminster (Mansi XXVIII, 1037 sqq.) und die französischen zu Paris 1429 (ib. 1102). Allein erst Basel brachte etwas Nachhaltiges zu Stande. Mit Hülfe dieses Concils gelang es dem unermüdlichen Johann Busch, die regulirten Chorherren Deutschlands zu einem Generalcapitel zu versammeln, und von dem Kloster Windsheim aus eine Reformation derselben und eine Congregation reformirter Klöster zu stiften. Noch bedeutender wurde die Congregation der deutschen Benedictiner vom Kloster Bursfeld aus, durch die Aebte Johannes von Minden und Johann Rode; sie zählte 1506 schon 75 Klöster. Der Cardinal Nicolaus von Cusa betrieb als päpstlicher Legat in Deutschland (1450 und 1451) die Klosterreformation aufs Eifrigste. Das Concil von Costnitz verdammte auch die Proprietarier, die ein Cistertienser vergebens vertheidigte (die Actenstücke bei Hardt I, 10, p. 705. III, p. 120 sqq.). Die Reformation konnte aber nur langsam und unter großen Schwierigkeiten ins Werk gesetzt werden; die Reformatoren liefen oft Lebensgefahr; viele Klöster mußten durch Waffengewalt und die härtesten Strafen gezwungen werden; namentlich die Nonnenklöster, deren adlige Bewohnerinnen von ihren ritterlichen Verwandten durch Waffen unterstützt wurden, setzten den beharrlichsten Widerstand entgegen. Außer den Congregationen von Windsheim und Bursfeld entstanden nach und nach unter den Benedictinern die Congregatio St. Justinae in Padua, bestätigt von Martin V. 1407, seit 1504 Congregation von Montecassino genannt; die Congregation von Valladolid; die von Sicilien 1483, 1506 mit Montecassino vereinigt; unter den Cistertiensern die Congregation der Observanz in Spanien 1425, von Martin von Vargas gegründet, und die des heiligen Bernhard in Toskana und der Lombardei 1497. Sie wurden aber nicht so bedeutend, als die beiden ersten; der größte Theil der Klöster blieb aber immer noch unreformirt.

Belege in den p. 356 citirten Werken, namentlich *Nic. de Clemangis* de ruina eccles. und *Jac. v. Jüterbogk* de negl. prael. — *Joh. Buschii* de reform. monast. libr. III. (Leibnitz scriptt.) Brunsv. II. — Chron. Windesemense (ed. Rosweydus Antw. 1621). — *Trithemii* Chron. Hirsaug. II, p. 350 sqq. und Chron. Spanhemiense (opp. ed. Freher). — *Joh. Niderus* de reform. status cenobitici Antw. 1611. — *Joh. Raulini* († 1514) Oratio de reform. Cleri ad Capit. Gener. Basel 1498. — *Guido Juvenalis* reform. monast. vindiciae. Par. 1503. — *Wolfg. Aytinger* Methodii, Euboici praesulis, suspiria pro reformatione et querelae de corruptione ecclesiae. Basil. 1504. — *Leuckfeld* Antiquitates Bursfeldenses. Lips. und Wolfenb. 1713.

b) Bettelorden. Im Allgemeinen verfielen auch diese der herrschenden Verderbniß; Wohlleben und Unzucht fanden auch in ihren Klöstern statt; doch behaupteten sie in sofern einen besseren Ruf, weil sie besonders mit Philosophie und Theologie sich beschäftigten, und in der That bedeutende Männer unter ihnen aufstanden. Auch bei ihnen bildeten sich zur Reformation Congregationen, z. B. unter den Dominicanern die von Aragonien und die von der Lombardei; der Carmeliterorden wurde durch seinen General Johannes Soreth seit 1455 reformirt, derselbe aber büßte seinen Eifer durch ein zeitige Vergiftung. Auf das Volk hatten sie einen ungemeinen Einfluß, jedoch nicht sowol ihrer sittlichen Haltung, als ihrer von den Päpsten bestätigten Privilegien und Betrügereien wegen. Die Franziskaner behaupteten, ihr Stifter sei Christo selbst in vielen Beziehungen durch göttliche Wunder gleichgestellt (gewöhnlich

zählt man 40 conformitates auf); ihm sei der von Lucifer bei seiner Verstoßung leer gelassene Stuhl, höher als die aller übrigen Engel, eingeräumt; ferner habe er von Gott die Erlaubniß erhalten, alljährlich einmal in das Fegfeuer hinabzusteigen, und von dort die Seelen, die von seinen Ordensbrüdern Absolution erhalten, in den Himmel zu führen; heilbringend sei es namentlich, die Tracht des Ordens zu tragen, hauptsächlich in der Todesstunde; der Portiunculaablaß ward auf die unverschämteste Weise herausgestrichen und erweitert (cf. *Barthol. Albicii* [oder de Pisis] Liber conformitatum [1385] Mediol. 1510. — Die von der Sorbonne 1486 verdammten Sätze des Franziskaners Joh. Mercator bei d'Argentré I, 2, 318.). — Die Dominicaner stifteten die Rosenkranz-Brüderschaften (Confraternitates de Rosario beatae Virginis Mariae), die erste Jacob Sprenger in Cöln 1475; die Päpste Sixtus IV. 1478, Innocenz VIII. 1483, Leo X. 1520, ertheilten diesen an bestimmten Marientagen reichlichen Ablaß. Die Dominicaner aber bemächtigten sich später mehr der Inquisition und der Beichtstühle an den Höfen, und überließen das Volk den populärerern Franziskanern. In Erhebung ihres Ordensstifters wetteiferten sie mit den Franziskanern (cf. Vita Cath. Sen. Bolland. Apr. III, p. 904.). — Die Carmeliter behaupteten, kein im Carmeliterscapulier Verstorbener könne verdammt werden; denn jeden Sonnabend steige die Jungfrau Maria in das Fegfeuer, und hole solche Seelen in den Himmel. Sie erdichteten sogar eine Bulle Johanns XXII. zur Bestätigung dieser Fabel (die sogenannte Bulla Sabbathina, erwähnt um 1490) und eine zweite Bestätigungsbulle Alexanders V. von 1409; diese wurden später von den Päpsten Clemens VII. 1530 und Paul V. 1613 als ächt anerkannt und aufs Neue bestätigt. — Da die Bettelorden die treuen Helfershelfer der päpstlichen Politik waren und namentlich in ihren Schriften alle Anmaßungen des Papalsystems (cf. p. 347 sqq.) vertraten, so wurden sie auch von den Päpsten auf alle Art geschützt und mit Privilegien überhäuft.

Sie geriethen in dieser Periode in die früheren Kämpfe (cf. p. 176. 287.) immer tiefer hinein*); zunächst entbrannte der Kampf über die absolute Armuth Christi und seiner Apostel immer heftiger. Auf der einen Seite standen die Dominicaner, welche im 14. Jahrhundert den Charakter eines Bettelordens fast ganz aufgaben, und offen behaupteten, ihr Orden dürfe Besitzungen haben, Christus und die Apostel hätten auch ein Eigenthum besessen; auf der andern Seite die Franziskaner, welche dies läugneten, und zwar in zwei Partheien getheilt, die eine größere (fratres de communitate), welche zwar Eigenthum zuließen, aber nicht als Ordenseigenthum, sondern nur als Besitz der römischen Kirche, dessen Verwalter sie seien; und eine zweite, kleinere (Zelatores, Spirituales), welche die Armuthsregel des heiligen Franziskus in aller Strenge aufrecht erhalten wissen wollten. Der Streit brach sehr heftig aus, als 1321 die Inquisition zu Narbonne einen Begharden wegen der Behauptung, Christus und seine Apostel hätten gar Nichts besessen jure proprietatis et dominii in speciali nec etiam in communi, verdammte; die Franziskaner erklärten diese Behauptung für orthodox und appellirten an den Papst Johann XXII., der sich 1322 in der Bulle Cum inter nonnullos für die Dominicaner aussprach, und Namens der römischen Kirche dem Eigenthume an den Gütern des Franziskanerordens entsagte, und ihre Lehre für Ketzerei erklärte

*) Der Streit zwischen Franziskanern und Dominicanern über die unbefleckte Empfängniß Mariä dauerte zwar noch fort, aber ohne Bedeutung.

(Bulle ad conditorem canonum 1322). Die Mehrzahl der Ordensbrüder unterwarfen sich 1329 auf einem Generalcapitel zu Paris diesem Beschlusse und wählten einen damit einverstandenen General, jedoch erklärten sie, das Eigenthum verbleibe den Gebern, der Orden übernehme nur die Verwaltung. Nachdem aber einmal der Grundsatz im Orden durchgedrungen, wurde die Regel immer laxer, und Habsucht und Schwelgerei riß ein. Die strengen Franziskaner, an ihrer Spitze der Ordensgeneral Michael von Cesena, wurden dem Papstthum dadurch grimmig feind; und als die Inquisition sie verfolgte, flüchteten sie zu Ludwig dem Baiern, erklärten den Papst für einen Ketzer und bekämpften ihn (außer Cesena besonders Wilhelm Ocram) aufs Heftigste. Sie suchten sich in einzelnen kleineren Conventen, namentlich in Italien, zu vereinigen, wurden aber durch die Inquisition immer wieder zersprengt; nur zwei derselben erhielten sich, die Congregation von Bruliano, gestiftet 1334 von Johannes de Vallibus, gesprengt 1355, erneuert von Paolucci von Foligno 1368; und die Congregation der Clarener, gestiftet 1302 von Angelus de Cingulo in der Mark Ancona. Einige mildere Ordensgenerale nahmen sie in Schutz, und das Concil von Constanz bestätigte sie förmlich als fratres regularis observantiae, den übrigen als fratres conventuales gleichberechtigt, unter einem von ihnen selbst gewählten Vicarius ministri generalis; 20. Sitzung 1415. Durch die bedeutende Wirksamkeit der beiden Vicarien Bernardinus von Siena 1438—1444 und Joh. Capistranus 1444—1456, die besonders als Volksprediger in ungeheurem Ansehn und dem Geruche der Heiligkeit standen, erhielten sie sogar später das Uebergewicht im Orden, und Leo X. übertrug ihnen 1517 die Wahl des Ordensgenerals ausschließlich. Ein Theil der Observanten ließ sich, wie schon früher, in Verbindung mit den Fratricellen und Begharden ein (cf. p. 287 und §. 153.).

Die Actenstücke bei Wadding zu den betreffenden Jahren. — *Michaelis Caesenatis* und *Guil. Occami* opp. in Goldasti Monarch. II, p. 957 sqq. — Extravagg. Joh. XXII. XIV, c. 2 sqq.

Eine zweite Hauptstreitigkeit betraf die ausgedehnten Privilegien des Ordens: den Universitäten gegenüber das Recht, ohne vorhergehende Prüfung zu lehren; den Pfarrern gegenüber, ohne deren Erlaubniß in allen Diöcesen die Sacramente zu spenden, zu predigen und der Seelsorge obzuliegen. In ersterer Beziehung hatten sie heftige Gegner an den Universitäten Paris und Oxford; besonders seit Clemens V. ihre ausschweifendsten Ansprüche in der Bulle Dudum 1311 anerkannt und bestätigt hatte. Die Universität Paris ließ sie nicht zum Lehrfache zu, ehe sie ein Examen bestanden und die Statuten der Universität beschworen hatten, und nöthigte Einzelne zum Widerrufe. Der Weltgeistlichkeit gegenüber behaupteten sie ein größeres Recht, als Jene, zur Verwaltung der Predigt, des Sacraments und der Seelsorge zu haben, weil sie in ihrer Regel den Beruf dazu hätten, die Curaten aber nicht göttlicher, sondern weltlicher Einsetzung seien; die von ihnen gespendeten Sacramente, namentlich die ihnen abgelegte Beichte, sei gültig und wirksamer, als die der Weltgeistlichen; einen sehr erwünschten Grund bot ihnen die sittliche Gesunkenheit des Clerus, die sie auch gehörig ausbeuteten. Dagegen stellten ihre Gegner, die liberalen Canonisten, auf, die Curaten seien von Christo selbst eingesetzt, und ihr priesterlicher Charakter dem der Bischöfe gleich, während die Bettelmönche einen solchen gar nicht aufzuweisen hätten; die von diesen gespendeten Sacramente entbehrten deshalb aller göttlichen Berechtigung; das Betteln sei wider Christi Gebot. Joh. de Pollaco, Dr. der Sorbonne, vertrat diese Sätze in

seinen Quodlibetis, Johann XXII. verdammte sie 1321 (Bulle Vas electionis); heftig bekämpfte die Orden Richard, Erzbischof v. Armagh, der, von ihnen verklagt, 1556 vor Innocenz VI. zu Avignon sich in einer Rede: defensorium Curatorum, vertheidigte (Goldasti Monarch. II, 1392); er starb während des Streites; 1351 bestürmten die Prälaten und sogar die Cardinäle den Papst Clemens VI., die Bettelorden, oder wenigstens ihre Privilegien aufzuheben, wurden aber von ihm abgewiesen (Contin. Chron. Guil. de Nangis, d'Achery III, 112.); Alexander V. erließ zu Gunsten der Bettelmönche 1409 eine Bulle, welche die Sorbonne heftig angriff, so daß sie Johann XXIII. 1420 wieder zurücknahm; die Concilien von Costnitz und Basel nahmen sich der Curaten tüchtig an; eine Bulle Eugens IV. von 1442 machte die Universität Paris dadurch wirkungslos, daß sie alle Bettelorden so lange ausschloß, bis diese nachgaben. 1456 traten sie mit einer neuen Bulle Nicolaus V. hervor, mußten aber nochmals den energischen Maßregeln der Universität weichen und 1457 demüthig um Wiederaufnahme bitten. Sixtus IV. ernannte eine eigene Commission, diese Streitigkeiten beizulegen, die aber Nichts ausrichtete. 1474 erließ dieser Papst zwei Bullen (Mare magnum Franciscanorum et Dominicanorum genannt), in denen er alle Privilegien der Bettelorden bestätigte, und 1479 fügte er neue hinzu in der sogenannten Bulla aurea. Je mächtiger der Papst in Frankreich wieder wurde, desto mehr erlahmte der Widerstand der Universität und des Parlaments, wenn er auch nie ganz aufhörte. Die Universität Oxford hatte im 14. und 15. Jahrhundert fortwährenden Streit mit den Mönchen, in welchem besonders Wiclyffe thätig war.

Die päpstlichen Bullen in den Bullarien. — *Bulaeus* hist. univ. Par. — *Wood* hist. et antiqq. univ. Oxon. — *Raynaldus* zu den betreffenden Jahren. —

Eine merkwürdige reformatorische Richtung nahm die deutsche Congregation der Augustinereremiten, die sich zur Zeit des basler Concils selbstständig constituirt hatte: unter ihren beiden Provinzialen Andreas Proles (gestorben 1503) und dessen Nachfolger Johann Staupitz vertrat sie nicht nur die strenge Lehre ihres Ordensheiligen dem Pelagianismus der Kirche gegenüber, sondern nahm auch die mystischen Ideen in sich auf, welche die edleren deutschen Mystiker (wie Tauler, Suso, die deutsche Theologie u. A.) damals in Anregung brachten, indem sie durch ihre Lehre von der Einwohnung des heiligen Geistes und dem daraus zu schöpfenden Verständniß der Schrift die starre Kirchentradition brachen. Staupitz erhielt als erster Decan der 1502 gegründeten Universität Wittenberg auf diese Einfluß, und bewirkte bekanntlich Luthers Berufung, der aus diesem Orden hervorging.

c) Ritterorden. Das merkwürdigste Ereigniß ist unstreitig der Proceß und die Aufhebung des Tempelherrenordens. Dieser war den nach unbeschränkter Souverainität trachtenden Fürsten, namentlich Englands, Frankreichs und Spaniens, durch seine Macht und seinen Unabhängigkeitssinn schon längst ein Dorn im Auge; die Güter desselben waren so bedeutend, und die Verwaltung so trefflich organisirt, daß der Orden in der That einen mächtigen Halt des alten feudalen Systems dem monarchischen gegenüber bildete. Dazu kam, daß der Orden von jeher der päpstlichen Politik gedient hatte, daß er durch seine Exemtionen auch bei dem Clerus nicht in großer Gunst stand, und daß er ungeheure Reichthümer aufgehäuft, die den habsüchtigen Königen ganz besonders in die Augen stachen; endlich mochte auch der immer in den Händen der Inhaber sich fester gestaltende Lehnbesitz, da auch die kirchlichen Lehne großen-

theils der fürstlichen Besetzung durch die päpstlichen Anmaßungen entzogen waren, das große vacant werdende Ordensgebiet den Fürsten als eine willkommene Beute erscheinen lassen. Philipp von Frankreich benutzte die völlige Abhängigkeit Clemens V., um den gefürchteten Orden zu stürzen. Der Papst beschied auf seinen Befehl den Großmeister des Ordens, Jaques de Molay, von Cypern nach Frankreich, um mit ihm einen Kreuzzug zu verabreden. Er kam und ward sehr wohl aufgenommen. Allein plötzlich ließ ihn Philipp 1307 mit sämmtlichen französischen Ordensrittern gefangen setzen, und es wurde über sie ein Inquisitionsproceß wegen Ketzerei verhängt. Die Sorbonne entschied auf die Frage des Königs: ein weltlicher Fürst habe eigentlich nicht die Macht, ein Urtheil über Ketzerei zu fällen, außer in bischöflichem Auftrage; höchstens könne er den Inkulpaten bei drohender Gefahr des Vorzuges festnehmen. Philipp übergab also den Proceß dem schon vorher gestempelten Papste, der nun auch an die übrigen Fürsten Schreiben erließ, und die Einziehung der Templer und ihrer Güter anbefahl. Die Klagen bestanden in 127 Artikeln, die darauf hinausliefen: die Templer seien zum Muhamedanismus abgefallen; sie hätten ein Idol Baffomet (Mahomed), dem sie göttliche Ehre erwiesen mit allerlei ketzerischen Cäremonien; bei der Aufnahme in den Orden müsse Jeder Christum verläugnen, das Kreuz bespeien und mit Füßen treten, Gott, der heiligen Jungfrau, den Heiligen abschwören. Die Sacramente seien bei ihnen abgeschafft, die Absolution ertheilen ihr Magister, ihre Visitatoren und Präceptoren; in ihrer Versammlung erscheine ein schwarzer Kater, mit dem sie allerlei Zauberei trieben; überhaupt sei die Aufnahme in den Orden geheim, die Ordenssitzungen geheim, was schon längst den Orden verdächtig gemacht habe; auch die schändlichste Wollust, namentlich unnatürliche, werde durch ihre Lehre erlaubt und in ihren Versammlungen ausgeübt*). Durch die grausamsten Torturen wurden einzelnen Rittern Geständnisse abgepreßt, und darauf hin die Untersuchung vor dem königlichen Beichtvater, Wilhelm von Paris, der zugleich das Amt eines Inquisitors bekleidete, im October 1307 eröffnet, für die übrigen Länder ernannte Clemens 1308 durch die Bulle faciens misericordiam eigne Untersuchungscommissionen. Außer den durch die Folter erpreßten Geständnissen konnte nichts dem Orden Ungünstiges erzielt werden; ein großer Theil gestand selbst unter Martern nichts ein, viele widerriefen sogleich darauf ihre Aussagen, als erzwungene. Als die Acten geschlossen waren, sprach der Papst auf dem Concil von Vienne 1312, in einem Privatconcil das Urtheil und erließ den 2. Mai 1312 die Aufhebungsbulle ad providam (Mansi XXV, 389); aber nicht weil der Orden überwiesen sei (nicht per modum diffinitivae sententiae), sondern kraft der Unbeschränktheit der päpstlichen Jurisdiction (per viam provisionis seu ordinationis apostolicae). Ihre Güter wurden andern Ritterorden zugesprochen, gelangten aber nur zum Theil in ihre Hände, der größte Theil fiel an die fürstlichen Cassen. Eine Menge Ritter ließ Philipp schon während der Untersuchung eigenmächtig verbrennen;

*) Die Aehnlichkeit vieler dieser Beschuldigungen mit den den Albigensern und Katharern gemachten zeigt, daß in der That vielleicht der Katharismus und in Folge desselben Antinomismus in einem Theile des Ordens eingerissen sein mag; vielleicht hatte selbst ein Theil desselben eine Mischreligion zwischen Christenthum und Muhammedanismus, wie es deren damals im Oriente mehre gab, angenommen. Jedenfalls aber waren diese Beschuldigungen im vorliegenden Falle nur der Vorwand, und konnten nicht dem ganzen Orden gemacht werden.

im März 1314 auch den Großmeister selbst; in andern Ländern begnügte man sich mit Gefangennahme der Ritter und Einziehung ihrer Güter; in Deutschland geschah ihnen gar nichts; in Spanien sprach sie das Concil von Tarragon 1312 von der Schuld frei und wies ihnen Entschädigung an (Mansi XXV.). Selbst gute römische Historiker und Juristen haben die Unschuld des Ordens behauptet, z. B. Alber. de Rosate, Canonist um 1350, in seinem dictionarium juris Venet. 1601. s. v. Templo, Antoninus Florentinus, † 1459 (Raynald. ad ann. 1307 no. 12.) und Johann von Tritheim. Die neueren Schriftsteller sind über die Schuld des Ordens getheilter Ansicht, verwerfen aber fast alle das Unregelmäßige der gerichtlichen Procedur (ausführlich darüber Gieseler Kirchengsch. II, 3, p. 12.).

*P. Dupuy* hist. de la condemnation des Templiers; Par. 1650. — *Raynouard* monumens hist. relatifs à la condemn. des chev. du Temple et à l'abolition de leur ordre. Par. 1813. — *Raynald.* ad ann. 1307 sqq. — Moldenhawer Proceß gegen den Orden der Tempelherren. Hamb. 1792. — Nicolai Versuch über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrenorden gemacht werden. Berl. 1782. — *v. Hammer* Mysterium Baphometis revelatum, Fundgr. des Orients. Bd. 6. St. 1. Wien 1818. Gegen diese: Herder, deutscher Mercur 1782 Märzheft, auch in seinen Werken zur Philosophie und Geschichte. Carlsruhe, Bd. 13, p. 206 sqq. — Münter in Herders N. Mag. für Religionsphil., Exegese und Kirchengesch. Bd. 5. p. 351.

B) Stiftung neuer Orden. Der bedeutendste ist unstreitig der der Minimi (ord. Minimorum fratrum Eremitarum Fratris Francisci de Paula); hervorgegangen aus der strengeren Parthei der Franziskaner, gestiftet von dem Franziskaner Franz von Paula 1457, bestätigt von Sixtus IV. 1474. Er breitete sich in Italien, und später, als Franz von Ludwig XI. von Frankreich dorthin berufen worden war (cf. Ph. de Comines mémoires 6, 8.), in Frankreich und von da in Spanien sehr aus. Seine Regel, bestätigt von Alexander VI. 1492, war sehr streng, und der Stifter verschärfte sie noch mehr in einer dreimaligen Revision (bestätigt von Alexander 1501, 1502 und Julius II. 1506); hauptsächlich war darin eine völlige Enthaltung von allen Fleischspeisen und Allem, was aus der fleischlichen Vermischung entsteht (z. B. Milch, Butter, Eier), die sogenannte vita quadragesimalis, angeordnet. Franz starb 1507; seine Ordensbrüder suchten ihn ebenfalls mit Christo so viel als möglich zu vergleichen; diesem Streben und den vielen, ihm beigelegten, den Wundern Christi nachgebildeten, Wunderhandlungen verdankte er die Beatification durch Leo X. 1513, und die Canonisation 1519. (V. Franc. Bolland. Apr. I, p. 103 sqq., wo auch die Actenstücke.) — Ferner entstanden mehr Hieronymitenorden, namentlich in Spanien und Italien, z. die B. Eremitae St. Hieronymi, gestiftet 1370 von Ferdinand Pecha und bestätigt 1373, nach der Augustinerregel; später erhielt er eine eigne Regel von dem General Lupus Olivetus, bestätigt von Martin V. 1424; löste sich aber im 16. Jahrhundert in den größeren Orden wieder auf, und bestand nur in Italien als Congregatio Monachorum Sti Hieronymi de Observantia oder de Lombardia fort. (Die Regel Holsten. III, 43. IV, 1.) — In Italien entstanden die pauperes Eremitae Sti Hieronymi, gestiftet von Petrus Gambacorti oder de Pisis 1377, und die ihnen ähnliche Congregatio Fesulana, gestiftet von Carl Montegranelli († 1417). — Eine Abzweigung des Benedictinerordens war die *Congregatio St. Mariae montis Oliveti*, auf dem Oelberge bei Siena, gestiftet

von Johann Tolomei, bestätigt 1319 von Johann XXII. (Raynald. ad ann. 1320 no. 50.) — Einen eigenthümlichen, blos aus Laien bestehenden Bettelorden gründete Johann Colombino in Siena unter dem Namen Jesuati, bestätigt von Urban V. 1367 nach der Augustinerregel (1668 von Clemens IX. wieder aufgehoben). (V. Colombini Bolland. Jul. tom. VII. p. 333 sqq.) — In Schweden vom Kloster Wadstena aus stiftete die heilige Birgitta († 1373) einen Orden nach ihrem Namen, auch Ordo Sti Salvatoris genannt, bestätigt 1370 von Urban V. Jedes Kloster sollte 60 Schwestern, 13 Priester, 4 Diaconen und 8 Laienbrüder enthalten, nach der Zahl der 72 Schüler und 13 Jünger (mit Einschluß Pauli). (Die Regel Holsten. III, 100 sqq. — V. St. Birgittae. Bolland. ad 23. Juli. — Revelationes St. Birg. ed. Turrecremata 1492. Romae et Colon. 1628. Monach. 1680 und öfter edirt.)

Anmerk. Auch einzelne leuchtende Beispiele streng ascetischen Lebens finden sich; berühmt wurde namentlich die Heilige des Dominicanerordens, Catharina von Siena, eine glühende Schwärmerin, welche ihren Leib unerhörten Selbstpeinigungen unterwarf, sich darin gefiel, die entsetzlichsten und widerlichsten Kranken zu pflegen, und die Asceſe so weit trieb, daß sie in der letzten Zeit ihres Lebens nur vom Abendmahle lebte. Geboren 1347, gestorben 1380, canonisirt 1461, vielfach von den höchsten Personen, selbst den Päpsten, um Rath gefragt, auch in die politischen Händel eingreifend; sie war eine Stigmatisirte. (*Raymund v. Capua* V. Cath. Sen. Bolland. Apr. III, 853. — Opp. Cath. Sen. ed. Gigli. Sen. 1707.) — In der Schweiz ward durch musterhafte Strenge, sowie durch seine edle Vaterlandsliebe der Eremit Nicolaus von der Flüe berühmt; ebenfalls schwärmerischer Mystiker, der nur vom Abendmahl gelebt haben soll; er widmete sich mit Aufopferung der Seelsorge der armen Hirten auf den Alpen, griff aber durch beredtes Wort auch in die öffentlichen Fehden friedestiftend ein. (Widmer das Göttliche in irdischer Entwicklung nachgewiesen im Leben Nicolaus von der Flüe. Luzern 1819; Görres Gott in der Geschichte, Heft 1. München 1813.)

C) **Mönchsartige, freiere Gemeinschaften.** Sie unterschieden sich von dem eigentlichen Klosterleben dadurch, daß sie zwar nach einer Regel in Armuth, Keuschheit und Gehorsam lebten, aber ohne Zwang, ohne Votum Stabilitatis, zwar meist, aber nicht gerade nothwendig, in gemeinsamer Wohnung, Kost und Lebensart. Hierher gehören zuerst die Beghарden und Beguinen (cf. p. 288.). Obgleich der größere Theil sich mit den Katharern und Fratricellen in ketzerische Gemeinschaft eingelassen hatte, und deshalb die ganze Verbindung von der Inquisition verfolgt ward, auch auf dem Concil von Vienne 1311 verdammt worden war, so erhielten doch einzelne ihrer Häuser sich frei von Ketzerei, und wendeten sich wiederholt um Duldung nach Rom, namentlich die Schwesterhäuser. Johann XXII. nahm zunächst die weiblichen Beguinen gegen die Inquisition in Schutz, 1318; unter der Bedingung der Rechtgläubigkeit wiederholten diese Anerkennung und dehnten sie auf die männlichen aus Gregor VI. 1374 und 77, Bonifaz IX. 1394 und 95, Sixtus IV. 1472, und Julius II. 1506. Weil sie sich des Jugendunterrichts, der Kranken und Armen thätig annahmen, wurden sie von Fürsten und städtischen Obrigkeiten begünstigt und es entstanden viele Schwester- und Brüderhäuser, namentlich in den nördlichen Ländern; jedes derselben stand unter einem Magister oder einer Magistra, welche die Zucht übte; und einem Oeconomen, bei den weiblichen Beguinen Martha genannt; auch bestand unter den einzelnen Häusern eine Art Congregation. Ihnen ganz ähnlich waren die Lollharden (von lollen, singen, namentlich Todtengesänge); sie entstanden nach 1300 bei Gelegenheit einer Seuche zu Antwerpen zur Pflege der Kranken und Begräbniß

im März 1314 auch den Großmeister selbst; in andern Ländern begnügte man sich mit Gefangennahme der Ritter und Einziehung ihrer Güter; in Deutschland geschah ihnen gar nichts; in Spanien sprach sie das Concil von Tarragon 1312 von der Schuld frei und wies ihnen Entschädigung an (Mansi XXV.). Selbst gute römische Historiker und Juristen haben die Unschuld des Ordens behauptet, z. B. Alber. de Rosate, Canonist um 1350, in seinem dictionarium juris Venet. 1601. s. v. Templo, Antoninus Florentinus, † 1459 (Raynald. ad ann. 1307 no. 12.) und Johann von Tritheim. Die neueren Schriftsteller sind über die Schuld des Ordens getheilter Ansicht, verwerfen aber fast alle das Unregelmäßige der gerichtlichen Procedur (ausführlich darüber Gieseler Kirchengesch. II, 3, p. 12.).

*P. Dupuy* hist. de la condemnation des Templiers; Par. 1650. — *Raynouard* monumens hist. relatifs à la condemn. des chev. du Temple et à l'abolition de leur ordre. Par. 1813. — *Raynald.* ad ann. 1307 sqq. — Moldenhawer Proceß gegen den Orden der Tempelherren. Hamb. 1792. — Nicolai Versuch über die Beschuldigungen, welche dem Tempelherrenorden gemacht werden. Berl. 1782. — v. *Hammer* Mysterium Baphometis revelatum, Fundgr. des Orients. Bd. 6. St. 1. Wien 1818. Gegen diese: Herder, deutscher Mercur 1782 Märzheft, auch in seinen Werken zur Philosophie und Geschichte. Carlsruhe, Bd. 13, p. 206 sqq. — Münter in Herders N. Mag. für Religionsphil., Exegese und Kirchengesch. Bd. 5. p. 351.

B) Stiftung neuer Orden. Der bedeutendste ist unstreitig der der Minimi (ord. Minimorum fratrum Eremitarum Fratris Francisci de Paula); hervorgegangen aus der strengeren Parthei der Franziskaner, gestiftet von dem Franziskaner Franz von Paula 1457, bestätigt von Sixtus IV. 1474. Er breitete sich in Italien, und später, als Franz von Ludwig XI. von Frankreich dorthin berufen worden war (cf. Ph. de Comines mémoires 6, 8.), in Frankreich und von da in Spanien sehr aus. Seine Regel, bestätigt von Alexander VI. 1492, war sehr streng, und der Stifter verschärfte sie noch mehr in einer dreimaligen Revision (bestätigt von Alexander 1501, 1502 und Julius II. 1506); hauptsächlich war darin eine völlige Enthaltung von allen Fleischspeisen und Allem, was aus der fleischlichen Vermischung entsteht (z. B. Milch, Butter, Eier), die sogenannte vita quadragesimalis, angeordnet. Franz starb 1507; seine Ordensbrüder suchten ihn ebenfalls mit Christo so viel als möglich zu vergleichen; diesem Streben und den vielen, ihm beigelegten, den Wundern Christi nachgebildeten, Wunderhandlungen verdankte er die Beatification durch Leo X. 1513, und die Canonisation 1519. (V. Franc. Bolland. Apr. I, p. 103 sqq., wo auch die Actenstücke.) — Ferner entstanden mehr Hieronymitenorden, namentlich in Spanien und Italien, z. die B. Eremitae St. Hieronymi, gestiftet 1370 von Ferdinand Pecha und bestätigt 1373, nach der Augustinerregel; später erhielt er eine eigne Regel von dem General Lupus Olivetus, bestätigt von Martin V. 1424; löste sich aber im 16. Jahrhundert in den größeren Orden wieder auf, und bestand nur in Italien als Congregatio Monachorum Sti Hieronymi de Observantia oder de Lombardia fort. (Die Regel Holsten. III, 43. IV, 1.) — In Italien entstanden die pauperes Eremitae Sti Hieronymi, gestiftet von Petrus Gambacorti oder de Pisis 1377, und die ihnen ähnliche Congregatio Fesulana, gestiftet von Carl Montegranelli († 1417). — Eine Abzweigung des Benedictinerordens war die *Congregatio St. Mariae montis Oliveti*, auf dem Oelberge bei Siena, gestiftet

von Johann Tolomei, bestätigt 1319 von Johann XXII. (Raynald. ad ann. 1320 no. 50.) — Einen eigenthümlichen, blos aus Laien bestehenden Bettelorden gründete Johann Colombino in Siena unter dem Namen Jesuati, bestätigt von Urban V. 1367 nach der Augustinerregel (1668 von Clemens IX. wieder aufgehoben). (V. Colombini Bolland. Jul. tom. VII. p. 333 sqq.) — In Schweden vom Kloster Wadstena aus stiftete die heilige Birgitta († 1373) einen Orden nach ihrem Namen, auch Ordo Sti Salvatoris genannt, bestätigt 1370 von Urban V. Jedes Kloster sollte 60 Schwestern, 13 Priester, 4 Diaconen und 8 Laienbrüder enthalten, nach der Zahl der 72 Schüler und 13 Jünger (mit Einschluß Pauli). (Die Regel Holsten. III, 100 sqq. — V. St. Birgittae. Bolland. ad 23. Juli. — Revelationes St. Birg. ed. Turrecremata 1492. Romae et Colon. 1628. Monach. 1680 und öfter edirt.)

Anmerk. Auch einzelne leuchtende Beispiele streng ascetischen Lebens finden sich; berühmt wurde namentlich die Heilige des Dominicanerordens, Catharina von Siena, eine glühende Schwärmerin, welche ihren Leib unerhörten Selbstpeinigungen unterwarf, sich darin gefiel, die entsetzlichsten und widerlichsten Kranken zu pflegen, und die Asceſe so weit trieb, daß sie in der letzten Zeit ihres Lebens nur vom Abendmahle lebte. Geboren 1347, gestorben 1380, canonisirt 1461, vielfach von den höchsten Personen, selbst den Päpsten, um Rath gefragt, auch in die politischen Händel eingreifend; sie war eine Stigmatisirte. (*Raymund v. Capua* V. Cath. Sen. Bolland. Apr. III, 853. — Opp. Cath. Sen. ed. Gigli. Sen. 1707.) — In der Schweiz ward durch musterhafte Strenge, sowie durch seine edle Vaterlandsliebe der Eremit Nicolaus von der Flüe berühmt; ebenfalls schwärmerischer Mystiker, der nur vom Abendmahl gelebt haben soll; er widmete sich mit Aufopferung der Seelsorge der armen Hirten auf den Alpen, griff aber durch beredtes Wort auch in die öffentlichen Fehden friedestiftend ein. (Widmer das Göttliche in irdischer Entwicklung nachgewiesen im Leben Nicolaus von der Flüe. Luzern 1819; Görres Gott in der Geschichte, Heft 1. München 1813.)

C) **Mönchsartige, freiere Gemeinschaften.** Sie unterschieden sich von dem eigentlichen Klosterleben dadurch, daß sie zwar nach einer Regel in Armuth, Keuschheit und Gehorsam lebten, aber ohne Zwang, ohne Votum Stabilitatis, zwar meist, aber nicht gerade nothwendig, in gemeinsamer Wohnung, Kost und Lebensart. Hierher gehören zuerst die Begharden und Beguinen (cf. p. 288.). Obgleich der größere Theil sich mit den Katharern und Fratricellen in ketzerische Gemeinschaft eingelassen hatte, und deshalb die ganze Verbindung von der Inquisition verfolgt ward, auch auf dem Concil von Vienne 1311 verdammt worden war, so erhielten doch einzelne ihrer Häuser sich frei von Ketzerei, und wendeten sich wiederholt um Duldung nach Rom, namentlich die Schwesterhäuser. Johann XXII. nahm zunächst die weiblichen Beguinen gegen die Inquisition in Schutz, 1318; unter der Bedingung der Rechtgläubigkeit wiederholten diese Anerkennung und dehnten sie auf die männlichen aus Gregor VI. 1374 und 77, Bonifaz IX. 1394 und 95, Sixtus IV. 1472, und Julius II. 1506. Weil sie sich des Jugendunterrichts, der Kranken und Armen thätig annahmen, wurden sie von Fürsten und städtischen Obrigkeiten begünstigt und es entstanden viele Schwester- und Brüderhäuser, namentlich in den nördlichen Ländern; jedes derselben stand unter einem Magister oder einer Magistra, welche die Zucht übte; und einem Oeconomen, bei den weiblichen Beguinen Martha genannt; auch bestand unter den einzelnen Häusern eine Art Congregation. Ihnen ganz ähnlich waren die Lollharden (von lollen, singen, namentlich Todtengesänge); sie entstanden nach 1300 bei Gelegenheit einer Seuche zu Antwerpen zur Pflege der Kranken und Begräbniß

der Todten, auch Alexiani oder fratres Cellitae genannt. Auch sie verfielen zum Theil in Ketzerei (cf. §. 153.). (Die Acten bei Mosheim de Beguinis et Beguinabus. Extravag. III, 9.)

Weit bedeutender war die Congregation der Brüder vom gemeinsamen Leben (fratres vitae communis). Ihr Stifter Gerhard Groot (Geert Groete, Gerardus Magnus), geboren 1340, aus einer vornehmen und reichen Familie zu Deventer, studirte zu Paris, war aber weniger ein gelehrter, als ein praktisch tüchtiger und energischer Charakter. Er trat Anfangs, nachdem er mehre einträgliche Pfründen aufgegeben, als feuriger und erfolgreicher Bußprediger mit Erlaubniß des Bischofs in der Diöcese Utrecht auf. Da er aber die weltlich gesinnte Geistlichkeit nicht schonte, entzog ihm der Bischof diese Erlaubniß und er gehorchte. Durch Ruysbrock (cf. §. 147.) angeregt, widmete er sich mehr einem ascetisch-beschaulichen Leben; er sammelte einen Kreis eifriger Jünglinge um sich, mit denen er biblische und theologische Studien trieb, und gute Bücher, namentlich die heilige Schrift, abschrieb; außerdem widmeten sie sich dem Jugendunterrichte, entweder an schon bestehenden Schulen oder durch Gründung neuer in ihren Bruderhäusern. Das Verdiente ward in eine gemeinsame Casse gesteuert, und der Ueberschuß kam den Armen zu Gute; namentlich gaben sie talentvollen Jünglingen Mittel zum Studiren an die Hand. Bald entstanden dergleichen Bruderhäuser mit Schulen in allen bedeutenden Häusern der Niederlande, ja auch in Deutschland; der Mittelpunkt war das von Gerhard selbst gestiftete und geleitete zu Deventer. Auch gründete Gerhard Schwesterhäuser, deren Einrichtung ganz den Beguinen nachgebildet war, und die unter einem Mutterhause in Utrecht standen. Gerhard starb 1384. Sein Schüler und Nachfolger Florentius Radewins, geboren 1350, dehnte, nach einem schon von Gerhard gehegten Plane, die Stiftung weiter aus; er trat in Verbindung mit den reformirten Chorherren von Windsheim (cf. p. 357.) und errichtete nun mehre Klöster für Geistliche in ähnlicher Art, unter welchen das auf dem St. Agnetenberge bei Zwoll das berühmteste ward. In einem solchen Hause waren mehre Priester, welche sich besonders mit der Seelsorge abgaben, ferner eine Anzahl Cleriker, welche sich auf den Priesterstand vorbereiteten, und sich mit Predigen und Bücherabschreiben beschäftigten, endlich eine Anzahl Laienbrüder, welche sich mit Handwerken und Verfertigung, namentlich gottesdienstlicher, Geräthschaften ernährten. An der Spitze jedes Hauses stand ein Rector, an der Spitze der ganzen Genossenschaft der Rector zu Deventer, der eine jährliche Zusammenkunft der übrigen anordnete. Die Verfassung war patriarchalisch; der sterbende Rector ernannte gemeiniglich seinen Nachfolger selbst. Der Zweck war: unter einander sich zu einem praktisch-religiösen Leben durch gemeinschaftliches Studium, erbauliche Ansprachen, und namentlich durch gegenseitiges Sündenbekenntniß zu stärken; nach außen auf das Volk durch Vertheilung ascetischer populärer Schriften, durch Predigt in der Landessprache, und durch fromme, erbauliche Zusammenkünfte (Collationes, Collatien, daher der Verein auch fratres collationarii hieß) *), und namentlich durch Jugendunterricht zu wirken. Als Jugendlehrer hatten sie großen Ruf und Zulauf; die besuchtesten ihrer Schulen waren die zu Deventer und Herzogenbusch, die zuweilen über 1200 Schüler zählten. Sie bemühten sich besonders, das scholastische Küchenlatein

*) Andere Namen sind: fratres bonae voluntatis, clerici devoti, fratres Hieronymiani oder Gregoriani, je nachdem sie nach der Regel des heiligen Hieronymus oder Gregor lebten.

durch ein aus dem Studium der Classiker geschöpftes zu verdrängen, und sind, obwol die Häupter der Gesellschaft nicht besondere Lateiner waren, doch die Schöpfer einer reineren Latinität geworden. Als Prediger in der Landessprache zeichnete sich Gerhard Zerbolt oder von Zütphen aus, der für das Bibellesen in der Landessprache eiferte, und namentlich das Bücherabschreiben emsig betrieb; als Verfasser ascetischer Volksschriften war Thomas Hamerken (Malleolus, von seiner Vaterstadt gewöhnlich Thomas von Kempis genannt) berühmt; von ihm stammt das nach der heiligen Schrift am weitesten verbreitete Buch de imitatione Christi her. Er war 1380 geboren, erhielt seine Bildung zu Deventer, und verlebte sein ganzes langes Leben im Agnetenkloster bei Zwoll, in dem er Subprior war; dort starb er 1471. (Opp. ed. Sommalius. Antw. 1607, daselbst auch Jod. Badii Ascensii († 1533) Vita Thomae a Kempis.)

So orthodox auch die Brüderschaft war*), und so wenig sie weder die Scholastik noch die Ascese der Kirche anfocht, so regte doch das richtige Gefühl, daß in ihr reformatorische Elemente thätig waren, den Haß, namentlich der Bettelmönche, gegen sie auf. Hauptsächlich warfen sie ihnen vor: ihre Gemeinschaft sei ein Unding, weil sie, obwol klösterlicher Art, doch klösterliche Zucht und Regel verschmähe, eine gefährliche Neuerung. Ein Augustiner, Bartholomäus, erregte schon zu Groots Lebzeiten in einzelnen Städten eine Verfolgung gegen sie; noch bedeutender war der Angriff des Dominicaners Mathäus Grabow, der in einem dicken Werke sie anfocht und beim Bischofe von Utrecht verklagte. Der Bischof wies ihn ab, und da Grabow an den Papst appellirte, wendete sich der Bischof an das costnitzer Concil. Hier trat die ganze Reformparthei, an ihrer Spitze Petrus ab Alliaco und Johann Gerson, für sie so energisch auf, daß das Resultat eine völlige Verdammung Grabow's war, der widerrufen mußte; das Concil erkannte sie feierlich an, Martin V. (später Eugen IV. 1437 und Sixtus IV. 1474) bestätigten die Genossenschaft und ertheilten ihr mehre Rechte, namentlich das, jede kirchliche Weihe, auch die Priesterweihe, ohne Hinderniß zu empfangen. — Nach und nach riß aber auch unter ihnen Lauheit ein; obwol die Reformatoren (namentlich Luther und Melanchthon) ihnen kräftig das Wort redeten, machte doch die Reformation selbst sie nach und nach überflüssig, da sie ihre Hauptzwecke auf eine viel vollkommenere Art ins Werk setzte: deutsches Bibellesen, deutsche Predigten und Jugendunterricht; die Erfindung der Buchdruckerkunst, deren sie sich übrigens sogleich bemächtigten, machte das Bücherabschreiben unnöthig. Ein Theil derselben schloß sich der reformatorischen Bewegung an; ein anderer Theil vereinigte sich mit den verschiedenen reformirten Mönchsorden, namentlich den Tertiariern des Franziskanerordens. Ihre Blüthe fällt zwischen 1420—1450; ihre Häuser erhoben sich in den bedeutendsten Städten der Niederlande und Deutschlands. Im 16. Jahrhundert führten sie nur noch ein erlöschendes Leben, im 17 Jahrhundert gehen die letzten Anstalten ein.

Hauptquellen: die Lebensbeschreibungen berühmter Brüder von Thomas von Kempis, namentlich des Gerhard Groot, des Florentius und des Gerhard Zerbolt. Im Leben Gerhard Groots auch die Regel des Vereins c. 18. — *Buschii* Chron. Windesemense; — *Thomae a Kempis* Chron. Montis St. Agnetis. — *Hardt* Conc. Const. III, p. 112 sqq. —

*) Gerhard Groot selbst war ein eifriger Bestreiter der Häresie und der Priesterehe.

*Delprat* Verhandeling over de Broederschap van G. Groote. Utr. 1830, deutsch von Mohnike. Leipz. 1840. — Ullmann Reformatoren vor der Reformation. Hamb. 1842. 2. Th. p. 62 sqq. 711 sqq.

---

# Abschnitt III.

## Cultus und Disciplin.

### §. 139.

### Bildung des Volks.

Im Allgemeinen gilt das in der frühern Periode Bemerkte auch von dieser (cf. p. 178). Rohheit, Unwissenheit, Versunkenheit ins Materielle und Sinnliche im Leben wie im Glauben, Unsittlichkeit, waren die hervorstechenden Züge des Volkscharakters auch in dieser Zeit. Die Wollust, sich entzündend an dem Beispiele des durch den Cölibat und Concubinat verderbten Clerus und Mönchsthums, erreichte in dieser Zeit den höchsten Grad, namentlich die unnatürliche, die Päderastie. Die Folge davon war die gegen 1500 ausbrechende entsetzliche Lustseuche, welche, vom Orient in den Occident verschleppt, hier sich furchtbar ausbreitete*). Die große Masse der Geistlichen und Bettelmönche war nicht im Stande, eine religiöse Begeisterung im Volke zu wecken; die meisten Pfarrer konnten gar nicht predigen; andere suchten die Zuhörer durch Heiligenlegenden, ja oft durch spaßhafte, schlüpfrige Erzählungen zu fesseln; noch andere kramten in ihren Vorträgen scholastische Gelehrsamkeit aus; so der Priester Meffrath im Meißnischen 1443—76 (Hortulus reginae, Norimb. 1487. Monach. 1615), der Dominicaner Leonardus de Utino zu Bologna († 1470. Sermones de Sanctis. Ulinae 1466; quadragesimale de legibus, Lugd. 1494) und der etwas praktischere, aber dabei sehr steife Gabriel Biel (Sermones de tempore, ed. Steinbach Tub. 1500. Sermones de festivitatibus gloriosae virg. Mariae 1499.). Am meisten wirkten noch die Prediger, welche, ohne jedoch ein tieferes evangelisches Leben und Verständniß anzuregen, die Laster der Zeit durch augenfälligen, oft sehr derben und humoristischen, ja karrikirenden Spott geißelten; so in Deutschland der berühmte Joh. Geiler v. Kaisersberg, Prediger in Straßburg, † 1510 (besonders bekannt wurden seine Predigten über Brants Narrenschiff, Straßb. 1511, und seine Emeis [d. h. Ameise] 1517), in Italien der Dominicaner Gabriel Barletta, ein sehr berühmter Volksprediger, den oft die großen Städte als Festprediger verschrieben, und von dem das Sprüchwort ging: qui nescit barlettare, nescit praedicare (Sermones quadragesimales, Bresciae 1497, serm. de sanctis, ib. 1498);

---

*) Aus dem Oriente gelangte sie zuerst nach Neapel, von hier nach Frankreich (daher dort Mal de Naples genannt), von da nach Deutschland (wo man sie deshalb die französische Krankheit, den Franzosen nannte). cf. G. Heusler Gesch. der Lustseuche, die Ende des 16. Jahrhunderts in Europa ausbrach. Altona 1783.

in Frankreich die beiden Franziskaner Olivier Maillard († 1502, Sermones Argent. 1506) und Michael Menot zu Paris, starb vor 1519 (Serm. Paris 1519. Cf. Engelhardt M. Menot, ein Beitrag zur Geschichte der Homiletik. Erl. 1823.).

Allein erfreulich ist in dieser Zeit der Aufschwung des dritten Standes in den größeren, namentlich den Reichsstädten. Hier entwickelte sich ein gediegenes, kräftiges, gebildetes Bürgerthum; Künste und Wissenschaften blühten, Gewerbfleiß und Handel begünstigten dieselben. Um die geistigere und sittlichere Bildung des Bürgerstandes erwarben sich die Brüder des gemeinsamen Lebens unsterbliche Verdienste; in einigen Städten Hollands, wo sie Schulen hatten, sprachen selbst die Handwerker und Frauen ein zierliches Latein. Auch die unermüdete Thätigkeit der ketzerisch-katharistischen, waldensischen und hussitischen Emissäre, die das Land durchzogen und überall Vereine zum Lesen der Bibel in der Landessprache bildeten, trug viel dazu bei*); hier wirkten jene erbaulichen Tractate der deutschen Mystiker, besonders des Thomas von Kempis, ungeheuer. Obgleich diese Anregungen nur auf kleinere bürgerliche Kreise sich beschränkten, so wurde doch der Kern des Volkes dadurch gebildet und zur Reformation reif. Die kirchliche Hierarchie sträubte sich zwar gewaltig gegen diese Anfänge einer Nationalliteratur; Erzbischof Berthold von Mainz erließ 1486 ein Verbot gegen den Druck deutscher Bibeln, und selbst Joh. Gerson will von einer religiösen Literatur in der Landessprache nichts wissen (opp. I, p. 105), allein sie brach sich nichtsdestoweniger Bahn. Die Wirkungen derselben zeigen sich auffällig darin, daß die Dichtkunst durch die Meistersänger unter der Bürgerschaft eine Stätte fand, und aus den Schlössern der Ritter in die Werkstuben des Handwerkers herabstieg. Die Buchdruckerkunst förderte diese erwachende Volksliteratur mächtig; als fliegende Blätter gingen die Gesänge der Volksdichter, die oft zugleich bittere und witzige Angriffe auf das Herrschende Verderben der Kirche enthielten, hinaus in die Menge, und fanden willige Ohren und Herzen. Auch unter den höhern Ständen, namentlich der Reichsritterschaft, fanden sich einzelne begabte Geister, wie ein Ulrich von Hutten, welche in der Landessprache zu dem Volke redeten. So zeigen sich bei aller Trostlosigkeit und Verderbniß edlere Keime, welche beweisen, daß die Zeit einer neuen Entwicklung entgegenreifte, und selbst unter dem Volke war die Erwartung einer solchen allgemein ersehnt und erwartet.

## §. 140.

## Cultus. Christliche Kunst.

A) Gottesdienstliche Gebräuche und Zeiten. Am meisten beschäftigt sich die Zeit mit Verherrlichung der Jungfrau Maria. Die Franzis-

*) Bibelübersetzungen erschienen damals in mehren Ländern; in Deutschland eine hochdeutsche, Mainz 1462, dann vor der Reformation in 14 Auflagen; eine niedersächsische zuerst in Cöln 1470 (dann noch zweimal. Cf. Panzer litterarische Nachricht von den ältesten deutschen Bibeln. Nürnb. 1777), in Italien eine von dem Benedictiner Nic. Malermi in Venedig 1471—1477, in Frankreich eine von Gujars des Moulins (Canonicus zu Aire) 1291—1294, gedruckt auf Befehl Carls VIII. um 1490 (cf. du Pin prolegomènes sur la Bible.).

kaner verfochten aufs Eifrigste die Lehre von der unbefleckten Empfängniß derselben gegen die Dominicaner, die nur zugaben, daß die Gnade in ihr die Erbsünde, in der sie empfangen, völlig verzehrt habe; die heilige Catharina von Siena empfing Offenbarungen dagegen, die heilige Birgitta dafür. Das festum immaculatae conceptionis führte der Erzbischof von Canterbury 1328 für England ein; 1343 Bischof Balduin von Paderborn zuerst in Deutschland, 1380 die Universität Paris in Frankreich. Desto heftiger bestritten die Dominicaner die Lehre, und appellirten 1387 an den Papst. Dieser entschied 1389 gegen sie, und sie mußten widerrufen. Die Universität Paris machte die Annahme dieser Lehre zur Bedingung der academischen Lehrfähigkeit, 1497, ihr folgten die übrigen Universitäten; das basler Concil sprach sich für die Lehre aus (Sessio 36), der Franziskaner Bernardinus de Bustis verfaßte ein officium immaculatae conceptionis gloriosae V. M., das Sixtus IV., selbst Franziskaner, bestätigte. Die Dominicaner mußten widerrufen, und vier derselben, die gegen die Lehre Wundererscheinungen zu Bern erdichteten, wurden 1509 nach entdeckter Betrügerei verbrannt (de quatuor haeresiarchis ord. Praedic. in civitate Bernensi combustis a Ch. 1509 in Hottinger. Hist. eccl. N. T. V, p. 334.). Damit war der Sieg der Franziskaner entschieden, und das Fest wurde in der ganzen christlichen Welt gefeiert. (Cf. Calixti B. V. M. immaculatae conceptionis hist. Helmst. 1696. Acten bei Bulaeus IV. V.) Im 15. Jahrhundert entstand die Sage, die Engel hätten das Haus der Maria durch die Luft aus dem heiligen Lande nach Loretto, in die Nähe von Recanati, getragen (Bapt. Mantuanus redemtoris mundi matris ecclesiae Lauretanae hist. Opp. Antw. 1576. IV, 216.). Die Dominicaner förderten den Cultus der Maria durch ihre Rosenkranzbrüderschaften; das Gebet Ave Maria ward als ein besonders kräftiges Abendgebet von den Päpsten Calixt III. und Sixtus IV. mit Ablaß begabt, und die Zeit dazu durch Glockenläuten bekannt gemacht. Als neue Marienfesttage kamen auf das Fest der Opferung Mariä (festum praesentationis), den 21. November, eingeführt durch eine Bulle Gregors XI. 1372 (in der griechischen Kirche schon seit 1150, die Legende bei Niceph. Call. 2, 3.), und das Fest der Heimsuchung Mariä (festum visitationis), den 2. Juli, im Orient und bei den Franziskanern schon im 13. Jahrhundert, seit Urban IV. 1389 in der ganzen Kirche gefeiert. — Die Päpste canonisirten eine Menge neuer Heiligen (ihre Namen bei Schröckh XXXIII. p. 417 sqq., die berühmtesten darunter die heilige Catharina von Siena, die heilige Birgitta und der heilige Bonaventura); nach Reliquien war ein wahres Jagen. 1350 erlangte Carl IV. die Lanze, mit der Christi Seite durchstochen worden war, und die Nägel von seinem Kreuze; zu Ehren derselben ordnete Innocenz VI. 1354 ein eignes Fest auf den Freitag nach Quasimodogeniti an. — Außerdem wurde das früher schon hier und da gefeierte Fest der Dreieinigkeit von Johannes XXII. um 1330 zum Kirchenfeste erhoben. Seit die Synode von Costnitz die Lehre von der communio sub una kirchlich festgesetzt, suchte man sie durch häufige Wunder blutender Hostien zu bestätigen. Am meisten Aufsehn erregte die blutende Hostie zu Wilsnack in der Priegnitz, die eine Unzahl Wallfahrer anlockte. Johann Huß schrieb gegen das Wunder, und eine Synode von Magdeburg 1412 erkannte es nach genauer Untersuchung als Betrug; nichtsdestoweniger ertheilten die Päpste Eugen IV. 1446 und Nicolaus V. 1447 den Wallfahrern dorthin Ablaß; da aber die Wunder sich zu gewaltig mehrten, verbot der päpstliche Legat Nic. von Cusa 1451 alle blutigen Hostien (Matth. Ludeci historia, von der Erfindung, Wunderwerken und Zerstörung des vermeinten heiligen Bluts zu Wilßnagk, Wittenb. 1586). Das

Uebermaß der Heiligenlegenden rief endlich die Kritik hervor; erleuchtetere Geister fingen an, an einzelnen derselben zu zweifeln; am keckſten war unstreitig der kritische Angriff, den Nicolaus von Cusa und Laurentius Valla auf die Urkunde der donatio Constantini machten. Die Zeit aber war im Ganzen zu unkritisch; das Volk blieb in seiner Leichtgläubigkeit befangen. Auch die Reformpartei, namentlich Gerson und d'Ailly, erklärten sich, jedoch nicht aus kritischen, sondern aus praktischen Gründen, gegen die Häufung der Reliquien und der Festtage, weil letztere namentlich das Volk moralisch verderbten, indem sie es zu Müßiggang, Schwelgerei und andern Lastern verführten.

B) Kirchliche Kunst. a) **Baukunst.** Der germanische oder sogenannte gothische Styl, der sich schon in der frühern Periode gebildet, schuf in dieser seine schönsten Werke in Frankreich (Kathedrale von Rouen, Alby u. s. w.), den Niederlanden (Dom von Antwerpen, St. Gudula in Brüssel), England (Westminster, York, Bristol, Canterbury, Ely u. s. w.), Deutschland (Dom zu Freiburg im Breisgau, Straßburg, Naumburg, Erfurt, Regensburg, St. Stephan in Wien, Prag, Brandenburg, Schloß zu Marienburg), Italien (Dom von Siena, Florenz, Mailand), Spanien (Dom zu Burgos, Barcellona, Segovia, Sevilla, Toledo). Im 15. Jahrhunderte wendete sich die Architektur in Italien wieder mehr den classisch-römischen Formen zu, es beginnt der sogenannte moderne Styl; zuerst in der toskanischen Schule, als deren Gründer Filippo Brunelleschi (1375—1444) angesehen wird; neben ihr blüht die venetianische Schule durch die Künstlerfamilie der Lombardi; durch größeren Ernst und größere Strenge hob Donato Lazzari Bramante (1444—1514) die neue Architektur auf den Gipfel; aus seiner Schule gingen Rafael Santi und Michael Angelo Buonarotti hervor. b) **Sculptur.** Sie erhielt einen neuen Aufschwung namentlich durch das Studium der Antike im 14. Jahrhundert, durch die Gründer der toskanischen Schule, Jacopo della Fonte († um 1424), Lorenzo Ghiberti (1378—1455), und deren Schüler Luca della Robbia, † nach 1480. c) **Malerei.** In Deutschland, Frankreich und den Niederlanden blühte die Miniaturmalerei und die Glasmalerei. Im 14. Jahrhunderte war die Malerschule von Prag unter dem kunstliebenden Carl IV. 1346—1378 berühmt (Meister Wurmser von Straßburg, Kunze, Theodorich von Prag); ihr trat etwas später die cölner Schule würdig an die Seite (Meister Wilhelm um 1380, Meister Stephan). In Italien gründete Giotto (1276—1336, auch als Bildhauer ausgezeichnet) die florentinische Malerschule; seine berühmtesten Schüler sind Taddeo Gaddi (geb. um 1300), Andrea di Cione oder Orcagna (1329—1389) und Buffalmaco; diese Schule suchte, von den überlieferten Formen mit Freiheit abgehend, mehr Leben und Handlung in die Gestalten zu bringen, die Malerei mehr dramatisch zu gestalten. Neben ihr blühte die Schule zu Siena, welche, an dem Ueberlieferten treuer festhaltend, dasselbe mit großer Innigkeit und Wärme durchdrang, und das Irdische im Himmlischen, die Form im Ausdruck verklärend, das Erstere im Letzteren fast ganz aufgehen ließ; sie wurde gegründet durch Simone di Martino oder Memmi 1276—1344; ihr bedeutendster Repräsentant ist der keusche sinnige Giovanni Angelico da Fiesole (1387—1455), eine in der Kunst noch nie wieder erreichte Größe; ihm ähnlich ist Gentile da Fabriano († um 1450) in der Mark Ancona. — Auch für die Malerei brach, besonders durch das Studium der Antike und der Perspective, sowie durch freiere Nachahmung des Lebens, eine neue Periode an; als ihren eigentlichen Begründer kann man Masolino da Panicale und dessen größeren Schüler Masaccio (1402—

1443) ansehen; mit ihnen und nach ihnen zeichnete sich aus Filippo Lippi (1412—1469), Sandro Botticelli (1437—1515), Benozzo Gozzoli um 1450, Domenico Ghirlandajo (1451—1495), Luca Signorelli (1440—1521); man pflegt diese Künstler unter dem Namen der toskanischen Schule zu begreifen. Neben ihr wirkte in Padua Franzesco Squarcione 1394—1474, und sein großer Schüler Andrea Mantegna; in Venedig die Künstlerfamilien der Vivarini, Bellini, und nach 1500 Vittore Carpaccio. Einen mehr der altsteneesischen Schule ähnlichen Charakter, doch mit freierem Eingehen in die Neuzeit, trägt die umbrische Schule, die ihren Sitz in Perugia hatte und ihren Glanzpunkt in Pietro Vanucci, gewöhnlich Perugino genannt (1446—1527), erreichte, dem großen Lehrer des größeren Schülers Rafael Santi; neben ihm glänzten Bernardino di Betto, genannt il Pinturicchio und Francesco Raibolini oder Francia (1456—1517). Es ist diese Zeit die Blüthezeit der kirchlichen Malerei; je mehr dieselbe sich verweltlichte, und statt das Irdische im Himmlischen zu verklären, das Himmlische ins Irdische herabzog, desto mehr entfremdete sie sich der Kirche. — d) **Musik.** Einige neue Erfindungen technischer Art förderten dieselbe; so finden sich dreistimmige Gesänge von Adam de la Hale (1250—1280); Marchettus und de Muris erweiterten und verbreiteten die Kenntnisse des Discants und der Mensur (1300—1380), und Franzesco Landino (1350—1410) lieferte mehrstimmige Gesänge nach diesen neuen Regeln. Einen neuen Aufschwung nahm die Kunst durch die Niederländer; Dufay (1380—1450), der nebst Binchois die Regeln des Contrapunkts ausbildete, gründete die erste sogenannte niederländische Schule; Ockenheim (1450—1480), der angebliche Erfinder der Fuge und des Canons, die zweite, indem er die Einfachheit der früheren Zeit verlassend, einen sehr künstlich ausgebildeten und zum Theil verbildeten Contrapunkt aufbrachte; er und Landino können als die Verderber des musikalischen Geschmackes angesehen werden; die Kirchenmusik wurde verweltlicht und verschnörkelt, ja man scheute sich nicht, den heiligen Melodien weltliche, zum Theil lascive Texte unterzulegen. Der größte Componist dieser schon verderbten Schule war Josquin des Prés (Josseln Desprez, Jodocus Pratensis) (1480—1520), Kapellmeister Ludwigs XII. und Franz I. von Frankreich und Maximilians I. von Deutschland; zu seiner Zeit beherrschte die niederländische Schule die ganze gebildete Welt, nur der Deutsche, Adam von Fulda, um 1490, konnte mit ihr wetteifern. Um diese Zeit erfand Ottavio Petrucci von Fossembrone den Notendruck mit gegossenen Lettern. — In Italien führte man zuerst geistliche Schauspiele mit Musik (d. h. Chorälen, drama per musica) auf; 1264 wurde in Rom die Compagnia del Gonfalone errichtet, eine Gesellschaft, die alljährlich am Charfreitage die Passion in dieser Art darstellen mußte; Eugen IV. ließ seit 1440 dergleichen auf öffentlichem Markte aufführen*). — Das Orgelspiel wurde durch die Erfindung des Pedals verbessert, welche Bernhard der Deutsche im 15. Jahrhundert zu Venedig einführte. In Rom lebte 1460—98 der berühmteste Orgelspieler des Mittelalters, Antonio dagl'Organi, zu dem die Schüler aus aller Welt zusammenströmten. Der berühmteste Orgelbauer war der deutsche Heinrich Tranz um 1500. Ende dieser Periode war die kirchliche Musik so gesunken und verweltlicht, daß das Concil von Trient ernstlich daran dachte, sie ganz

*) Aus diesen Dramen entwickelte sich das weltliche Singspiel. Das erste, Orfeo, ließ Angelo Politiano 1475 in Florenz darstellen.

aus den Kirchen zu verbannen. Da rettete der Vater der neuen Musik, Palestrina, indem er auf Befehl der Väter drei Messen schrieb, die allgemein entzückten und im alten, ernsten Style geschrieben waren, dieselbe.

## §. 141.

## Disciplin.

A) Ablaß. Die schon in der vorigen Periode entwickelte Lehre (cf. p. 183) erhielt in dieser die kirchliche Sanktion durch die Bulle Clemens VI. Unigenitus (1343. Extrav. V, 9, 2.). In dieser Fassung wurde der Ablaß selbst von den reformatorischen Concilien anerkannt, so von dem zu Costnitz, obgleich mit Einschränkung des Misbrauchs (Hardt I, 12, 751.), und von Basel, das selbst viele Abläße ertheilte. Eine Streitfrage war, ob der päpstliche Ablaß sich auch auf das Fegfeuer erstrecke; Alexander Hales hatte es behauptet, Gerson und Andere läugneten es (Gerson. sermo II. pro defunctis); Sixtus stellte die Lehre so fest, daß derselbe allerdings auch per modum suffragii dorthin wirke, 1477, und von da an sind in den päpstlichen Ablaßbullen gewöhnlich auch indulgentiae pro defunctis ausgeschrieben, namentlich wenn es galt, viel Geld zusammenzubringen. Trotz der mildernden Formel per modum suffragii doch so, als ob eine solche päpstliche Indulgenz ihre Wirkung auf die Seelen der Verstorbenen nicht verfehlen könne (z. B. in einer Ablaßbulle Julius II. 1505 [Raynald. ad h. a. 5.] decernimus, animas in sanctorum angelorum consortio etc. perpetuo collocandas)*). — Die Gelegenheiten, Ablaß zu erhalten, steigerten sich im 15. Jahrhunderte unglaublich; vorab das große Jubiläum in Rom; Clemens VI. setzte es 1343 auf das je 50. Jahr fest, Urban VI. 1389 auf das je 33., Paul II. 1470 auf das je 25. (Ablaßjahre: 1350, 1390, 1400, 1425, 1450, 1475 u. s. w.) Wer binnen dieses Jahres nach Rom wallfahrtete, und die dortigen Kirchen nach gewissen Regeln besuchte, erhielt indulgentia plenaria; damit nicht zufrieden, ließ Bonifazius IX. den Ablaß 1390 in aller Welt unter der Bedingung feilbieten, daß der Betreffende die Summe zahlte, die ihn eine Reise nach Rom gekostet haben würde. Spätere Ablaßhändler setzten die Waare im Preise noch herab. Eine zweite Gelegenheit boten die Kreuzpredigten, welche die in die mannichfachsten Fehden verwickelten Päpste nicht selten, auch gegen christliche Fürsten, anstellen ließen; auch sie gewährten indulgentia plenaria. Gewöhnlichen Ablaß konnte man bei unzähligen Anläßen auf eine leichte Art sich erwerben; dergleichen wurde ausgeschrieben zur Erbauung von Kirchen, Brücken u. s. w.; mit ihm waren nicht nur alle Wallfahrtsorte (besonders Loretto, Rom, Einsiedeln, Compostella, Trier, Aachen u. a.) ausgestattet, sondern auch einzelne Kirchen, ja Altäre, Festtage, Gebete (besonders das Ave Maria), Mönchsorden, ja sogar einzelne Personen (z. B. der König von Frankreich und die Dogen von Venedig, für die, die mit ihnen eine Messe hören würden u. s. w.) begabt. Was einer an Ablaß über die Lebenszeit errang, fiel an den Schatz

*) Die Frage, warum die Päpste bei dieser Plenipotenz nicht alle Seelen auf einmal aus dem Fegfeuer erlösten, beantwortete die dienstfertige Scholastik dahin, daß sie, die göttliche Gerechtigkeit nachahmend, nicht Allen ihre Schuld erließen; die Austheilung kirchlicher Gnaden müsse discrete et cum moderamine geschehen.

der Kirche zurück. Mit dem Ablaß hingen andere Gnadenverwilligungen zuſammen, namentlich die Exemtionen einzelner Perſonen, Kirchen, Gemeinden, von einem zu verhängenden Banne oder Interdicte; und die ſogenannten Butterbriefe, d. h. die Erlaubniß, an Feſttagen Milchſpeiſen zu eſſen. Namentlich die Könige von Frankreich waren mit ſolchen päpſtlichen Exemtionen und Gnaden überhäuft (ihre Aufzählung bei d'Achery III, 723.). Selbſt ſehr unſittliche Conceſſionen finden ſich, z. B. die Erlaubniß, daß der König von Frankreich ſich von einem geleiſteten Eide willkührlich von ſeinem Beichtvater entbinden laſſen könne; daß, wer einen Theil unrecht erworbenen Gutes an die Kirche zahle, den andern ohne Gewiſſensbiſſe behalten dürfe; daß man ſich auch für künftig erſt zu vollziehende Sünden Ablaß kaufen könne u. ſ. w. Dazu kam noch, daß die Ablaßprediger häufig nicht nur falſche päpſtliche Bullen ſchmiedeten, ſondern auch über ihre Commiſſion weit hinausgingen, und auf das Schamloſeſte wucherten. Endlich kam es dahin, daß jede Sünde ihren beſtimmten Geldſatz hatte, durch deſſen Einzahlung ſie vergeben wurden, ſo daß das Ganze auf ein förmliches Rechnungsweſen hinauslief. — Daher kam es denn, daß nicht nur die reformatoriſchen Geiſter ſich dagegen erklärten, wenigſtens, bei aller Anerkennung der Rechtmäßigkeit des Ablaſſes und der päpſtlichen Plenipotenz, gegen die ſchreiendſten Mißbräuche (ſo z. B. die Sorbonne [d'Argentré I, 2, 305. 307.], die Volksprediger Menot [cf. p. 367.], Huß, Jacob von Jüterbogk, Johann von Weſel [cf. Ullmann, Reformatoren vor der Reform. I, p. 259 sqq.], und viele andere [aufgezeichnet bei Wolf lect. memorab. und Flacius catalog. test. ver.]); ſondern auch die Staatsgewalt ſuchte die letzteren zu beſchränken, indem ſie zuweilen die Ablaßprediger gar nicht ins Land ließ, zuweilen das geſammelte Geld mit Beſchlag belegte, und wenigſtens darauf ſah, daß es nicht unterſchlagen oder zu andern, als den angegebenen Zwecken benutzt wurde, und in Zweifelsfällen kirchliche Anſtalten damit begabte, und ſtets in den gravaminibus auf Abſtellung des Uebels drang. Nichtsdeſtoweniger ſcharrte Rom durch dieſen ſcheußlichen Handel ungeheure Summen zuſammen; daß die Sittlichkeit des Volks und die Wirkſamkeit wahrhaft chriſtlicher Prediger darunter litt, kann man leicht denken.

B) Bann. Den indulgentiis plenariis ging eine excommunicatio universalis parallel; alljährlich am Gründonnerstage nämlich bannten die Päpſte in einem feierlichen Acte alle Gegner der Kirche gemeinſchaftlich mittelſt eines ſchauerlichen Fluches, unter entſetzlichen Cärimonien. Früher war es Sitte, große Verbrecher an dieſem Tage, an welchem die Aufnahme der Pönitenten zu geſchehen pflegte, feierlich von der Abſolution auszunehmen; um 1300 geſtaltete ſich daraus jene allgemeine Fluchcärimonie; die erſte, bekannte Formel iſt die im Jahre 1411 von Gregor XII. verfaßte (Raynald. ad h. a. 1.); nach und nach bildete ſich daraus die ſtehende Formel, die unter dem Namen bulla *in Coena Domini* bekannt iſt (cf. *Prosperi* Card. Lambertini de festis l. c. 196. — Le Bret pragm. Geſch. der Bulle i. c. d. Frankf. und Leipz. 1769 sqq.); ein ausgebildetes Formular, wie es ſich im Weſentlichen bis jetzt erhalten hat von Leo X. 1515 (Hartzheim Conc. Germ. VI, 144.). Eine neue Erweiterung erfuhr die Anwendung des Bannes dadurch, daß man ihn ſelbſt gegen Thiere ſchleuderte, z. B. gegen Heuſchrecken und andere verheerende Inſecten (cf. Valer. Anshelm berner Chron. I, 206.). Daß dieſes päpſtliche Juſtizſchreckmittel dadurch beinahe alles Anſehen verlor, leuchtet ein.

C) Inquiſition (cf. p. 283). Hexenproceſſe. Sobald die Päpſte nach der moraliſchen Niederlage, die ſie während des Schisma und durch die

reformatorischen Concilien erlitten, sich erholt, bestand eine ihrer angelegentlichsten Sorgen darin, die Inquisition wieder zu verschärfen; besonders gelang ihnen dies in Frankreich und Spanien. In letzterem Lande gab die große Menge halbbekehrter Mauren und Juden, die heimlich ihrem alten Glauben anhingen, ihr Gelegenheit genug zu blutigen Autodafés; die Nothwendigkeit, die Mauren zu unterdrücken und die Juden zum Vortheil der oft leeren fürstlichen Cassen zu plündern*), war die Ursache, daß die spanischen Fürsten mehr als andere dieser fürchterlichen Institution willig in die Hände arbeiteten, und ihr eine Macht einräumten, die weder sie noch die Päpste später zügeln konnten. Auch die Päpste zogen daraus ihren Vortheil, indem sie Exemtionen von der Macht der Inquisition theuer verkauften; diese aber war so mächtig, daß sie solche nicht respectirte und endlich Alexander VI. zwang, diesen einträglichen Handel ganz aufzugeben. Ihren eigentlichen Höhepunkt erreichte die Inquisition in Spanien seit 1480. Ferdinand und Isabella (kraft des vom Papste Sixtus ihnen eingeräumten Rechts) ernannten zwei Inquisitoren, und um das Werk mit größerer Energie und Planmäßigkeit zu betreiben, 1483 den berüchtigten Thomas de Torquemada zum Generalinquisitor. Dieser richtete die Sache förmlich ein; in allen Hauptstädten setzte er Inquisitoren ein und umgab diese mit einer bewaffneten Macht (familiares Sti Officii). Zwar widerstrebten die Bischöfe, deren Jurisdiction verkümmert ward, die bürgerlichen Gewalten, besonders die Cortes (in Aragonien 1484, 1510, in ganz Spanien 1518) durch Protestationen, und das Volk erregte blutige Unruhen und ermordete seine Peiniger (in Saragossa 1485); allein das Blutgericht siegte, und lieferte binnen kurzer Zeit Hunderttausende auf die Scheiterhaufen. Ihr besonders schreiben Viele, gewiß nicht mit Unrecht, den tiefen sittlichen Verfall des spanischen Volkes, das früher so edel und muthig war, zu.

*Lud. a Paramo* de orig. et progr. officii Stae Inquisitionis. Madr. 1598. *Llorente* hist. critique de l'inqu. d'Espagne. Par. 1817. 18. (daselbst auch die Actenstücke.)

In Deutschland, wo ein alter Widerwille gegen die Ketzergerichte herrschte, wurden dieselben unter einer andern Form, der der Hexenprocesse, eingeschmuggelt. 1484 erließ Innocenz VIII. eine Bulle (summis desiderantes affectibus, Decrett. VII, V, 12, 4) an die Deutschen, worin er ihnen ankündigt, daß sie von Hexen bedroht seien, die in großer Menge in ihrem Lande sich fänden, und ihnen allerhand Schaden am Leben und Besitze zufügten. Das abergläubige Volk ließ sich bethören, und duldete es, daß unter dieser Firma zwei Inquisitoren, Heinrich Krämer und Jacob Sprenger, in Deutschland die Hexen verfolgen und martern durften. Durch die scheußlichsten Martern entpreßte man ihnen das Geständniß, in einem unzüchtigen Umgange mit dem Teufel zu stehen, an dessen nächtlichen Festen Theil zu nehmen und von ihm mit der Macht ausgerüstet zu sein, Andern zu schaden. Dazu kam eine Art krankhafter Monomanie, daß Viele sich einbildeten, wirklich dergleichen erlebt zu haben, die allerdings noch nicht hinlänglich psychologisch erklärt, aber doch nicht hinwegzuläugnen ist. Sprenger brachte das Geschäft durch seinen Hexenhammer (Malleus maleficarum) in eine förmliche juristische Proceßordnung. Selbst die weltlichen Obrigkeiten gaben der allgemeinen Wuth nach, und ver-

*) Sixtus IV. ertheilte dem Könige Ferdinand und Isabella 1478 das Recht, die Güter der von der Inquisition Verurtheilten für den Fiscus einzuziehen.

folgten die angeblichen Hexen nicht minder ingrimmig, als die Inquiſitoren. Nur wenige wagten zu widerſprechen, wurden aber bald zum Schweigen gebracht. Unter dem Vorwande der Zauberei konnte nun die Kirche die Häretiker auch in Deutſchland zu vielen Tauſenden auf die Scheiterhaufen liefern. (Einzelne Züge finden ſich in Menge in den Chroniken aus jener Zeit. — Malleus Malef. Colon. 1489, ſpäter ſehr oft. — *Hauber* bibl., acta et scripta magica. Lemgo. 1739 — 45. — *Horst* Daemonomagie. Frankf. 1818. — *Ejusd.* Zauberbibl. 6 Bde. Mainz 1821—26.)

---

# Abſchnitt IV.

## Lehrgeſchichte.

## Cap. I.

### Griechiſche Kirche.

### §. 142.

### Unionsverſuche zwiſchen Rom und dem Orient.

Die immer drohender gegen das griechiſche Reich heranrückenden Türken machten es zu einem Hauptpunkte der kaiſerlich-oſtrömiſchen Politik, ſich durch dogmatiſche Verſöhnung mit dem Papſte der Hülfe des Abendlandes zu ſichern. Dieſer vernünftigen Politik widerſetzte ſich aber eine ſtarke Volkspartei, an deren Spitze die Mönche hauptſächlich ſtanden und die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jeruſalem (deren Politik durch ihre ſaracenſchen Herrſcher dictirt war, in deren Solde übrigens jedenfalls die ganze Parthei handelte), und die aus alter Abneigung gegen den römiſchen Primat auf alle Weiſe die Union hinderte. Der Abt Barlaam, anfangs ein Haupt der antilateiniſchen Parthei, ließ ſich 1333 vom Kaiſer Andronicus III. Paläologus (1328—41) gewinnen, ſelbſt an den Unionsverhandlungen Theil zu nehmen; durch den Beitritt dieſes bedeutenden, geſchäftsgewandten Mannes hoffte er die Antiunioniſten für den Plan zu gewinnen. Barlaam ſuchte zunächſt den Einfluß der Mönchsparthei, unter denen die auf dem Berge Athos die einflußreichſten waren, an deren Spitze Gregorius Palamas, Erzbiſchof von Theſſalonich, ſtand, durch einen dogmatiſchen Angriff auf ihren grobmateriellen Myſticismus zu brechen (cf. §. 143), allein die Mönche blieben Sieger. Barlaam ging 1339 mit einer Geſandtſchaft an den Papſt Benedict XII. nach Avignon, und ſchlug vor, die ſtreitigen Punkte durch ein allgemeines Concil zu erledigen, dem ſich die Griechen unterwerfen wollten, und daß Rom in dieſen Artikeln, im Fall die Griechen ſich nicht zur lateiniſchen Kirchenlehre verſtehen könnten, ihnen Glaubensfreiheit gewähren ſolle, und die Union auf die wichtigſten Grundartikel, die beide gemeinſchaftlich glaubten, baſirt würde. Der Papſt dagegen, auf die bedrängte Stellung der Griechen bauend, forderte, ſie

sollten gelehrte Abgesandte wählen, die sich in Rom in der wahren Lehre unterrichten lassen sollten; von einer Controverse oder neuen Untersuchung könne bei der Klarheit der Sache und der Unfehlbarkeit des römischen Stuhls keine Rede sein. Vergebens that Barlaam dar, daß auf diesem Wege der Kaiser die beim Volke an und für sich unbeliebte Union in keinem Fall durchsetzen könne, und, wenn auch Constantinopel darauf einginge, Alexandria, Jerusalem und Antiochia, wohin die kaiserliche Macht nicht reichte, sich nie fügen würden; der Papst beharrte auf seinem Ausspruche, und schlug jede Unterstützung vor der vollzogenen Union ab, weil nach beseitigter Gefahr die Griechen doch ihr Versprechen nicht halten würden. Die Unterhandlung zerschlug sich; eine Synode zu Constantinopel 1341 vollendete im Orient den Sieg der Mönchspartei, und Barlaam, aller Aussicht in seinem Vaterlande beraubt, trat zur römischen Kirche über, und starb als Bischof von Geraci im Neapolitanischen 1348, nachdem er vergebens versucht, durch Briefe seine früheren Landsleute zur Nachfolge zu bewegen.

Die Acten bei *Raynald.* ad ann. 1333 sqq. — *Leo Allatius* de eccles. Occident. et Orient. perpet. consens. libr. II. c. 16—18. p. 788 sqq.

Der noch ärger bedrängte Johannes V. Paläologus (1341—91) ließ sich zu mehren Malen mit den Päpsten in Unterhandlungen ein, namentlich seit 1355; er bot ihnen sogar seinen Sohn Manuel als Geißel an und übersandte ihnen denselben, nur sollten sie nicht auf augenblicklicher Durchsetzung des Unionsplans in seiner ganzen Schroffheit bestehen. Wirklich kam auch ein Bündniß zu Stande; der Papst ernannte den Kaiser zum signifer et vexillaris ecclesiae, dieser selbst trat 1369 zur lateinischen Kirche über; allein der Papst vermochte die christlichen Fürsten und Orden des Abendlandes nicht zur Hülfe zu vermögen, und der Kaiser konnte sein Volk nicht zum Uebertritt bewegen; sein eigner Sohn Manuel stand an der Spitze der nationalen Parthei, und verfocht während seiner Herrschaft (1391—1425) deren Grundsätze sogar schriftlich; nur Einzelne traten, wie Barlaam, zur römischen Kirche über. (Acten *Raynald.* ad ann. 1355. 1365 sqq. 1369. — *Leo Allatius* l. c.)

Einen erneuten Versuch machte seit 1430 Johannes VII. Paläologus: für seinen Plan gewann er seinen Metropoliten, Metrophanes von Constantinopel, der auf diese Art seine alte Herrschaft über die drei andern Patriarchen wieder zu erlangen hoffte, und den Erzbischof Bessarion von Nicäa, einen höchst gewandten, theologisch und philosophisch gebildeten Mann, aber ohne alles christliche Interesse und ohne Ueberzeugung (ein Schüler des Platonikers Gemistius Pletho, war er mehr Heide, als Christ); an die Spitze der nationalen Parthei stellte sich Erzbischof Marcus Eugenicus von Ephesus. Die Umstände begünstigten den Kaiser; der Papst war äußerst nachgiebig, weil, dem Concile von Basel gegenüber, ihm die griechische Union sehr erwünscht kam, und er fürchten mußte, der Kaiser werde sich, wenn der Papst hartnäckig, wie seine Vorgänger, wäre, an dieses Concil mit seiner Bitte wenden, das ihn gewiß eben so, wie die Hussiten, mit offenen Armen aufgenommen hätte. So kam der Kaiser denn in Person 1438 mit vielen Bischöfen und den Häuptern der Partheien auf das päpstliche Concil nach Ferrara; hier und seit 1439 in Florenz, kam, nachdem eine Commission das unnütze Schauspiel einer Disputation über die Streitpunkte geliefert, nicht sowol eine Union, als ein Vergleich zu Stande, vermöge dessen die Griechen die Oberherrlichkeit des Papstes über die christlichen Kirchen des Erdkreises anerkannten, in welcher Art dieselbe früher auf den öcumenischen Concilien und in den

heiligen Canones feſtgeſtellt ſei*); der Patriarch von Conſtantinopel ſollte nach ihm der Zweite ſein; in dogmatiſcher Hinſicht erklärten ſich beide Theile für rechtgläubig, wenn man die Worte richtig verſtehe. 1439 wurde dieſes Compromiß von beiden Theilen vollzogen. Die in Florenz zum Schweigen gebrachte Gegenpartei unter Marcus Eugenicus gewann nach der Rückkehr in den Orient alsbald wieder die Uebermacht; als der Patriarch Metrophanes in den Sprengeln der übrigen Patriarchen willkührlich latiniſirende Biſchöfe einſetzte, ſagten ſich dieſe 1443 von ihm los, ſetzten ſeine Biſchöfe ab, und drohten mit dem Banne; eine Menge von Biſchöfen widerriefen ihre Unterſchriften zu Florenz. Gegen ihre Macht konnte ſelbſt der Kaiſer nichts ausrichten, in die ſaraceniſchen Gebiete reichte ſeine Macht ohnehin nicht; übrigens blieb die erwartete abendländiſche Hülfe aus, und mit ihr ſchwand das Intereſſe an der Union. Beſſarion, der Hauptbetreiber derſelben, trat zur römiſchen Kirche über, und erntete hier, ſeiner diplomatiſchen Talente wegen von den Päpſten ſehr geſchätzt, den Lohn ſeiner Intriguen; er wurde Cardinalbiſchof von Tuscoli, war ſelbſt zweimal auf der Candidatenliſte für die päpſtliche Würde, und ſtarb 1472.

(Die Acten bei *Labbeus* und *Cossart* Coll. Conc. XIII. — *Harduin* VIII. — *Leo Allatius* p. 939 sqq. — *Sylv. Sguropulus* vera hist. unionis non verae inter Graec. et Lat. etc. ed. Rob. Creyghton. Hag. Com. 1660. Eine Widerlegung dieſer Schrift von Leo Allatius. Romae 1665. 4.) — *Walch* hist. controv. de process. Sp. St. — *Bandini* De vita et reb. gest. Bessarionis. Rom. 1774. 4.

Die Eroberung Conſtantinopels 1453 machte den Unionsverſuchen ein Ende; die Maſſe griechiſcher Gelehrten, die nach Italien flüchteten, traten größtentheils zur römiſchen Kirche über, auch in der griechiſchen Kirche erhielt ſich ſtets eine latiniſirende Parthei, doch ohne Einfluß aufs Volk, ja ſogar von ihm gehaßt.

Um dieſe Verhandlungen dreht ſich für oder gegen die Union der größte Theil der griechiſchen Literatur dieſer Zeit; als Polemiker zeichneten ſich aus: Barlaam λόγος περὶ τῆς τοῦ πάπα ἀρχῆς (in Salmasii libr. de primatu P.); ſeine ſpätern fünf Ἐπιστολαί zu Gunſten der Union bei *Leo Allatius* p. 839 sqq.; — Gregorius Palamas, Erzbiſchof v. Theſſalonich, um 1350, Hauptſchrift: libr. II. ἀποδεικτικαί, quod non ex filio sed ex solo patre procedat Sp. S. (opp. Lond. 1624. 4.); Nilus Cabaſilas, Erzbiſchof von Theſſalonich, um 1340, de primatu Papae (bei Salmaſius) — de causis divisionum in ecclesia (ib.); Maximus Planudes de process. Sp. S. c. Lat. (in Petri Arcudii opuscc. aurea theol. Romae 1630.); Nilus Damyla, Fragmente aus ſeinen Schriften, de process. Sp. S. — de Damaso P. et fide antiquae Romae, und de Synodis duabus Photianis bei *Leo Allatius* l. c. p. 622. 857 sqq. 916. 1375 sqq. lib. de Syn. Photiana

---

*) Καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται — quemadmodum *et* in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris Canonibus continetur. Dieſe Worte ſind jedenfalls eine vielſagende Einſchränkung, durch welche ſich die Griechen eine Hinterthüre offen hielten, (καθ' ὃν τρόπον, quemadmodum — in wie weit); die Lesart der römiſchen Editionen (quemadmodum *etiam* in oecum. etc., als bloße Hinweiſung,) iſt entſchieden falſch.

p. 179.); Simeon, Erzbischof von Thessalonich († 1430), *κατὰ αἱρέσεων καὶ περὶ τῆς μόνης ὀρθῆς τῶν χριστιανῶν ἡμῶν πίστεως* etc. *διάλογος*. Jassy 1683.

Wie im Abendlande, so stritten sich auch in der morgenländischen Kirche gegen Ende der Periode der wieder auftauchende Platonismus und der Aristotelismus. Der Hauptvertreter des letzteren ist Mitte des 15. Jahrhunderts Georgius Scholarius oder Gennadius, Patriarch von Constantinopel; Schriften: *περὶ τῆς ὀρθῆς καὶ ἀληθοῦς πίστεως* (das dem Sultan Muhammed II. 1453 nach Constantinopels Eroberung überreichte Glaubensbekenntniß, worauf die Griechen Duldung erhielten), — *περὶ τῆς ὁδοῦ τῆς σωτηρίας ἀνθρώπων* — *κατὰ ἀθέων* — *περὶ θείας προνοίας*. — Hauptvertreter des Platonismus ist Georgius Gemistius Pletho, seit 1438 in Italien, Stifter der Academia platonica in Florenz, zu welcher außer ihm Bessarion, † 1472, Georgius v. Trapezunt, † 1486, Theodor v. Gaza, † 1478, Johann Argyropulus, † um 1480, und andere aus Griechenland flüchtige Gelehrte gehörten.

Gaß Gennadius und Pletho, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche. Bresl. 1844. — *Boerneri* lib. de doctis hominibus Graecis literarum graec. in Italia restaur. Lips. 1750.

## §. 143.

## Barlaamitische Streitigkeiten.

Unter den Mönchen, besonders denen des Berges Athos, zeigte sich im 14. Jahrhundert eine eigenthümliche, schwärmerische Richtung, zu der unstreitig die Sucht, das Volk durch abergläubige Heiligkeit zu gewinnen und für die von den Mönchen vertretene politische Richtung (cf. §. 142.) in Aufregung zu versetzen, das Ihre beitrug, der aber in der That eine Art künstlich hervorgerufener, magnetischer Hellseherei zu Grunde gelegen zu haben scheint. Das Mittel, in den ekstatischen Zustand zu gelangen, bestand darin, daß man, auf dem Rücken liegend, das Kinn auf die Brust drückend, die Augen starr auf den Nabel heftete, und den Athem anhielt. Anfangs erfolgte eine Verdunklung der Sehkraft, dann aber eine Art Erstarrung, in welcher sich der krankhaft Erregte von Licht umflossen meinte *). Die Mönche erhielten dadurch großes Ansehen, Einzelne stiegen zu hohen Würden (namentlich Gregorius Palamas, der Erzbischof von Thessalonich). Sie behaupteten, das sie umstrahlende Licht sei das Licht Gottes selbst, das unerschaffen, aber von dem göttlichen Wesen verschieden sei; als Analogon galt ihnen das Christum bei der Verklärung auf Thabor umströmende Licht. Barlaam fand es, meist aus politischen Gründen, für gut, den Mönchen diesen Heiligenschein zu entreißen; er erklärte die ganze Sache für Betrug, nannte die Mönche Messalianer, *Ὀμφαλόψυχοι* (Umbilicamini), *Ἡσυχασταί* (sie selbst scheinen sich *οἱ Ἡσυχάζοντες* genannt zu haben); ihre Lehre statuire zwei *ἄκτιστα*, außer dem göttlichen Wesen das göttliche Licht (die *ἐνέργεια θεῖα*) und somit eine Art Dualismus. Allerdings sei das göttliche Licht und das göttliche Wesen nicht

*) Noch jetzt gebräuchlich bei den Asceten Indiens und Japans. Die Anweisung von einem Abt Simeon bei Leo Allatius p. 829.

Eins, aber das erſtere ſei, wie auch das Licht auf Thabor, ein κτίσμα καὶ φάσμα, γινόμενον καὶ ἀπογινόμενον. Nachdem der Streit, namentlich zwiſchen Palamas und Barlaam, eine Zeit lang gedauert, und Letzterer in Folge ſeiner politiſchen Niederlagen zur römiſchen Kirche übergetreten war, wurde die Sache auf dem Concil von Conſtantinopel 1341, auf welchem die Nichtunioniſten herrſchten, zu Gunſten der Mönche beigelegt. Aehnliche Reſolutionen faßten die Synoden daſelbſt von 1347 und 1350, auf deren Entſcheidung Volksunruhen für die Mönche bedeutend influirten.

*Joh. Cantacuzenus* Histor. II, 39. — *Niceph. Gregoras* III, 10. — *Nili* (Metrop. Rhodii) Synopsis (Mansi XXV, p. 1148.). — Die Acten der Synoden von Conſtantinopel. Mansi XXVI.

## §. 144.

### Kleinere ſchismatiſche Partheien der griechiſchen Kirche.

Monophyſiten. Während die Kopten in Aegypten unter muhammedaniſcher Herrſchaft ſeufzten, und viele ihrer Glaubensgenoſſen an den Islam abgaben (die Aufforderungen Papſt Johanns XXII., ſich mit Rom zu uniren, blieben ohne Wirkung. *Raynald.* ad ann. 1329. No. 18. 1330. No. 57.), erhielt ſich die armeniſche Kirche unter ihrem Katholikos blühender. Den Königen von Armenien legten dieſelben Gründe, wie den Kaiſern, eine Verbindung mit Rom nahe, und häufige Geſandtſchaften an den Papſt verſprachen Unterwerfung unter die römiſche Lehre und Herrſchaft, und baten um militäriſche und pecuniäre Hülfe. Erſtere konnten die Päpſte meiſt nicht leiſten, ſo oft ſie auch zu Kreuzzügen aufforderten; Geld ſandten ſie zu wiederholten Malen. Die Union indeß war nur Sache des Hofs, die Geiſtlichkeit und das Volk blieben ihr abgeneigt, hielten am alten Glauben feſt, und der Katholikos verfolgte ſogar die Latiniſtrenden. Als trotz aller Klagen und Mahnungen die Sache blieb, und ſelbſt eine Synode 1341, die der Papſt veranſtaltete, nichts half, ſandte Clemens VI. 1346 zwei Legaten dorthin, welche aber ebenfalls wenig ausrichteten. 1367 fiel das Land an die Mamelucken, und das Chriſtenthum wurde hart verfolgt. (Acten *Raynald.* ad ann. 1317. No. 35. 1318. No. 8. 1322. No. 30. 1323. No. 4. 7. 41. 1333. No. 30. 1341. 45 sqq. 118. 1346. No. 67 sqq. 1350. No. 37. 1351. No. 2 sqq. 1382. No. 49.) Die faſt zu Boden gedrückten Monophyſiten wurden in die große Union zu Florenz 1440 mit aufgenommen. 1442 ſtellten ſich auf dem Lateranconcile Geſandte von faſt allen ſchismatiſchen griechiſchen Partheien ein, welche, um der abendländiſchen Chriſtenheit ein imponirendes Schauſpiel, Baſel gegenüber, zu geben, feierlich die Vereinigung ihrer Glaubensgenoſſen mit Rom vollzogen.

# Cap. III.

## Lateiniſche Kirche.

## §. 145.

### Einleitendes.

Allen den verſchiedenen Schulen und Partheien, die ſich in der Theologie aufthaten, auch wenn ſie ſich innerhalb der Schranken der kirchlichen Lehre

und Verfassung hielten, hat nichtsdestoweniger der Geist der Zeit ein reformatorisches Gepräge aufgedrückt. Außer den reformatorischen im eigentlichen Sinne, lassen sich genau eine ältere Schule, die Fortsetzerin der Scholastik, und eine neuere Schule unterscheiden, die sich in drei Richtungen spaltet, in eine biblische, die noch am meisten von der alten scholastischen Form beibehält, aber theils durch das Zurückgehen auf die Schrift, als alleinige Norm und Quelle, theils durch den sie durchdringenden Geist sie wesentlich sprengt, in eine mystische, und in eine humanistische, welche in dem Wiedererwachen der alten classischen Wissenschaft ihren Grund hat. Die beiden letzteren Richtungen treten in entschiedenen Kampf mit der Scholastik, der sich überhaupt die bedeutenderen Geister entziehen, so daß sie in Stagnation sinkt und ruhmlos untergeht; doch treten sie auch in Kampf mit den eigentlichen reformatorischen Persönlichkeiten und Bewegungen, indem sie noch die Hoffnung hegen, das alte Formen- und Fachwerk der Kirchenlehre, Kirchenverfassung und des Ritus aufrecht erhalten und mit neuem Geiste beleben und durchdringen zu können.

Unsere Priode ist die der Universitätengründung; das erwachende wissenschaftliche Leben machte sie nothwendig, und obgleich eine Zeit lang noch, weil nach den alten Regeln und Einrichtungen geschaffen, Sitze des Widerstandes gegen das Neue, müssen sie ihm doch allmählig weichen, und werden zum Theil sogar Sitze der reformatorischen Bewegungen. Da bei dieser die Nationalität eine bedeutende Rolle spielt, so ist es von Bedeutung, daß im 14. und 15. Jahrhunderte die Universitäten den Charakter von Weltuniversitäten verlieren und zu nationalen Anstalten herabsinken, was zugleich ihre große Vermehrung erklärt. Seit dem Verfalle des Papst- und Kaiserthums tritt die Nationalität immer siegender hervor und macht sich geltend; die alten Formen wichen den wiederholten Angriffen; die epistolae obscurorum virorum, ausgehend von den Humanisten, die meist außerhalb der Universitäten thätig waren, gaben dem alten Corporationswesen den ersten Stoß. Schon 1441 reichten die deutschen Stände einen Vorschlag an den Reichstag zu Mainz ein, die Universitäten dadurch umzugestalten, daß das evangelische christliche Element an die Stelle der aristotelischen Scholastik, das deutsche Recht an die des römischen und canonischen träte (Schröckh Kirchengesch. XXX, 472.); diesen Vorschlag, der damals abgeworfen wurde, nahm Luther in seiner „Meinung von Reformation der Universitäten" wieder auf (Christ. Thomasius, Historie der Weisheit. Bd. I.); konnte ihn aber ebenfalls noch nicht durchsetzen. Von der Musteruniversität Paris aus erhielten die neu gegründeten Universitäten die ganze alte Gestaltung, die nicht mehr in die Zeit paßte, und durch hartnäckiges Festhalten derselben wurden sie Vertreter des Bestehenden, und päpstliche Festungen inmitten von Bevölkerungen, die der Reformation geneigt waren. Daher Ende unserer Periode der grenzenlose Haß, mit dem die Universitätstheologen als Männer des Zopfes von den Humanisten verfolgt wurden; daher das Vorherrschen der theologischen Facultät, und in dieser der Sentenzen über die Bibel; auf den meisten durfte nur ein Cleriker, der wenigstens die niedern Weihen empfangen, Rector werden; auf den meisten herrschten die Mönchsorden, welche die Professuren und Bursen inne hatten und alle Disciplinen nach den Lehrbüchern des 11. und 12. Jahrhunderts behandelten.

Von Paris aus ging die Stiftung der neuen Universitäten mittelbar oder unmittelbar*): Prag 1348, Wien 1365, Heidelberg 1387, Cöln 1388;

*) Divinae sapientiae fluvius descendens a patre luminum — ab alveo Parisiensis studii tamquam cisterna conducta capto per canalia prorumpit etc. (sagt ein altes cöln. Statut).

von Prag aus: Leipzig 1409, Rostock 1419, Greifswald 1456, Erfurt (zum Theil) 1392; von Cöln aus: Löwen 1426, Trier 1454; von Wien aus: Freiburg 1452 oder 1460, Ingolstadt 1472 (verlegt 1800 nach Landshut, 1810 nach München). Nächst diesen bedeutenderen sind zu erwähnen: Basel 1460, Preßburg 1467, Upsala 1476, Tübingen 1477, Kopenhagen 1478, Pisa 1338, Pavia 1360, Palermo 1394, Cremona 1413, Florenz 1438, Catanea 1445, Cahors 1332, Avignon 1340, Perpignan 1340, Aix 1409, Caen 1433, Bourdeaux 1441, Valladolid 1346, Valencia 1410, Glasgow 1454, Krakau 1347, Pesth 1367, Fünfkirchen 1386. — Höchst einflußreich auf die ganze Gestaltung der neuen Zeit war natürlich die Erfindung der Buchdruckerkunst, die zu gleicher Zeit mit dem erneuten Studium der alten Classiker, der Schrift, der griechischen Kirchenväter, eintrat, und die in allen diesen Zweigen der Wissenschaft gefundenen Schätze sogleich zum Gemeingut aller Gebildeten machte.

## §. 146.

### Scholastische Schule.

Aus der vorigen Periode herüber zieht sich der Streit der Thomisten und Scotisten (cf. p. 256), welcher eine große Masse untergeordneter Geister beschäftigte, in elenden Wortgrübeleien und Trachten nach den verworrensten Problemen und noch verworrenern Lösungen ausartete, und für die Wissenschaft keine Bedeutung mehr hatte. Die einzigen bedeutenden Repräsentanten der beiden Schulen sind: für die Scotisten: Franz Mayron (Franziscus de Mayronis), doctor illuminatus oder acutus magister abstractionum † 1325; für die Thomisten: Herve Noël (Herväus Natalis), Dominicanergeneral, † 1323. Ihre Schriften sind meist nur als Manuscript vorhanden. In beiden Orden standen aber Anfangs dieser Periode Männer auf, welche von der Autorität ihrer Meister bedeutend abwichen, deshalb von der sclavischen Mehrzahl verketzert wurden, und in der That der kirchlichen Opposition angehören. Zuerst unter den Dominicanern Durand von St. Pourçain (Durandus de Sto Porciano; seit 1313 Lehrer zu Paris, seit 1326 Bischof von Meaux, † 1332 doctor resolutissimus); sein Hauptwerk: Opus super sent. Lomb. Par. 1508. Venet. 1571. Von Thomas wich er in sehr wichtigen Lehren ab; seine Ordensgenossen stellten diese Abweichungen zusammen (d'Argentré I, 130.); dann unter den Franziskanern Wilhelm Occam, Lehrer zu Paris, seit 1323 Provinzial seines Ordens, als Anhänger der Zelatores geächtet, von Ludwig dem Baiern 1328 aufgenommen und dessen Mitkämpfer gegen das Papstthum, † 1347, doctor singularis, invincibilis. Nicht nur verwarf er den strengen Autoritätsglauben, und wich bedeutend von Scotus ab, sondern gab auch der Scholastik eine ganz neue Richtung dadurch, daß er den längst vergessenen Nominalismus wiedererweckte. (Seine Schriften: Quaest. super IV libr. Sent. Lugd. 1495; seine antipäpstlichen Goldast I, 21. II, 957.) Seine Schule (Occamisten, Nominalisten, z. B. Joannes de Mercuria, Nicolaus de Ultricuria, Johann Buridan u. A.) wurde zwar wiederholt von der pariser Universität verdammt (1339, 1347, 1348. Bulaeus IV, p. 257. 298. 308.); und 1473 von Ludwig XI. verboten (ib. V, 706.); allein dieselbe war schon so mächtig geworden, daß der König sein Edict 1381 zurücknehmen und die Lehre freigeben mußte (ib. 739.) *).

*) Der eigentliche Grund des Verbots war wol Eifersucht gegen die deutsche Nation, welche, als die kaiserliche, auf allen Universitäten große Vorrechte genoß, und

Auf den übrigen Universitäten war der Kampf ebenfalls sehr heftig, ja sogar blutig, so in Oxford (Wood p. 169) und namentlich in Prag, wo ebenfalls die Eifersucht gegen die bevorzugten, dem Nominalismus anhängenden Deutschen die Böhmen, unter Huß, die den Realismus vertraten, bewog, jene zu vertreiben. Die aus Frankreich geflüchteten Occamisten, Buridan und Marsilius ab Inghen, hatten, namentlich in Deutschland, nächst Occam selbst den Nominalismus zum Siege gebracht. Einige Universitäten waren durch diese Kämpfe dem Untergange nahe. Der Nominalismus blieb Sieger, ihm gehören, außer Huß, die sämmtlichen reformatorischen Geister (Gerson, d'Ailly u. A.) an, die sich der Scholastik nach und nach entzogen. Der letzte bedeutende Scholastiker ist Gabriel Biel in Tübingen, † 1495, er war Anhänger der Concilien von Costnitz und Basel; und gegen Ende seines Lebens zog er sich in die Congregatio fratrum communis vitae zurück, die Scholastik starb in der Praxis. (Sein Hauptwerk: Collectorium ex Occamo in libr. IV Sent. Tub. 1502. Expositio can. Missae, Tub. 1499.)

Außer diesen wenigen bedeutenderen Geistern, die in die Ideen der Neuzeit nicht nur eingingen, sondern auch eingriffen, versank der große Haufe, Realisten wie Nominalisten, in eine elende, scandalsüchtige, an den abstrusesten, unfruchtbarsten Problemen sich ergötzende Dialectik. Nicht wenig trug dazu bei, daß das Wiedererwachen des Nominalismus den Streit wieder auf die bereits hinlänglich durchgesprochenen Principien wendete; Principienkämpfe sind stets nutzlos; um etwas Neues zu sagen, mußte man minutiös und grübelnd werden. Die Scholastiker versumpften in diesem Wiederkäuen des Alten und der durch die Heftigkeit des Streits gesteigerten Zanksucht, Rohheit und Gemeinheit so, daß sie allgemein verachtet waren, die Dunkelmänner der Zeit, die Zopfträger, die Pedanten. Das allgemeine Urtheil über sie war das des Erasmus: Tempestatis nostrae Theologastri, quorum cerebellis nil putidius, lingua nil barbarius*), ingenio nil stupidius, doctrina nil spinosius, moribus nil asperius, vita nil fucatius, oratione nil virulentius, pectore nil nigrius. Erasmus und die epistolae obscurorum virorum gaben ihnen den Todesstoß. — Nicht besser stand es um die Moral oder vielmehr Casuistik der Scholastiker; Untersuchung schwieriger, mit Mühe aufgesuchter Collisionsfälle; Behauptungen, wie die, welche der Dominicaner Jean Petit (Joh. Parvus), Dr. der Theologie zu Paris, bei Gelegenheit der Ermordung des Herzogs von Orleans 1407 aussprach: Tyrannenmord sei erlaubt (die Acten in Gersonii opp. V.), und die der Dominicaner Johann von Falckenberg in Polen für den deutschen Orden gegen die jagellonische Dynastie wiederholte. Doch wagten aus Angst vor dem mächtigen Orden weder die Päpste noch das Concil von Costnitz dagegen aufzutreten. Als casuistische Lehrbücher zeichnen sich aus: die Summa Astesana von dem Minoriten Astesanus, † 1330; die Summa Bartholina (Pisanella, Magistruccia) von dem Dominicaner Bartholomaeus de Sta Concordia (im 14. Jahrhundert, beide bei Fabricius bibl. med. et inf. lat. I, 145. 177.) und die Summa Antonini, im 15. Jahrhundert. Das Ge-

---

dem Nominalismus anhing; auch betrachtete sie die Rücknahme des Edicts als einen Sieg; mit ihr hielten es die Picarden.

*) Der einzige Scholastiker, der sich durch die Classicität seiner Sprache auszeichnet, ist der päpstliche Protonotar Paulus Cortesius, † 1510, der halb den Humanisten angehörte. (Comm. in sent. libr. IV. Romae 1512.)

fährlichſte war die von den Bettelmönchen aufgeſtellte Lehre von der Probabilität, die ſpäter die Jeſuiten weiter ausbildeten: daß nämlich eine Handlung nicht ſtrafbar ſei, wenn ein wahrſcheinlicher Grund vorliege, daß ſie aus Ueberzeugung und gutem Willen gethan ſei. — Für die Exegeſe that die Scholaſtik gar nichts, eben ſo wenig für die Geſchichtsſchreibung.

*H. W. Biel* diss. de Gabr. Biel. Vit. 1719. 4.

## §. 147.

## Bibliſche Schule.

Sie zählt ſolche Theologen unter ſich, welche ſich einfach mit einer geſunderen, von den Auswüchſen des Scholaſticismus gereinigten Schrifterklärung und deren Anwendung auf die Dogmatik beſchäftigten, und ſolche, welche die Reſultate ihres Schriftſtudiums mit Bewußtſein und Energie zu dem Zwecke einer Reformation anwendeten. Gemeinſam iſt ihnen der Grundſatz, daß nur durch unbefangene, geſunde Schriftauslegung der heilloſe Zuſtand der Theologie zu beſſern ſei, und daß die richtig ausgelegte Schrift allein Norm und Quelle des Glaubens ſei. Darüber, ob die Schrift auch den Laien zugänglich zu machen ſei, differiren ſie, Gerſon iſt entſchieden dagegen, weil es leicht zu falſcher Auslegung und zu Ketzerei führe.

Zu der erſten Claſſe gehören Nicolaus von Lyra, Lehrer der Theologie zu Paris, Postellator genannt, † 1340. Seine Postillae perpetuae in biblia zuerſt Romae 1471, am beſten Lugd. 1590 ed. Feuardentius, Dadreus et de Cuilly; er war, damals eine Seltenheit, Kenner des Hebräiſchen und ſeiner exegetiſchen Literatur. — Thomas von Bradwardine, ſeit 1325 Lehrer der Theologie zu Oxford, ſeit 1348 Erzbiſchof von Canterbury, † 1349, doctor profundus genannt, der den herrſchenden Pelagianismus der Kirche vornehmlich in der Ueberſchätzung der bona opera mit bibliſchen, und dem Auguſtin, über den er aber noch hinausgeht, entlehnten Waffen beſtritt, und den Gottſchalkſchen Streit erneuerte (d'Argentré I, 323.). Hauptſchriften: de causa Dei c. Pelagium — de virtute causarum et de virtute Dei causa causarum libr. III. (ed. Henr. Savilius. Lond. 1618.)

Anm. Eine eigenthümliche Stellung nimmt Raymundus von Sabunde ein, um 1436 in Toulouſe; in den Naturwiſſenſchaften und der Medizin außergewöhnlich bewandert. Er betrachtet Schrift und Natur als zwei, gleichmäßig von Gottes Hand in verſtändlichen Lettern geſchriebene Bücher, beide ganz gleichen Inhalts, jedes ohne das andere zu begreifen, wenn ein vom Geiſt Gottes geheiligter und erleuchteter Geiſt ſie lieſt. So ſuchte er denn, abgeſehen von der Schrift, die ganze Kirchenlehre auf mathematiſchem Wege zu entwickeln aus der Natur, deren Hauptbuchſtabe der Menſch iſt. Seine Entwicklung iſt geiſtreich, aber nicht immer tief. (Hauptwerk: Liber creaturarum sive theologia naturalis, zuerſt Argent. 1486; Amsterd. 1761. cf. *Holbery* de theol. nat. R. de Sab. Halle 1843.) —

Zu denen, welche ihre exegetiſch-hiſtoriſche Forſchung zur Reformation der Kirche anwendeten, gehören vor allen die pariſer Theologen, welche an der Spitze der coſtnitz-baſler Parthei ſtanden, und auf dieſen Concilien die erſte Stimme hatten. Sie wollten durchaus nur eine Reformation der Kirche von dieſer ſelbſt durch ihre berufenen Organe, die Geiſtlichen, ausgehend, daher ein Doppeltes: Kräftigung des Clerus, beſonders des Bisthums durch mo-

ralische und wissenschaftliche Tüchtigkeit und Reinigung der Kirchenlehre von den scholastischen Auswüchsen durch eine gesunde Schriftforschung, von den hierarchischen Uebelständen, namentlich dem Ablaß- und Commendenunwesen, durch Beschränkung der Papstmacht mittelst einer in sich stark organisirten, auf den allgemeinen Concilien vertretenen und die Kirche in höchster Instanz leitenden Hierarchie und Wissenschaft. Die Grundsätze dieser Schule hinsichtlich der Exegese sind: die Schrift ist nur aus und durch sich selbst zu erklären, doch sind die Auslegungen der KVV., als gotterleuchteter Männer, sehr zu beachten, und dem Gesammtzeugnisse der Kirche die Einzelnmeinungen unterzuordnen; was nach nothwendiger, gesunder Exegese aus der Schrift folgt, ist allein seligmachende Lehre. An ihrer Spitze steht Johann Charlier von Gerson (bei Rheims), geboren 1363, seit 1381 Lehrer zu Paris, seit 1392 Dr. theol., seit 1395 Kanzler der Universität, † 1429; Schüler Pierre d'Ailly's, Doctor christianissimus, ein tüchtiger, energischer Charakter, und guter Gelehrter. Seine Hauptschriften für die Kirchenreformation: tractatus de unitate ecclesiastica — libellus de auferibilitate papae ab ecclesia — opp. duae de reformatione theologiae — de modis reform. eccl. in conc. univ. — De sensu et interpretatione Scr. S. lib. — tract. de potestate ecclesiastica. — (Opp. ed. du Pin. Antw. 1.06. daselbst Gersoniana tom. I. — Vita Gers. Hardt I, 4, 26*). — *l'Ecuy* essai sur la vie de Gerson. Par. 1832. — *Schmidt* essai sur J. Gerson. Par. 1839.). — Pierre d'Ailly, geboren 1350, seit 1380 Dr. Theol., 1389 Kanzler der Universität Paris, 1396 Bischof von Cambray (daher Cameracensis), 1411 Cardinal, † um 1425. Hauptschriften: Recommendatio Scr. S. — Comm. breves in IV libros Sent. Argent. 1490. — tract. de reformatione sive canones reformandi eccl. — de potestate eccl. (Sein Leben bei Hardt I, 8, 450.) — Etwas weiter in der Reformation ging Nicolaus von Clamenge (de Clemangis), seit 1386 Lehrer zu Paris, 1393 Rector, später am päpstlichen Hofe zu Avignon, als Secretair Benedicts XII., gegen Ende des Lebens seit 1408 privatisirend, † 1440. Hauptschriften: de ruina eccles. — Disputatio super materia concilii generalis — de studio theologiae lib. — epp. (Opp. ed. J. M. Lydius. Lugd. B. 1631. — d'Achery I, 473. — Hierher gehört auch, ehe er zur papistischen Parthei übertrat, Nicolaus Chrypffz (Krebs) aus Cues an der Mosel (Cusanus), geb. 1411, Archidiaconus zu Lüttich, Bischof v. Brixen, 1418 Cardinal, päpstl. Legat in Deutschland 1450 u. 51, † 1464. Hauptschriften: de concordantia catholica libr. III. — Conjectura de novissimis temporibus — de docta ignorantia libr. III. Opp. Bas. 1565. — Scharpff, der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa. Mainz 1843. — Eine mehr historisch-reformatorische Tendenz verfolgte Theodorus de Niem, Geheimsecretair der Curie, 1378—1410, Bischof von Cambray 1417; in seinen Werken de schismate — vita Joh. XXIII. — vitae pontiff. Rom. additis Imper. gestis. Basil. 1566. — (*Eccard* Corp. hist. med. aevi I.), durch schonungsloses Aufdecken der kirchlichen Schäden.

---

*) Gerson unterscheidet sich von seinen Gesinnungsgenossen wesentlich dadurch, daß er mehr als sie, trotz seiner praktischen Tüchtigkeit, sich zu der edleren Mystik hinneigt, und in seinen Schriften auch für diese höchst schätzenswerthe und originelle Beiträge geliefert hat. Cf. *Engelhardt* de Gers. Mystico. Bas. 1822. 23. — Liebner über Joh. Gersons mystische Theologie. Theol. St. und Kr. 1835. H. 2.

## §. 148.

### Mystische Schule.

Sobald die deutsche Mystik den Fesseln des Pantheismus, in denen die häretische lag (cf. §. 152), sich entwunden, weckt sie ein kräftiges religiöses Leben, namentlich in den mittleren Schichten des Volkes, und wirkt heilsam reformatorisch auf die Zeit ein und auf die Zukunft vor. Mit der biblischen Schule weist sie auf die Schrift als alleinige Quelle der Glaubenslehre zurück; dem opus operatum, gegen das sie ganz vorzüglich eifert, setzt sie die wahre christliche Liebe, deren Wesen darin besteht, daß sie sich selbst aufopfernd und verzehrend, die Menschheit in Christum verklärt, entgegen; der starren Objectivität der Kirchen- und Schullehre haucht sie, ohne der Wahrheit selbst zu nahe zu treten, das Leben der freien, an ihren Gegenstand, um in ihn einzudringen, sich hingebenden, Liebe ein; der Hierarchie der Kirche gegenüber, die sich als Vermittler zwischen Gott und die Menschheit eingeschoben hatte, zeigt sie, daß auch ohne solche priesterliche Dazwischenkunft der Mensch durch freie, lebendige Hingabe seines Seins und Denkens an das Göttliche eins mit der Gottheit werden könne. Das ist die reformatorische Bedeutung der Mystik; dazu kommt aber noch eine Hauptsache: während alle übrigen Schulen, so viele reformatorische Elemente sie hegen mochten, auf classischem oder römisch-kirchlichem, also undeutschem Boden standen, wendet sich die Mystik an die Nationalität, schreibt und predigt in deutscher Sprache, bildet durch ihren reichen Inhalt dieselbe in ihrer Tiefe und Fülle aus, und bricht dadurch das Joch, durch welches Rom zum zweiten Male die Nationen des Erdreichs in sein Wesen umzuformen suchte. Hierin beruht ihr reformatorisches Hauptverdienst. Auch durch die Angriffe der Mystiker auf die Verderbnisse des Clerus, des Papst- und Mönchthums, arbeiten dieselben einer Reformation vor. — Von der häretischen Mystik unterscheidet sich die kirchliche dadurch, daß sie nicht, wie diese, einen pantheistisch-emanativen Charakter trägt: so daß sie die aus Gott wesentlich emanirte Welt mit Aufgebung aller und jeder Individualität sich wieder ins Allgemeine auflösen läßt; sondern einen theistisch-trinitarischen: indem sie sowol die Außer- und Ueberweltlichkeit Gottes bei aller Innerweltlichkeit, als auch die durch Schrift und Kirchenlehre festgestellte Vermittlung einzig durch Christum und den heiligen Geist festhält. Am meisten der häretischen Mystik sich zuneigend ist Johannes Ruysbroech (Ruysbroeck), geboren 1293, Priester an St. Gudula zu Brüssel seit 1317, seit 1353 im Kloster Grünthal bei Brüssel privatisirend, † 1381, eine tiefe, contemplative Natur (daher doctor ecstaticus). Er wirkte ungeheuer auf seine Zeit, namentlich einzelne hervorragende Persönlichkeiten, wie Groot und Tauler, ein; seine Mystik, deren höchster Begriff, das affectlose in Gott Ruhen der Menschenseele mittelst der Contemplation ist, hat noch manches Phantastische und geistig Schwelgerische: er legt allen Nachdruck auf den menschlichen Willen; vermöge dieses können wir ein göttliches Leben führen, so wie wir, um Luft zu haben, nur zu athmen brauchen; daß der menschliche Wille durch die Sünde geschwächt ist, daß störende Hindernisse zwischen Gott und die Menschheit sich eingedrängt, die überwunden sein müssen, fehlt in seinem Systeme. Sein mystisches Leben ist ein ununterbrochenes, gnadenreiches Einziehen von Seiten Gottes und sich Oeffnen von Seiten der menschlichen Freiheit. Sodann streifen wenigstens viele seiner Ausdrücke an ein pantheistisches Aufgehen der Creatur

in Gott an, wenngleich andere und sein ganzes System in dieser Beziehung besonnener sind. Deshalb wurde er von Joh. Gerson als theilweis ketzerisch bekämpft. Ruysbroek war deutscher Prediger.

Hauptschrift: de ornatu spiritualium nuptiarum. Opp. ed. Surius. Colon. 1552 (daselst seine Vita). — Engelhardt, Richard von St. Victor und Johann Ruysbroek. Erl. 1838. — *Joh. Gersoni* ep. ad Fr. Barthol. Carthus. super tertia parte libr. Joh. Ruysbr. de orn. spir. nupt. Opp. I, 59.

Etwas Ueberschwängliches, aber mehr Poetisch-Ritterliches, hat die Mystik des Heinrich von Berg, gewöhnlich nach seinem mütterlichen Namen der Seuße (Suso) genannt, mit dem mystischen Beinamen Amandus. Nach einem weltlichen Jugendleben erwachten in ihm die von seiner frommen Mutter gepflanzten Triebe einer etwas schwärmerischen Frömmigkeit; in der ewigen Weisheit schuf er sich ein Bild, dem er mit einer Art ritterlicher Minne nachjagt und anhängt, etwa wie die Troubadours und älteren Mystiker der Maria. Obgleich mit dem Haupte der ketzerischen Mystiker, Meister Eckard, (cf. §. 152.) in Verbindung, und von ihm vielfach angeregt, ist er doch kirchlich rechtgläubig; seine Mystik ergeht sich meist in Bildern und Anschauungen, auch Visionen, hat aber dabei etwas ungemein Zartes und Jungfräuliches. Von Ort zu Ort wandernd predigte er mit hinreißender Gewalt; seine Sprache ist reich, blühend und gebildet, sein Aeußeres war gewinnend. Später zog er sich in das Dominicanerkloster zu Constanz zurück, dann nach Ulm. Hier starb er 1365 *).

Opp. ed. Surius. Colon. 1555. — Suso's Schriften, herausg. von Diepenbrock. Regensb. 1829. Daselbst auch sein Leben von ihm selbst erzählt, durch seine Schülerin Elisab. Stäglin aufgezeichnet. — Schmidt der Mystiker Suso, theol. St. u. Kr. 1843. 4 H.

Populärer und praktischer ist die Mystik des Johannes Tauler, eines Dominicaners in Cöln und Straßburg. Schon früher ein beliebter Kanzelredner, ward er von einem frommen Laien (wahrscheinlich einem Winkeler) bekehrt, und trat, nach langer Vorbereitung in stiller Contemplation, mit ungeheuerem Erfolge als Volksprediger in deutscher Sprache auf; noch mehr bestärkte ihn in seiner mystischen Richtung ein Besuch bei Ruysbroek; Tauler starb 1361. Seine Mystik dringt besonders auf das geistliche Armwerden, d. h. auf das völlige Aufgeben seiner selbst, um in Christum aufzugehen und in ihm vergottet zu werden. Auch er trat, zwar nicht mit der Kirchenlehre, wol aber mit den Mißbräuchen in Kampf, namentlich mit dem Ablaß, dem Banne und den Einmischungen kirchlicher Behörden in weltliche Händel. Er hieß doctor illuminatus et sublimis.

Seine Hauptschrift: Nachfolge des armen Lebens Christi, deutsch Leipzig 1498; seine Predigten Frankf. 1826. Opp. lat. ed. Surius. Colon. 1548, deutsch von Spener Frankf. und Leipz. 1720. — Historie des ehrwürdigen Doctoris Joh. Tauler (angeblich von ihm selbst geschrieben), vor seinen Predigten. — Schmidt Joh. Tauler von Straßburg. Hamb. 1840. — *Oberlini* diss. de Joh. Tauleri dictione vernac. et myst. Argent. 1786.

*) Dem Kreise der suso'schen Mystik gehört auch das bekannte Buch de novem rupibus an.

In einer mehr wissenschaftlichen Form faßte die Resultate der Mystik zusammen die deutsche Theologie, ein geistreiches, tiefsinniges Werk, vielleicht von einem frankfurter Priester Ehland oder Eblend, das sich vor der übrigen Mystik, namentlich durch eine richtige Schätzung der Sünde, als der Selbstsucht und Feindschaft wider Gott, auszeichnet, so wie durch Bekämpfung der falschen Mystik, welche den Menschen zu einer solchen Gnade und Vollendung zu erheben vorgebe, daß er der Offenbarung nicht mehr zu bedürfen meine, und dadurch denselben zu geistlichem Hochmuth und einer falschen Freiheit verführe. Das Werkchen ist oft herausgegeben: von Luther 1516, 1519, von Arnd 1631 u. s. w.; neuerdings von Troxler, St. Gallen 1837 und Biesenthal, Berl. 1842. Durch die deutsche Theologie besonders wurde Staupitz angeregt, und durch ihn drang mystisches Element in den Augustinerorden ein. Staupitz selbst huldigte einer mehr praktischen Mystik; geboren aus adligem Geschlecht im Meißnischen, lehrte er anfänglich in Tübingen Theologie; 1515 war er Generalvicar der Augustiner in Deutschland, und nahm als solcher an Luthers ersten reformatorischen Schritten lebhaften Antheil. Später zog er sich nach Salzburg zurück, und entfremdete sich mehr und mehr der Reformation, die ihm zu weit zu gehen schien.

Cf. *Götze* diss. de Joh. Staupitzio 1724. — *Laub* observ. ad vitam Joh. Staup. illustr. Hafn. 1832. — *Geuder* V. Joh. Staup. Goth. 1837. — *Grimm* de Joh. Staup. in sacr. Christ. restaurationem meritis. Jen. 1835. Illgen Zeitsch. für hist. Theol. 1837. H. 2. — *Gottfr. Arnold* hist. et descriptio theol. myst. Fr. 1702. — *Ch. Schmidt* essai sur les myst. du XVI siècle. Strassb. 1836. — Görres die christliche Mystik. Regensb. 1836. — Hellferich Geschichte der christlichen Mystik. — Pfeiffer Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. 1. Bd. Leipz. 1845 (worin die Schriften einiger weniger bedeutender Männer dieser Schule, wie Herrmann von Fritslar, Nicolaus von Straßburg, David von Augsburg). — Ullmann Reformatoren vor der Reformation II. p. 35 sqq. 202 sqq. (Eine treffliche Uebersicht.)

## §. 149.

### Humanistische Schule.

Das Wiedererwachen der classischen Wissenschaften, besonders seit dem 15. Jahrhunderte, gab dieser Schule das Daseyn. A) Italienische Humanisten. Schon im 14. Jahrhundert blickten einzelne edlere Geister sehnsüchtig nach der Zeit zurück, in welcher Italien der Sitz der Bildung und der Wissenschaft gewesen war; meist waren es Ghibellinen, die mit Hülfe des deutschen Kaiserthums das schöne Land von der päpstlichen, so tief gesunkenen, Gewalt zu befreien und zur alten Herrlichkeit zu erheben hofften. Ein Petrarca und Dante Alighieri waren die Ersten, welche auf die Schätze des classischen Alterthums dem Ungeschmacke der kirchlichen Scholastik gegenüber hinwiesen; Johannes von Ravenna, Lehrer der lateinischen Literatur in Padua und Florenz, gest. um 1420, gab diesen Bestrebungen größere Einheit und Rundung. Das allmählige Sinken des oströmischen Reichs, und das Aufblühen der Cultur in Italien bewog seit 1420 viele griechische Gelehrte nach Italien überzusiedeln. Sie brachten die Kenntniß der griechischen Classiker und der griechischen KVV. mit, und weckten in Italien den Sinn für Plato und Aristoteles. Da-

hin gehören Bessarion, † 1472, Theodorus Gaza, † 1478, Georgius Trapezuntius, † 1484, Gemistius Plethо, der später nach dem Orient zurückkehrte. Schaarenweise strömten die griechischen Literatoren nach Constantinopels Fall 1453 herüber, z. B. Demetrius Chalcondylas, Emanuel Moschopulus, Constantinus Lascaris. Durch diese erhielt das Studium der griechischen Sprache in Italien einen bedeutenden Schwung, und neben ihr wandte man sich mit erneuter Liebe auf die vaterländische. Eine Reihe italienischer Gelehrten, gleich ausgezeichnet im Griechischen, wie im Lateinischen, war die Frucht dieser classischen Erweckung; die Ausgezeichnetsten sind: Laurentius Valla, Exeget und Kritiker, † 1456, Poggius, † 1459, Leonardus Brunus Aretinus, Philosoph, † 1444, Christoph Landinus, † 1504, Philippus Beroaldus, † 1504, Hermolaus Barbarus, † 1493, Angelus Politianus, † 1494 u. A. m. Namentlich an den Höfen regte sich die Liebe zu Künsten und Wissenschaften; die Familie der Mediceer in Florenz (Cosmus 1429—1464, Lorenzo 1469—1492), Papst Nicolaus V., 1447—1455, Leo X. und König Alphons V. von Neapel und Aragonien machten ihre Residenzen zu Mittelpunkten classischer und moderner Bildung; Italien erreichte den Gipfelpunkt seiner Literatur; das goldene Zeitalter der Classicität, der Malerei und der Dichtkunst trafen in einer Zeit zusammen. Während aber die Künste der Kirche nicht nur treu blieben, sondern wahrhaft zur Förderung des kirchlichen Lebens beitrugen, wandte sich die classische Schule von ihr ab, obwol nicht offen; man suchte die kirchlichen Formen beizubehalten, und, wenn man ja häretische Sätze aufstellte, geschah es immer in der Form von Problemen und mit der ausdrücklichen Versicherung, sich dem Urtheil der Kirche zu unterwerfen. Doch wagte Plethо auf dem Concile von Florenz auszusprechen, die christliche Welt werde binnen Kurzem zu einer Universalreligion zurückkehren, die von dem alten Heidenthume nicht sehr verschieden sein werde. Selbst in die höchsten Kreise der kirchlichen Hierarchie drang dieser moderne Paganismus ein; so fromm und salbungsvoll die römischen Bullen lauteten, so unkirchlich war der am päpstlichen Hofe herrschende Ton; unter Paul II. wurden mehre Mitglieder des Cardinalcollegiums des Heidenthums angeklagt; Leo X. selbst nebst seinem Geheimsecretair Bembus gehörten dieser Schule an *). Das neuclassische Heidenthum fand seinen Heerd und Mittelpunkt in der von Cosmus von Medici 1440 gegründeten Academia Platonica zu Florenz, an welcher als Sterne erster Größe Marsilius Ficinus, 1433—1499 und Giovanne Pico, Graf (oder Fürst) von Mirandola glänzten. Hier herrschte ein aus jüdischer Kabbalah, platonischem Pantheismus und epicuräischem Eudämonismus zusammengesetztes, dem Neoplatonismus verwandtes System, als dessen Repräsentant Picus anzusehen ist, der schon als Jüngling 1486 900 Theses zum Disputtren nach Rom sandte, von denen 13 Alexander VI. als ketzerisch verdammte. (Opp. nebst Vita, Basil. 1573. 1601.) Auch der platonischen, natürlichen wie unnatürlichen Liebe wurde hier fleißig gepflogen. — Diesem platonischen Mysticismus gegenüber trat die aristotelische Dialectik, besonders ver-

*) Bekannt ist die Aeußerung Leo's, daß die Fabel von Christo dem päpstlichen Hofe viel Geld eingebracht habe. Bessarion schrieb einen Trostbrief an die Söhne seines gestorbenen Lehrers Plethо: er habe gehört, ihr gemeinschaftlicher Vater habe sich in die reineren himmlischen Sphären erhoben, und sich dort im mystischen Bacchustanze an die olympischen Götter angeschlossen; Bembus pflegte Christum Minervam e Jovis capite ortam, den heiligen Geist auram zephyri caelestis u. s. w. zu nennen.

treten durch Petrus Pomponatius, Lehrer der Philosophie zu Padua und Bologna, † 1526. Kirchliche Hauptlehren behandelten beide Richtungen als disputable Sätze mit steter Anerkennung der kirchlichen Entscheidung, wodurch sie der Inquisition entgingen. Reformatorisch wirkten sie übrigens höchstens negativ, und dadurch, daß sie gemeinschaftlich die Scholastik zum Gegenstand ihrer witzigen und bittern Angriffe machten, allerdings weniger ihres dogmatischen Inhalts, als der Barbarei ihrer Form und der Entstellung der classischen Philosophie, namentlich des Aristoteles, wegen. Der einzige Laurentius Valla förderte die Reformation auch positiv, indem er in seinen Annotationes in N. T. einer philologischen, gesunden Auslegung Bahn brach, und durch seine Angriffe auf alte kirchliche Lügen, z. B. die Schenkungsurkunde Constantins, den Briefwechsel Christi mit Abgarus, die Entstehung des apostolischen Symbols, den ersten Versuch kirchenhistorischer Kritik wagte, ohne jedoch bei dem unkritischen Zeitalter Anklang zu finden (Opp. Basil. 1543.) Nur der Schutz Alphons V. konnte ihn der Inquisition entreißen; doch war auch er, der Beste unter Allen, Anhänger des Epicuräismus. Auch der schon erwähnte Cortesius suchte die Scholastik durch classische Form zu heben.

Heeren Gesch. der class. Lit. im MA. (dessen histor. Werke Th. 4. 5. Gött. 1822.) — Meiners Lebensbeschr. berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherst. der Wissensch. Zürich 1795. 3 Bde. — *Tiraboschi* storia della letteratura italiana. — Sieveking Gesch. der platon. Academie zu Florenz. Gött. 1812. — *Schelhorn* de vita, moribus et scriptis Mars. Ficini (amoenitt. liter. I, p. 37 sqq.).

B) Deutsche Humanisten. Weit besonnener, der Theologie befreundeter, darum wahrhaft förderlich und reformatorisch, stellten sich die deutschen Humanisten. Durch Vermittlung der Brüderschaft des gemeinsamen Lebens drang die neue Erweckung aus Italien herüber; viele der bedeutenderen Schüler dieses Vereins, die in dessen Pflege Sinn für die classischen Studien eingesogen, begaben sich zu weiterer Ausbildung nach Italien, z. B. Rudolph Agricola, Rud. Lange, Moritz, Graf von Spiegelberg, Ludwig Dringenberg, Alexander Hegius. Unter diesen erlangte besonders Agricola als Lehrer der Theologie in Heidelberg, † 1485, ausgebreitete Wirksamkeit, die er zum Besten der von ihm in ihrer Nothwendigkeit anerkannten Reformation anwendete, ohne die Neigung der Italiener zur Glaubenslosigkeit zu theilen. Im deutschen, tiefgläubigen Gemüthe klärte sich diese Bewegung zum Segen der Kirche ab und verklärte sich. Am meisten unreine Elemente hegte noch Johannes Reuchlinus (Capnio), seit 1502 Richter des schwäbischen Bundes, seit 1520 Professor in Ingolstadt, † 1525. Seine schwache Seite waren die neoplatonisch-cabbalistischen Ideen, die er mit der platonischen Schule in Florenz theilte; dagegen wirkte er sehr vortheilhaft für die Erneuerung des Schriftstudiums durch Aufdeckung der bisherigen Mängel, und Anregung des hebräischen Sprachstudiums. (*Melanchthonis* or. de Joh. Capnione [declamatt. III.]. — Mayerhoff Joh. Reuchlin und seine Zeit. Berl. 1830.) Noch bedeutender und zugleich kirchlich reiner war Desiderius Erasmus, eigentlich Gerhard Gerhardson, geboren 1467 zu Rotterdam; seit 1492 Priester, seit 1496 beim Bischofe v. Cambray, dann in Paris und an andern Orten Frankreichs und der Niederlande mit gelehrten Arbeiten beschäftigt, seit 1509 in Oxford, seit 1516 in Basel, daselbst gestorben 1536. Seine Hauptthätigkeit fällt in die folgende Periode; doch erschienen Schriften, die einen reformatorischen Geist tragen, schon in dieser, so z. B. sein Enchiridion militis Christiani 1503;

eine christliche Moral im Gegensatze gegen das opus operatum der Kirche und die Casuistik der Scholastiker, und sein Encomium Moriae 1508, worin er die Gebrechen und Thorheiten der Zeit mit attischem Salze in classischem Latein züchtigt. Noch bedeutender wirkten für die Reformation seine kritischen und exegetischen Arbeiten über das Neue Testament, und seine Herausgabe der bedeutendsten KVV., des Cyprianus, Hieronymus, so wie einzelner Schriften des Origenes, Athanasius und Chrysostomus. Sein basler Verleger, Frobenius, unterhielt ihn gänzlich, so daß er sich mit voller Muße dieser Thätigkeit hingeben konnte. Seine Schriften zur Verbesserung der Theologie, namentlich seine Ratio verae theologiae und sein Ecclesiastes sive de ratione concionandi traten der scholastischen Schwülstigkeit und Geschmacklosigkeit mit Erfolg entgegen. (Opp. ed. *Rhenanus*. Basil. 1540. — *Joh. Clericus*. LB. 1703. — Compendium vitae Erasmi, von ihm selbst geschrieben. — B. Rhenani V. Erasmi in Opp. — *Burigny* Vie d'Erasme. Par. 1757, deutsch von Henke. Halle 1782. — Heß Erasmus von Rotterdam. Zürich 1790. — Müller Leben des Erasmus von Rotterdam. Hamb. 1828.) — In gleichem Sinne, doch nicht so bedeutend, wirkte Erasmus Freund, der Kanzler Thomas Morus in England (Hauptschrift: Utopia de optimo reipubl. statu. Glasgow 1750. — Rudhard Thomas Morus. Nürnb. 1829.). — Die Reformation erwarteten diese deutschen Humanisten dadurch, daß nach und nach von den höheren Ständen aus eine gediegenere classisch-christliche Bildung das Volk durchdringen sollte, ein neues Leben in der alten kirchlichen Form; daher ihr, später zu erörterndes, feindseliges Auftreten gegen Luther, sobald dieser das Volk selbst aufrief und mit seiner Hülfe den zähen Widerstand der politischen und kirchlichen Aristokratie brach; das war ihnen zu tumultuarisch; ihr reformatorischer Eifer war weniger ein herzliches Mitleid mit dem armen, mißleiteten Volke, als eine Entrüstung über den tiefen Verfall der Wissenschaft.

Mit den Scholastikern, als den Wahrern und Vertretern des Alten, hatte der Humanismus bald einen ernsten Kampf zu bestehen. Keine Gelegenheit ließen jene vorüber, diesen, namentlich dem Reuchlin und Erasmus, feindlich entgegenzutreten, und zwar nicht auf die feinste Weise. Ein bekehrter Jude, Johann Pfefferkorn, gab mit der den Proselyten eigenthümlichen fanatischen Bekehrungswuth den Rath, die Juden, wenn sie nicht Christen werden wollten, aus dem Lande zu jagen und ihre sämmtlichen Schriften zu verbrennen, 1509. Die Dominicaner fanden diesen sehr vortheilhaft, und erwirkten in der That vom Kaiser ein Mandat, alle polemischen Schriften der Juden gegen das Christenthum zu vertilgen; der Churfürst von Mainz erhielt den Auftrag, bei Sachkundigen nachzufragen, ob mit den übrigen Schriften ebenso zu verfahren sei. Dieser wendete sich an Reuchlin, der in einem Gutachten die nichtpolemischen Schriften in Schutz nahm. Dagegen ließ Pfefferkorn 1511 ein Buch: „Handspiegel," erscheinen, das Reuchlin mit einer Apologie: „Augenspiegel" erwiderte. In diesem witterten die Dominicaner zu Cöln häretische Sätze, und verlangten, kraft ihrer inquisitorischen Gewalt, Widerruf. Als Reuchlin darauf nicht einging, erfolgte ein heftiger Schriftenwechsel, in welchem für Reuchlin die sämmtlichen Humanisten Parthei nahmen. Der Dominicanerprior, Jacob von Hochstraten, erschien in Mainz 1513, um Reuchlin zur Rechenschaft zu ziehen; der Bischof von Speier, der als päpstlicher Legat die Untersuchung leitete, entschied aber 1514 zu Gunsten desselben. Nun appellirten die Dominicaner nach Rom, und holten von allen Universitäten Gutachten ein. Leo X. war in großer Verlegenheit, weil er den mächtigen Orden, der mit offener Empörung drohte, nicht gern beleidigen, und doch die Schule der Humanisten,

der er selbst angehörte, nicht verdammen wollte. Er ließ also die Sache unentschieden. Allein schon dieses päpstliche Stillschweigen war das Signal, daß die Scholastiker von den Humanisten von allen Seiten mit beißenden Schmähschriften und Satyren überschüttet wurden. Besonders vernichtend waren die Epistolae obscurorum virorum, welche zu Hagenau 1526 erschienen (die neuesten Ausgaben von Münch, Leipzig 1827 und Rotermund, Hann. 1827), die dem größten Theile nach von Crotus Rubianus und Ulrich von Hutten sind; das scholastische Küchenlatein war so treffend darin nachgeahmt, daß sie von Einigen für ächte Schriften solcher gehalten wurden; sie gaben der scholastischen Schule den Todesstoß. —

Erhard Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung, vornehmlich in Deutschland. 3 Bd. Magdeb. 1827. — Die Acten des Streits bei *Hardt* hist. litter. Reform. P. II.

Anmerk. Auch in Frankreich trug dieses Wiederaufblühen der Classicität seine Früchte für Exegese und Kritik. Jacques Fabre d'Etaples (Jac. Faber Stapulensis) arbeitete hier sehr erfolgreich für beide Fächer; Hauptschrift: Psalterium quincuplex. Par. 1509. Comm. in ep. Pauli 1512, in evangel. 1522, in epist. canon. 1527; seine französische Uebersetzung der Bibel vollständig Antwerpen 1530. In Spanien erschien um eben diese Zeit die complutensische Polyglotte, von den namhaftesten Theologen ausgearbeitet.

## Cap. III.

### Reformatorische Versuche.

### §. 150.

### Von einzelnen Männern.

Unter die Rubrik reformatorischer Männer sind, namentlich von den protestantischen Kirchenhistorikern, Viele gerechnet worden, die diesen Namen keineswegs im vollen Sinne des Worts verdienen. Nicht alle die, welche gegen irgend einen untergeordneten Mißbrauch ein kräftiges Wort wagten, und deshalb Verfolgung erlitten, sind Reformatoren; nur solche, die eine tiefe Einsicht in das Grundverderben der Kirche besaßen, und dieses von einem bestimmten, ein neues Leben zu wecken kräftigen Standpunkt aus bekämpften. Einzelner Zeugnisse gegen einzelne Mängel und Gebrechen gab es eine große Zahl; sie hat Matthias Flacius in seinem Werke Catalogus testium veritatis gesammelt. Selbst diejenigen, welche gewöhnlich in die Reihe der Reformatoren vor der Reformation gesetzt zu werden pflegen, gehören streng genommen nicht alle hierher, und verdanken ihren Ruf häufig nur dem Umstande, daß sie irgend einem kräftigen Geiste Bahn brachen, der die Resultate ihres vereinzelten Strebens sammelte, concentrirte und zu lebenskräftiger Schöpfung befruchtete. So die drei Vorläufer Hussens in Böhmen. Conrad Stiekna (oder ab Austria), Pfarrer im Teyn zu Prag, † 1369. Wir wissen von ihm nur, daß er ein kräftiger Buß- und Sittenprediger war, auch die Gebrechen des Clerus nicht schonte, und namentlich den Bettelmönchen bittere Wahrheiten sagte (cf. Bohuslav. Balbini epit. histor. rerum Bohem. lib. IV. p. 406 [Prag 1677]. — Andreas de Broda ep. ad Jo. Hussum [in Cochlaei hist. Hussit. Mainz

1549. I, p. 42.]; er schrieb ein Werk Accusationes Mendicantium, das nicht weiter bekannt ist).

Johann Milicz, Archidiacon in Prag, legte 1362 seine Stelle nieder, um als Sacristan besser aufs Volk wirken zu können, † 1374. Seine Sittenpredigten, die auch den Clerus und die Mönche nicht schonten, zogen ihm den Haß dieser zu, er ward von ihnen in Rom verklagt, ging 1367 selbst dahin und ward verhaftet, aber wieder freigelassen. Eine neue Untersuchung verhängte der Erzbischof von Prag auf Befehl Gregors XI. über ihn 1374; er reiste zum zweiten Male nach Rom, und starb kurz nach seiner Zurückkunft völlig gerechtfertigt. Als Sittenprediger war er von großem Einflusse aufs Volk (Vita Joh. Mil. in Balbini Miscell. hist. regni Bohem. I. 4, 34. Raynald. ad ann. 1374. No. 10.). — Bedeutender war Matthias von Janow (Magister Parisiensis, † 1394); er eiferte besonders gegen das mechanische Wesen des Gottesdienstes, gegen das opus operatum, und drang auf innere Sittlichkeit; wie seine Vorgänger züchtigte er den Clerus und die Mönche. Vom Papste für einen Ketzer erklärt, wurde Janow exilirt, lebte aber als Privatmann in Prag bis an seinen Tod. Er schrieb viele Schriften (deren Titel in Balbini hist. Bohem. docta ed. Raph. Ungar. Prag 1778. P. II. p. 178; — in der Sammlung hussitischer Schriften: hist. et monumm. Jo. Hussi et Hieron. Prag. Norimb. 1715 findet sich tom. I, p. 473 sein Hauptwerk: de sacerdotum et monach. abhorrenda abominatione desolationis in eccl. Chr. und Fragmente aus seiner Schrift de Antichristo, cf. Gieseler, Kirchengesch. II, 3, p. 285). Auf dem dogmatischen Gebiete scheinen diese Männer durchaus nicht reformatorisch gewirkt zu haben; ob Matthias von Janow für die Laien den Kelch verlangt habe, ist nicht sicher; dagegen ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie, an das erwachende Nationalbewußtsein der Böhmen sich anschließend, gleich Huß, an eine Wiederbelebung des griechisch-slavischen Ritus dachten, wenn sie auch damit nicht durchdrangen. Selbst nicht von allen römischen Schriftstellern werden diese Männer für Ketzer erklärt; die Böhmen, selbst gute Papisten, wie Balbinus, nehmen ihre Orthodoxie in Schutz. — Diesen Böhmen ähnlich war der Carmeliter Thomas Conecte in Flandern; auch er hatte als Sittenprediger großen Zulauf und Einfluß, züchtigte Clerus und Mönche, forderte eine Reformation der Kirche und erklärte sich gegen die Fasten und den Cölibat: er wurde deshalb 1432 nach Rom citirt, und dort nach schrecklicher Tortur verbrannt; dessen Ordensgenossen vertheidigen seine Orthodoxie. (Hauptquelle: Bertrand d'Argentré hist. de Bretaigne. Par. 1618. p. 788. Baptista Mantuanus de vita beata in fine op.). — Eben dahin dürfte unter den Deutschen Andreas, Erzbischof von Crayn, Dominicaner und Cardinal, zu rechnen sein. Als Gesandter des Kaisers an Papst Sixtus IV. geschickt, lernte er das bodenlose Verderben der römischen Curie kennen; und da seine Reformationsvorschläge verhöhnt wurden, faßte er den kecken Gedanken, ein reformatorisches Concil nach Basel auf 1482 auszuschreiben, das freilich nicht zu Stande kam, seinem Anreger aber Gefängniß zuzog, in dem er 1484 zu Basel starb. (Petrus Numagen de Treveris [Secretair des Andreas] gesta archiep. Crayn. bei Hoffinger hist. eccl. N. T. sacr. XV, p. 347 sqq.) — Johann Pupper, geboren nach 1400 in Goch im Clevischen (daher gewöhnlich Joh. Goch genannt); seine erste Anregung scheint er von der Brüderschaft des gemeinsamen Lebens erhalten zu haben; in der scholastischen Theologie war er wohl bewandert, aber mehr zu stillem, contemplativen Leben geneigt. 1451 gründete er ein Priorat Thabor von Canonissinnen zu Mecheln, nach der Regel Augustins, dem er selbst vorstand; er starb 1475. Die Rich-

tung seiner Theologie geht gegen die scholastischen Spitzfindigkeiten auf Studium der Bibel und gegen den Pelagianismus der Kirche in den bonis operibus, namentlich des Mönchsthums, auf innerliche Herzensfrömmigkeit; vielfach näherte er sich der edleren, kirchlichen Mystik. Obwol er mit der Kirche nicht offen in Streit trat, witterten doch die Dominicaner das Reformatorische in seinen Schriften, und fochten ihn an; wir finden aber nicht, daß gegen ihn eingeschritten worden wäre. Seine Hauptschriften sind: de libertate christiana, ed. Grapheus Antw. 1521. — de quatuor erroribus circa legem evangelicam exortis (Walch monim. med. aevi I, 4.) — epist. apologetica ed. Grapheus und Walch l. c. II, 1. 1—24. — Ullmann Reform. v. d. Reform. I, 19 sqq.

Wirklicher Reformator, wenngleich in den Mitteln sich vergreifend, ist Hieronymus Savonarola, Dominicaner; seit 1475 in Bologna, seit 1489 zu Florenz Prior von St. Marco; in seinem Auftreten eine Mischung von Joachim von Floris und Arnold von Brescia. Das Verderben der Kirche sah er in dem entarteten Papstthume und dem ausschweifenden Clerus und Mönchsstande; zur Reformation des letzteren glaubte er sich selbst berufen, und riß zu diesem Zwecke die etruscische Congregation der Dominicaner aus dem Verbande der lombardischen los, um in ihr zunächst seine Ideen zu verwirklichen. Vermöge der engen Verbindung, in welcher er Staat und Kirche schaute, suchte er auch dem ersteren ein frisches Leben einzuhauchen; die verderbten kleinen Fürstenhöfe Italiens, an welchen, neben Kunst- und Prachtliebe, Sittenlosigkeit und Schlemmerei herrschten (ein Muster derselben hatte er an dem glänzenden Hofe der Mediceer in Florenz vor Augen), und die tiefe Entartung und Unwissenheit des unter schmählichem Drucke gehaltenen Volkes erschienen ihm als die beiden Hauptübel. Beiden hoffte er abzuhelfen durch eine theokratische Republik, und deshalb schloß er sich an die republicanische Parthei in Florenz an, welche mit Carl VIII. von Frankreich in Verbindung stand. Dessen siegreiches Erscheinen in Italien prophezeite Savonarola als den Anbruch einer besseren Zeit; er hat bei ihm etwa dieselbe göttliche Bestimmung, die bei Joachim von Floris das deutsche Kaiserthum einnimmt; er werde den Papst und die Tyrannen strafen und die Verwirklichung der theokratischen Republik herbeiführen. In der That siegten nach Lorenzo's Tode 1494 die Republikaner; auf die neue Regierung hatte Savonarola bedeutenden Einfluß; er war eine Zeit lang Herrscher von Florenz und suchte nun seine Ideen ins Werk zu setzen. Allein Carl VIII., dessen rohe Soldateska durch Rauben und Plündern Savonarola's schöne Hoffnungen bitter täuschte, mußte 1495 Italien verlassen, und kehrte trotz Savonarola's Weissagungen nicht wieder. Die Adelsparthei, mit den Mediceern verbunden, erhob sich wieder und stürzte die Republik; das Volk wurde durch eine große Hungersnoth an seinem Propheten irre, und so gelang es Alexander VI., ihn zu vernichten. Schon 1495 forderte er ihn als Ketzer nach Rom; Savonarola erschien aber nicht, und die ernstlichen Verwendungen der florentinischen Obrigkeit schützten ihn noch. 1497 aber, nachdem er vergebens versucht, dem kühnen Mönch, der nur die Märtyrerkrone begehrte, durch das Anerbieten des Cardinalshuts zum Schweigen zu bringen, hob der Papst die Trennung der etruscischen von der lombardischen Congregation auf, und übertrug dem Generalvicar der letzteren die Untersuchung. Die Dominicaner ließen ihren Ordensgenossen nicht im Stiche, und der Papst begnügte sich mit einer zweiten Citation und dem Verbote zu predigen. Als Savonarola dieses übertrat, und der Papst ihn in den Bann gethan, hetzten seine Feinde den Pöbel auf; sein Kloster ward erstürmt und er mit mehren

Anhängern verhaftet, und nach einem gewaltthätigen Prozesse auf Grund verfälschter Acten 1498 verbrannt. Er starb muthvoll, und seine Ordensgenossen ehren sein Andenken noch in späterer Zeit, als eines unschuldigen Blutzeugen. Savonarola war ein gewaltiger Volksprediger in der Landessprache; die Form seiner Schriften ist eine prophetisch-apocalyptische; sein strenger Augustinismus ließ ihn den Pelagianismus der Kirche bestreiten; er lehrte entschieden die Rechtfertigung aus dem Glauben allein, und erklärte sich gegen das Ablaß- und Absolutionsunwesen sehr energisch. Im übrigen war er rechtgläubig; selbst das Papstthum griff er nicht an, sondern nur die schlechten Päpste; Rom erschien ihm als Sitz und Mittelpunkt des kirchlichen Verderbens durch die verderbte Curie. Eine spätere durchgreifende Reformation der Kirche sagt er mit Bestimmtheit voraus. Seine Weissagungen, die übrigens vielfach ihren sichern Grund in den kirchlichen und politischen Verhältnissen hatten, trafen öfter ein, was ihm den Ruf eines Propheten verschaffte; sein sittliches Leben ist tadellos. Nur dadurch, daß er seine Reformation auf die politischen Wirren Italiens baute, konnte sie in diesen so wirkungslos vorüber- und untergehen, als es wirklich geschehen ist.

Die Acten (ein feindseliger Bericht in *J. Burchardi* Diarium Curiae Romanae, und ein günstiger in der Lebensbeschreibung Savonarola's von Joh. Franz Picus von Mirandola, seinem Zeitgenossen) bei (*Quetif*) Vita Hier. Savonarolae auct. Pico Mirand. etc. Par. 1674. Seine Hauptschriften: Prediche del Rev. Padre Fra Girolamo da Ferrara. Venet. 1540. — Triumphus crucis Flor. 1497. — de simplicitate christ. vitae libr. IV. 1496; — expositio orationis dominicae. — Cf. *Poggius* Refutatorium errorum Fr. Hier. Sav. und *Picus* Apologia pro Hieron. Savon. Goldast Monarch. II. — *Buddei* dissertatio de artibus tyrannicis Hier. Sav. Jen. 1690 und dessen Retractatio in dessen Parerga hist. theol. p. 321. — Ammon Grundzüge d. Theol. des Hieron. Savon. Winer und Engelhardt, Journal der theol. Lit. VIII, 3, p. 257. — Rudelbach Hieron. Savon. und seine Zeit. Hamb. 1835. — Meyer Girol. Savon. aus großentheils handschriftlichen Quellen dargestellt. Berl. 1836.

In andrer Weise, aber nicht minder bedeutend trägt Joh. Ruchrath (Richrath, Ruchard, Rucherath, Burchardus), von seiner Vaterstadt Oberwesel gewöhnlich Joh. de Wesalia genannt, einen eigenthümlich reformatorischen Charakter; von seiner Jugend- und Bildungsgeschichte ist nichts bekannt; er tritt uns zuerst als Docent zu Erfurt entgegen. Diese Universität hatte von allen Universitäten am meisten einen reformatorischen Zug (nebst Heidelberg, wo sich die Aneignung des Neuen jedoch auf die Humanistik beschränkte); vielleicht kamen diese Elemente zum Theil durch die von Prag hier 1409 einwandernden Studenten dahin, die von Huß angeregt waren; die Professoren der Universität gehörten dem Franziskaner- oder Augustinerorden an, welche sich gegen eine reformatorische Bewegung am wenigsten abgeschlossen hatten; ihr Gesandter, Dr. Matthias Döring oder Thoring, gehörte auf dem Concile zu Basel zur antipäpstlichen Parthei; auch der Karthäuser Jacob von Jüterbogk, der nach 1430 in Erfurt lebte, huldigte dieser Richtung. Um 1440 tritt dort Johann von Wesel hervor, 1445 wurde er Magister; 1450 war er bereits Professor, 1456 Doctor der Theologie, und bald die bedeutendste Persönlichkeit an der Universität. Als 1450 Nicolaus V. den großen Jubelablaß durch Deutschland hausiren tragen ließ, und sein Legat, Nicolaus de Cusa, zu diesem Zwecke

überall herumreiste, kam er 1451 nach Erfurt, und wurde glänzend aufgenommen. 1454 trat der berühmte päpstliche Eiferer Johann von Capistrano, Franziskaner, daselbst auf, der einen Kreuzzug gegen die Hussiten predigte. Um diese Zeit schrieb Wesel eine Schrift über den Ablaß, die ihn in Streitigkeiten mit den römischen Theologen verwickelte. Um 1460 wurde er als Prediger nach Mainz berufen, von wo ihn aber bald die Pest vertrieb; er erhielt eine Stelle in Worms; auch dort war unter der Bürgerschaft eine Gährung gegen den Clerus, die mit ihrem Freiheitsstreben in Verbindung stand; der Bischof selbst, Reinhard von Sickingen, war sehr thätig für die Reformation der Klöster und der Geistlichen, hielt aber streng auf sein Recht und war jeder weitergreifenden Neuerung feind. Hier griff Wesel die verderbten Sitten der Geistlichkeit und der Mönche mit großem Freimuthe an, und weissagte sehr bestimmt eine Reformation. Deshalb, und seiner theologischen Angriffe auf das römische Dogma wegen, wurde er 1479 vor ein Ketzergericht nach Mainz beschieden, wahrscheinlich durch seinen eignen Bischof verklagt. Nachdem die mit der Untersuchung betrauten Personen aus seinen Schriften eine Anzahl ketzerischer Artikel gezogen, begann das Verhör, in dem sich Wesel sehr schwach benahm, und nachgab oder auswich. Auf Verwendung des freisinnigen Erzbischofs Diether von Mainz, den nur seine kirchliche Stellung hinderte, sich Wesels kräftiger anzunehmen, erhielt derselbe gegen eine Bitte um Gnade und einen öffentlichen Widerruf lebenslängliche, aber milde Haft im Augustinerkloster zu Mainz; seine Schriften wurden verbrannt. Zur Entschuldigung der bewiesenen Schwäche gereicht Wesels hohes Alter; er starb 1481.

Das Reformatorische Wesels liegt hauptsächlich darin, daß er für die Bestimmung des Dogma, wie der Lebensgebote, die Schrift als einzig gültige Quelle, und hinsichtlich ihrer Auslegung die augustinische Theorie von der Rechtfertigung durch den Glauben allein und von der Nutzlosigkeit der bona opera zur Seligkeit geltend machte. Hinsichtlich des Ablasses läugnet er das Recht des Papstes, Sünden zu vergeben; vom Ablasse stehe nichts in der heiligen Schrift; die Lehre vom überschüssigen Schatze des Verdienstes bestreitet er, als unbiblisch; nur als Erlaß der *zeitlichen* Strafen und für eine Thatsünde läßt er den Ablaß gelten. — Die Auslegung der Bibel will er unabhängig von der Tradition wissen; nur aus sich selbst ist die Schrift zu erklären. — An der Transsubstantiation hegte er Zweifel; er meinte, Christi Leib könne unter der Gestalt des Brodes wohl vorhanden sein, auch wenn die Substanz desselben bliebe, — im Dogma von dem Ausgange des heiligen Geistes nähert er sich der griechischen Kirche; — die bestimmten, kirchlichen Fasten verwirft er ebenfalls, als im Evangelio nicht geboten*), desgleichen viele Weihungen und Salbungen. Im Dogma von der Kirche ist er spiritualistisch; es sei im symbolo Nicaeno nicht zu lesen: sancta, apostolica ecclesia, weil die beiden Prädicate nicht mit einander übereinstimmen; die katholische Kirche sei nicht zugleich heilig, weil sich in ihr ein guter Theil Verworfener befände. — Uebrigens war der Nominalist Wesel seinen Gegnern, die, bis auf Einen, Realisten waren, schon deshalb verhaßt.

Schriften Wesels: super modo obligationis legum humanarum, — de potestate ecclesiastica — de indulgentiis — de jejunio. — Nur

*) Wenn der heilige Petrus, sagt er (parad. p. 291.), wirklich die Fasten eingesetzt hat, so hat er es wahrscheinlich nur gethan, um seine Fische besser zu verkaufen.

die zweite und dritte ist uns sicher erhalten, abgedruckt bei Walch monim. med. aevi II, 1, p. 111 sqq. und II, 2, p. 115 sqq. — d'Argentré I, 2, p. 291 sqq. — Aeneae Sylvii Comm. de conc. Bas. p. 335. — Ullmann Reform. vor der Reform. tom. I.

Weniger nach Außen, desto nachhaltiger aber in die Tiefe wirkend, war die reformatorische Thätigkeit Johann Wessels, der, was die einzelnen theologischen Richtungen in ihren Kreisen vorgearbeitet, in sich zusammenfaßte, praktische Nüchternheit und Besonnenheit mit mystischer Tiefe und scholastischem Scharfsinne und klarem Denken vereinte; insofern die bedeutendste reformatorische Persönlichkeit dieser Zeit. Sein Leben ist vielfach durch die Sage ausgeschmückt, und durch chronologische Dunkelheiten unsicher. Geboren war er 1419 oder 1420 zu Gröningen, aus einem guten bürgerlichen Geschlechte, das von seinem Stammorte den Beinamen Gansfort oder Goesevort führte; nach der Sitte der Zeit gräcisirte er seinen Namen in Basilius; von seinen bewundernden Zeitgenossen wird er Lux mundi oder Magister contradictionis (contradictionum) genannt. Seine Bildung erhielt er bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben zu Zwoll, wo namentlich Thomas von Kempis auf ihn einwirkte. Er bekleidete daselbst eine Zeit lang die Stelle eines Unterlehrers (submonitor, lector). Doch behagte ihm auf die Länge das Mönchisch-einseitige und zum Theil Römisch-abergläubige der Brüderschaft nicht; sein Geist strebte nach freierer Entfaltung und Allseitigkeit. Er bezog die Universität Cöln, deren papistisch-scholastisches Wesen ihn aber nicht nur nicht fesselte, sondern noch entschiedener in die Opposition hineintrieb. Doch eignete er sich hier eine tüchtige scholastische Bildung an, und studirte fleißig die Werke Ruprechts von Deutz; von einigen in Cöln lebenden flüchtigen Griechen lernte er das Griechische, von Juden das Hebräische; die platonischen Schriften las er mit Vorliebe. Nach Vollendung seiner Studien besuchte er als fahrender Scholastikus die bedeutendsten Universitäten, zuerst Löwen, dann Paris (ungefähr 1452—54); 1470 und 71 durchzog er Italien, 1473 lebte er mit Reuchlin in Paris, 1474 in Basel, 1477 erhielt er einen ehrenvollen Ruf nach Heidelberg. Auf diesen Reisen entwickelte sich sein reformatorischer Charakter entschieden; nicht nur trat er mit den bedeutendsten Geistern der Zeit, einem Reuchlin, Agricola, Bessarion, Franz von Rovere (Papst Sixtus IV.) u. A. in Verbindung, sondern in Paris wurde er auch von dem Realismus abgezogen und für den Nominalismus gewonnnen, und in Rom ging ihm die ganze Tiefe des kirchlichen Verfalls auf. Heidelberg war unter den Universitäten am meisten den reformatorischen Ideen offen; hier hatte sich ein Kreis bedeutender Männer gebildet, und sie war namentlich ein Sitz der humanistischen Bildung in Deutschland. Nach zweijährigem Aufenthalte daselbst begab sich Wessel in sein Vaterland zurück, und lebte theils in einem Frauenkloster seiner Vaterstadt, theils auf dem Agnetenberge bei Zwoll, theils im Kloster Adwerd in Friesland. Hier beschäftigte er sich in thätiger Muse mit literarischen Arbeiten und dem Unterrichte wißbegieriger Jünglinge. Seines Freundes Johanns von Wesel Verurtheilung schmerzte ihn tief; da er ein gleiches Schicksal besorgte, so wendete er sich um Rath an einen Juristen, Ludolph van Veen; allein man ließ ihn unangefochten, wozu wahrscheinlich der Schutz des Bischofs David von Burgund nicht wenig beitrug. Er starb ruhig den 4. Oct. 1489. — Auch er geht auf die Schrift als alleinige Quelle entschieden zurück, ist aber, obwol das Praktische vorwiegt, der wissenschaftlichen Exegese sehr zugethan, und redet besonders den linguistischen Studien das Wort. In der An-

thropologie und Soteriologie steht er streng auf paulinisch-augustinischem Standpunkte. Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein hebt er schärfer, als sein Vorgänger, hervor, und stellt sie, von allen pelagianischen Anhängseln der Werkheiligkeit gereinigt, in den Vordergrund und Mittelpunkt. So klar und scharf er den Glauben in der Rechtfertigung zur Geltung bringt, so warm und erbaulich entwickelt er, gleich den edleren Mystikern, die Lehre von der heiligenden und vollendenden Liebe, die den Menschen zur höchsten Stufe, zum Einswerden mit Gott, zum Gottwerden führt. In der Lehre von der Kirche, die er als eine innerliche Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der in der Vollendung Begriffenen oder schon Vollendeten, definirt, tritt auch bei ihm die äußerliche Gemeinschaft ungebührlich zurück. Dem christlichen Volke spricht Wessel das Recht des Widerstandes gegen eine unchristliche Obrigkeit, weltliche wie geistliche, zu.

Gegen die römische Kirche trat Wessel in entschiedenen Widerspruch, sowol in Lehren, die sich mehr aufs Aeußerliche, als in solchen, die sich auf das Innerste der Dogmatik beziehen. So verwarf er die Todtenmessen und die abgeschmackten Erzählungen der Legendenschreiber; dem Papst erkannte er eine Oberherrlichkeit, aber nur jure humano zu; er ist ein gewöhnlicher Mensch, irrthumsfähig, wie die übrigen, der Kirche, als deren Diener, nicht Herr, und dem Evangelio unterworfen und verantwortlich; die Tradition ist zu beachten, aber weder unfehlbar, noch Erkenntnißquelle. — In der Lehre von der Buße verwarf er den thesaurus operum supererogatoriorum, und den Ablaß, wenn er etwas Weiteres sein wolle, als Erlaß kirchlicher Strafen und Dispensation von den kirchlichen Canones; der Priester hat keine richterliche, sondern nur eine verkündigende Gewalt, er erläßt nicht die Sünden, sondern zeigt dem Bußfertigen nur die göttliche Vergebung an. Zur Buße gehört nur die contritio cordis, die confessio oris ist heilsam, aber nicht unbedingt nothwendig, wenigstens nicht vor einem Priester; die satisfactio operis im pelagianischen Sinne der Kirchenlehre unchristlich. Die Absolutionen und Condemnationen der Priester und des Papstes haben keine Geltung, außer wenn sie mit dem in der Schrift klar ausgesprochenen Urtheile Christi übereinstimmen: in diesem Falle haben sie aber die gleiche Kraft, wenn sie von dem geringsten gläubigen Gliede der Kirche ausgehen. — Hinsichtlich der Sacramente läugnet er deren Wirkung ex opere operato. Er geht weiter, als irgend einer der Opponenten in früherer Zeit, und vertritt eine spiritualistrende Richtung, wie sie damals in den Niederlanden nicht selten gewesen zu sein scheint, und wie sie später Zwingli ausbildete. Nicht nur ist der Glaube des Empfangenden Bedingung der Wirksamkeit der Sacramente überhaupt, und Mitfactor derselben, sondern er allein ist auch im Stande, ein Ersatzmittel für den Nichtgenuß derselben zu bieten. Das Abendmahl ist die Vergegenwärtigung des gesammten Werkes Christi zu unserer Erlösung und seiner Person; zwar ist Christus den Gläubigen stets gegenwärtig, im Abendmahl aber tritt er ihnen mit besonderer Kraft und Energie nahe, doch ohne daß ein spezifischer Unterschied wäre zwischen der sacramentalen und geistigen Gegenwart des Herrn. Gegen die Kelchentziehung eifert Wessel; — das Fegfeuer erkennt er als ein Reinigungsfeuer an; es ist ihm aber nur ein geistiges und inneres.

Von Wessels Schriften sind viele nach seinem Tode von seinen Gegnern, namentlich den Bettelmönchen, vernichtet worden; die uns noch erhaltenen sind: de causis incarnationis et magnitudine dominicae passionis — de sacramento eucharistiae — tractatus de oratione — tract. de cohibendis cogitationibus

et de modo constituendarum meditationum, qui Scala meditationis vocatur — exempla scalae meditationis — Farrago rerum theologicarum (eine Sammlung kleinerer, aber höchst wichtiger Abhandlungen, besonders de dignitate et potestate ecclesiastica — de sacramento poenitentiae — de thesauro ecclesiae — de purgatorio — quae sit vera communio sanctorum. — Opp. ed. Petrus Pappus de Tratzberg, Groningae 1614. Amstel. 1617. — V. Wesselii auct. Alb. Hardenberg, vor den Opp. — *Muurling* Comment. hist. theol. de Wesseli Gansfortii vita et meritis. Utr. 1831. — *Ullmann* Reform. vor der Reform. tom. II.

Anmerk. Solcher Männer, die ihre Stimme gegen einzelne Mißbräuche erhoben, und deshalb zum Theil Verfolgung erlitten, gab es unzählige. Bekanntere Namen darunter sind folgende: als Gegner des Ablasses werden erwähnt: Johannes Vitrarius, Franziskaner zu Paris, der von streng mönchischem Standpunkte aus die Gebrechen der Zeit, namentlich Ablaß und Concubinat der Priester, angriff, und dessen Sätze 1498 die Sorbonne verurtheilte (d'Argentré I, 2. p. 341 sqq.); — Philippus Turrianus, Prediger zu Wien, der 1509 gegen den Ablaß eiferte, und von der Universität mit einer Geldstrafe belegt ward (Conspectus hist. universitatis Vien. saec. II. Viennae 1724 p. 73.); — Ulrich Krafft, Pfarrer in Ulm († 1516), predigte gegen Tezel (Vogels Leben des päpstl. Gnadenpred. Tezel); — Dr. Sebastianus zu Erfurt (Flacius catal. test. ver. p. 827); — Ludolph Castrick, Pastor zu Magdeburg (l. c. 833); — Johann Pfennig, Pfarrer in Naumburg, später in Annaberg; verfolgt, wollte er 1501 nach Böhmen fliehen, wurde aber vom Bischof von Meißen gefangen gesetzt (l. c. 841); — Tilemann, Mönch in Göningen (l. c. 842); — Die Tradition und die Masse kirchlichen Aberglaubens griff ziemlich tief eingehend Jacob Carthusianus (Junterburg oder de Paradiso) an; Dr. der Theologie zu Erfurt, in seiner Schrift: de septem statibus ecclesiae (Goldasti Monarch. II. Walch monim. II, 2. p. 23 sqq.), und de arte curandi vitia (v. d. Hardt Autogr. Luth. praef. p. 48). Ihm ähnlich sind der schon erwähnte Bischof von Worms, Matthäus von Cracow und Cornelius Grapheus, der eifrige Verbreiter der Schriften des Johannes von Goch, der deshalb der Inquisition in die Hände fiel, 1521 (cf. Ullmann Reform. vor der Reform. I, p. 449 sqq.); — Johannes Caillier, Magister der Sorbonne, griff nach 1484 die römische Hierarchie und den Primat des Papstes in einer öffentlichen Disputation an, und verwarf 1485 die Canonisationen, den Priestercölibat, die Fastengesetze, die Verbindung des Staats mit der Kirche, die Legenden. 1486 nöthigte ihn der Bischof von Paris zum Widerrufe; die Facultät aber, dadurch nicht befriedigt, verlangte vom Papste eine neue Untersuchung (d'Argentré I, 2. p. 308 sqq.). Viele Laien und Geistliche wurden in Deutschland durch hussitische Emissäre angeregt, und predigten und zeugten gegen das kirchliche Verderben. In Baiern fand Huß auf seiner Durchreise nach Constanz eine sehr freundliche Aufnahme, besonders in Nürnberg (Theobald Hussitenkrieg. Nürnb. 1621. tom. I, p. 40); in Bamberg hatte die hussitische Ketzerei so um sich gegriffen, daß der Rath den Bürgern einen Eid dagegen abnahm (Heller Reformationsgesch. des rhein. Bisth. Bamberg. Bamb. 1825. p. 11). — Nicolaus Rus, Priester und Magister der Theologie in Rostock, ebenfalls von den Hussiten angeregt, schrieb um 1510 gegen den Ablaß, die Reliquienverehrung, Heiligendienst, Tradition. Er hatte ziemlichen Anhang, wurde mit ihm vertrieben, flüchtete nach Wismar und später nach Litthauen (seine Schrift: de triplici funiculo; cf. Flacius catal. p. 840). Allen reformatorisch Gesinnten pflegte man überhaupt den Vorwurf hussitischer Ketzerei zu machen; so z. B. dem Johann von Wesel.

## §. 151.

### Reformatorische Versuche mit Gründung von Gemeinden.

A) Waldenser (cf. p. 291 sqq.). In drei Gegenden hatten sich diese zu blühenden, größeren Gemeinden gesammelt; in Piemont in den Alpenthälern von la Perouse, Lucerne und St. Martin, in der Dauphiné in den Thälern Fraissinière, Argentrie und Loyse, und in einzelnen Theilen der Provence. Sie erlitten in der Dauphiné seit 1380 auf Befehl Clemens VII. durch den Inquisitor Franz Borelli, Franziskaner, 13 Jahre lang eine blutige Verfolgung; eine zweite verhängte 1460 auf Befehl Pius II., Erzbischof Johann von Embrun über sie, der ein Edict Ludwigs XII. 1478 kein Ende zu machen vermochte; erst der Tod des blutdürstigen Erzbischofs 1487 verschaffte ihnen Erleichterung. 1488 erschien der Legat Papst Innocenz VIII., Albert von Capitaneis, mit bewaffneter Mannschaft und ließ auf sie förmliche Treibjagden anstellen; 1494 erhob der Inquisitor Fabri in Embrun eine neue Verfolgung; Ludwig XII. sendete 1501 eine königliche Commission dahin, welche Rückgabe der confiscirten Güter und Schonung des Lebens gebot; auch wirkte er zwei Bullen Alexanders VI. in diesem Sinne aus; allein die Inquisition kehrte sich nicht daran*). — Die Waldenser in der Provence blieben, eine kleine Anfechtung im Jahr 1506 ungerechnet, in dieser Periode noch verschont. — Die Waldenser in Piemont erlitten seit 1400 fast anhaltend Verfolgungen, denen sie sich zuweilen mit Glück bewaffnet widersetzten. Besonders heftig waren sie unter der Herzogin Jolante 1476 durch den erwähnten Albert de Capitaneis; 1488 überzog sie dieser mit bewaffneter Mannschaft. Herzog Philipp VII. erneuerte ihnen ihre Privilegien und verschaffte ihnen eine kurze Ruhe, allein die Quälereien hörten nie gänzlich auf. Viele Waldenser begaben sich in fremde Länder, namentlich die Schweiz und Böhmen. (Die Literatur cf. p. 294.)

B) John Wiclyffe. England war ein einer reformatorischen Thätigkeit günstiger Boden, schon durch die Thätigkeit von Männern, wie Roger Bacon, Grosthead und Richard, Bischof von Armagh; dazu kam als äußerliche Unterstützung der Haß, den die englische Nation gegen das dem französischen Interesse ergebene Papstthum tragen mußte, und später das päpstliche Schisma. Unter so günstigen Umständen trat John Wiclyffe auf, geb. 1324 zu Wiclyffe in Yorkshire, Fellow am Mertoncollege in Oxford, ein Zögling der biblischen Schule und namentlich Bradwardines; ausgezeichnet durch scholastische Gelehrsamkeit und Scharfsinn, durch tüchtige Bibelkenntniß und reformatorischen Muth. Seine ersten Thaten verrichtete er in dem hartnäckigen Kriege der Universität mit den Bettelmönchen (cf. p. 360.) seit 1360; er verfocht die Rechte der Universität und des Clerus gegen sie, und erklärte offen, ihre privata religio sei keine christliche, wer ihnen Almosen reiche, der sündige selbst; Betteln sei in der heiligen Schrift entschieden verdammt. Der Erzbischof von Canterbury, Simon von Isley, selbst ein Gegner der Bettelmönche, machte ihn zum Aufseher der von ihm gestifteten Canterburyhall, indem er den Streit der Weltgeistlichkeit und Bettelmönche um diese Burse zu Gunsten der ersteren

*) Eine blutige Waldenserverfolgung in Arras seit 1458, die namentlich obrigkeitliche Personen, Ritter und reiche Leute traf, hatte wol mehr einen politischen und pecuniären Grund, und bediente sich der Ketzerei nur als Vorwand. Der Bischof von Amiens selbst ließ die Verhafteten frei, das Parlament verbot 1461 und 1491 die Ketzerprocesse und verurtheilte die Großen, die sich zu Werkzeugen hergegeben, zum Schadenersatz an die Erben der Gemordeten.

entschied. Dessen Nachfolger, Simon Langham, aber begünstigte die Mönche und vertrieb Wiclyffe, der alsbald nach Rom appellirte. Sein Wirkungskreis erweiterte sich, als 1366 Eduard III., unterstützt von seinem Adel und Parlamente, sich von dem französischen Papstthume unabhängig machte und die Lehnsabgabe kündigte. Durch seine Vertheidigung dieses Schritts, sowie dadurch, daß er den weltlichen Herrschern das Recht, die Güter der Kirche zu Staatszwecken einzuziehen, zusprach, zog er die Aufmerksamkeit des Hofes auf sich, und wurde 1372 zum Professor der Theologie befördert; auch zu Unterhandlungen brauchte ihn der König, namentlich zu den mit den Legaten Gregors XI. zu Brügge gepflogenen, bei welchen der Papst große Concessionen machen mußte. Da er aber immer kühner seine reformatorischen Grundsätze entwickelte, so benutzte Gregor XI. seine günstigere Stellung zu England, dessen Sympathien er durch sein Lossagen vom französischen Interesse gewonnen (cf. p. 321), um Wiclyffe zum Schweigen zu bringen. Wegen 19 Irrlehren, die sich sämmtlich noch auf die Macht des Papstes und der Kirchenverfassung bezogen, ordnete er 1376 eine Untersuchung an. Der Regent von England, Herzog von Leicester, schützte ihn, und durch eine theilweise Milderung seiner Sätze entging er der Verdammung. Als 1378 das Schisma ausbrach, benutzte Wiclyffe die größere Freiheit, tiefer auf die Mängel und Gebrechen der Kirche einzugehen, und auch in der Lehre Neuerungen vorzunehmen. 1380 übersetzte er die Bibel ins Englische und vindicirte auch Laien das Recht sie zu lesen; 1381 erklärte er sich über das Abendmahl noch spiritualistischer, als selbst Berengar (cf. §. 154). Dadurch regte er die englische Geistlichkeit gegen sich auf, er und seine Schule, zu welcher in Oxford selbst namentlich Nicolaus de Herford, John Aston und Philipp Repingdon (Repyngdonn) gehörten, wurden der Gegenstand vielfacher Anklagen; der Exbischof von London, Courtney, verdammte auf einer Synode daselbst 1382 zehn seiner Sätze über das Abendmahl, das Bußsacrament, die Macht des Papstes und die Güter der Kirche, als häretisch, und 14 als irrthümlich, welche von kirchlichen Einrichtungen und namentlich den Bettelorden handelten. Der König bestätigte die Sentenz; Wiclyffe mußte Oxford verlassen, und sich auf seine Pfarre Lutherworth zurückziehen, wo man ihn unangefochten ließ; die Resultate seiner reformatorischen Bestrebungen legte er in seinem Trialogus nieder; als ihn Urban VI. nach Rom citirte, weil er gegen dessen Ablaßunwesen geeifert, weigerte er sich zu erscheinen. Bald darauf starb er 1384. Das costnitzer Concil gebot seine Gebeine auszugraben und zu verbrennen; doch erst 1428 vollzog Bischof Flemyng von Lincoln auf wiederholten päpstlichen Befehl den Spruch.

Lehre. Seine Opposition gegen die Kirchenverfassung ruht auf einer spiritualisirenden Auffassung des Begriffs der Kirche; das Verderben derselben kommt größtentheils aus dem Reichthume des Clerus; da sie nur einen inneren, geistigen Zweck hat, so ist es auch durchaus nicht nothwendig, daß sie Güter besitze, die weltlichen Herren sind vielmehr in ihrem Rechte, wenn sie ihr dieselben entziehen, namentlich, wenn die Kirche sie mißbraucht (ab ecclesia delinquente). Die kirchlichen Beamten haben kein Recht, eine Abgabe von den Gliedern zu fordern, nur als freiwillige Opfer können und dürfen sie den Zehnten betrachten; weltliche Güter soll der Clerus nicht besitzen. Der Papst hat nicht nur kein politisches Regiment, sondern selbst sein kirchliches kann in Frage gestellt werden; am besten wäre es, nach Urban VI. gar keinen Papst zu wählen, und wie die griechische Kirche sub legibus propriis zu leben. Die Kirche, als Gemeinschaft der Auserwählten, kann nur den von Christo selbst Excommunicirten ausschließen; nur unter dieser Bedingung hat der kirchliche Bann Sinn und

Geltung. Jedes Glied dieser Kirche steht selbst persönlich mit Christo in der innigsten Gemeinschaft, und hat an seinem Verdienste Theil, daher ist es anmaßend, wenn die Kirche dieses Verdienst aus ihrem angeblichen Schatze erst vertheilen will; diese innere Verbindung mit Christo ist auch der Grund, warum für Vergehungen eine innere Buße und Beichte vollkommen zureicht; die Sünden dem Priester zu beichten, kann zwar nützlich sein, nie aber nothwendig. Grund dieser innigen Gemeinschaft mit Christo ist die Auserwählung Gottes, die Wiclyffe in völlig prädestinatianischer Härte (wie Gottschalk und Bradwardine) vertritt. In dieser geistigen Kirche hat jeder ordinirte Priester *) das Recht, kraft der Ordination die Sacramente zu verwalten, namentlich auch das Bußsacrament; nur wenn er eine Todsünde begeht, sind die von ihm verwalteten Sacramente ungültig. Auch ohne Autorisation von Seiten des Papstes oder eines Bischofs dürfen die Priester predigen und administriren. Der Papst kann selbst ein membrum diaboli sein; ist er dieses, so kann er zwar Macht über die Gläubigen haben, aber nicht von Christo, sondern vom Fürsten; kein Prälat hat das Recht, einen Clerikker zu excommuniciren, sobald dieser an das weltliche Gericht des Fürsten appellirt; er verfällt in das Verbrechen des Hochverraths gegen den Staat, dem von Gott die Gerechtigkeitspflege anvertraut ist. In dieser geistigen Kirche gelten einzig und allein das Wort Gottes, das Jeder lesen darf und soll, dieses allein ist Norm und Quell des Dogmas, dagegen darf Niemand etwas decretiren, und wenn es hundert Päpste wären und alle Mönche zu Cardinälen würden; alles das und nur das ist Ketzerei, was gegen die heilige Schrift behauptet wird (errour meyntened ageust holy Writt) — und das göttliche Gesetz; wer daneben noch selbst erdachte Gottesdienste: Mönchsgelübde, Armuth, Bettelei u. s. w., einführt, der wird zur Erfüllung der göttlichen Gebote um so untüchtiger, je mehr er sich in seine religio privata verrennt. — Die Abendmahlslehre entwickelt Wiclyffe als strenger Realist, dabei aber sehr spiritualistisch (das Nähere cf. §. 154). Außerdem erklärt sich Wiclyffe noch an einzelnen Stellen gegen den Mißbrauch der Messe, die Bilder, den verkünstelten Kirchengesang, Wallfahrten, Canonisationen, Cölibat, Weihungen, die Lehre von den sieben Sacramenten, Uebermaaß der Festtage, lateinische Kirchensprache u. A. m.

Wiclyffiten oder Lollarden. Wiclyffe selbst gründete einen Verein von Gleichgesinnten, welche als Prediger in der Landessprache umherreisten, Vereine zum Bibellesen errichteten und die Schrift populär erklärten. Doch drangen die Lehren derselben nicht eigentlich ins Volk; nur unter den Gebildeteren, namentlich dem höheren und niederen englischen Adel, gewannen sie Anhang. Auch konnten wiederholte Verdammungen ihrer Lehre (auf den Synoden zu London 1396 und 1408, zu Rom 1413, zu Costnitz 1415) ihren Erfolgen keinen Eintrag zu thun; allein ein Mißgriff war es, daß die zu Wiclyffe's Lehren sich Bekennenden mit einer unzufriedenen Parthei englischer Barone sich einließen, und in eine Verschwörung verwickelt wurden, die kurz ehe sie zum bewaffneten Ausbruch kam, entdeckt ward. Eine Menge Wiclyffiten, unter ihnen das Haupt der Parthei, Lord John Oldcastle von Cobham, wurden hingerichtet (Cobham 1416); möglich daß dieser Vorwurf nicht die ganze Parthei traf, und daß Heinrich V. seinem Beichtvater, dem fanatischen Thomas Waldensis, freie Hand gab, unter dem Vorwande der Empörung gegen

*) Es giebt überhaupt nur zwei Ordines in der christlichen Kirche, sacerdos und diaconus, die übrigen, Priester, Cardinal, Patriarch, Bischof u. s. w., sind vom Antichrist.

die Ketzer zu verfahren, so wie er gegen die Empörer unter dem Vorwande wiclyffitischer Ketzerei verfuhr. Viele wanderten aus, namentlich nach Böhmen; in England selbst konnte sich die Lehre Wiclyffe's nur im Verborgenen fortpflanzen. — Zur Lehre ihres Meisters fügten die Lollarden noch hinzu: die Verwerfung der Todtenfürbitten, die Heiligenanrufung (weil diese nichts vermögen, und viele falsch canonisirt sind), des Eides, des Exorcismus, der Ohrenbeichte, des Kriegs, des Luxus und der unnöthigen Künste. Sie verlangten, jeder Christ solle seinem Vermögen entsagen und es den Armen vertheilen, die Cleriker namentlich sollten Alles gemeinschaftlich haben; sehr energisch protestiren sie gegen die Vermischung der weltlichen und geistlichen Justiz.

Die Schriften Wiclyffe's sind a) gegen die Bettelmönche: of the poverty of Christ — against all Beggary — of idleness in Beggary. — b) Predigten, Commentarien über die Psalmen und die Offenbarung Johannis; kleinere reformatorische Aufsätze; Hauptwerk: Dialogorum libr. IV. oder trialogus; viele davon sind noch ungedruckt; der Trialog erschien Basel 1525. 4. — ed. Wirth. Fr. et Lips. 1753. 4. — *Henr. de Knyhton* (Zeitgenosse) de eventibus Angliae (in Roger Twisden script. hist. Angl. Lond. 1652.). — *Th. Walsingham* (um 1440 hist. Angl. major (Camden script. rerum Angl. Lond. 1574.). — *J. Lewis* the hist. of the life and sufferings of John Wicl. Lond. 1720. — *R. Vaughan* the life and opinions of John de Wiclyffe. Lond. 1829. — Zitte Geschichte des englischen Reformat. J. Wiklef. Prag 1786. — *Wood* hist. et antt. univ. Oxon. — Mansi XXVI. p. 695. 811 sqq. — *Wilkins* Conc. Brit. vol. III, p. 202 sqq. — *Raynald.* ad hh. aa.

C) Johannes Huß, Hieronymus von Prag, Hussiten. Böhmen war ein für eine Reformation äußerst günstig vorbereitetes Land; schon im 14. Jahrhunderte waren daselbst katharistische Emissäre aus der Bulgarei thätig; die Könige Johann und Carl IV. hatten aus dem aufgeklärten Italien eine Menge Kaufleute, Künstler, Dichter und Philosophen ins Land gerufen, und diese namentlich genaue Kenntniß über die Verderbtheit der römischen Curie verbreitet; auch einzelne Waldenser waren dahin geflohen, und hatten Anhang gefunden. Ein intelligenter Adel hielt mit dem Könige Wenzel in den Streitfragen während des päpstlichen Schisma gegen den Clerus zusammen; viele seiner Glieder hatten ihre Bildung auf ausländischen Universitäten genossen. Auch mit Wiclyffe's Ideen kam Böhmen in Berührung; auf der Universität Prag bestand seit 1367, wegen der engen Verbindung mit Paris und Oxford, ein Statut, daß die Baccalaurei nur über Compendien berühmter Lehrer von Prag, Paris und Oxford öffentlich lesen durften. Auf diese Art kamen Wiclyffe's Werke dorthin; und noch enger ward die Verbindung, als König Wenzels Schwester, Anna, 1381 den König Richard II. von England heirathete; sie war eine fromme Frau, Wiclyffe's Beschützerin, und die erste Ursache, daß er die Bibel ins Englische übersetzte; — später kamen auch flüchtende Wiclyffiten nach Böhmen. Daher ein freierer christlicher Geist in Böhmen; 1391 stifteten zwei Prager, Johann von Mühlheim und der Kaufmann Kreuz, die Bethlehemscapelle zur Predigt in der Landessprache, die durch päpstliche Decrete verboten war; der Erzbischof von Prag selbst nahm diese unter seinen Schutz; das prager Volk war durch die Thätigkeit der drei reformatorisch gesinnten Böhmen, Conrad Stiekna, Johann Milicz und Matthias von Janow (cf. p. 390 sqq.), vorbereitet. Unter diesen günstigen Umständen trat

Johannes Huß von Hussinecz seine reformatorische Laufbahn an. Geboren 1373, zu Prag gebildet, seit 1396 Magister, seit 1398 Professor der Philosophie daselbst, wurde er schon durch den innern Gang seiner Erweckung gegen die Hauptirrthümer der römischen Kirche, namentlich ihren Pelagianismus, gestimmt. 1402 übernahm er das Predigeramt an der Bethlehemscapelle, und ward Beichtvater der Königin Sophia. Um diese Zeit brachte Hieronymus Faulfisch von Prag aus Oxford die Werke Wiclyffe's nach Böhmen, und trat als deren glühendster Vertheidiger auf; Huß schloß mit ihm Freundschaft, und wurde durch die Lectüre dieser Schriften philosophisch für den Realismus, theologisch für den Augustinismus, praktisch für reformatorische Ideen gewonnen. Seine energische Natur ließ diese gewonnene Ueberzeugung alsbald ins Leben treten; durch Predigten wirkte er in diesem Sinne aufs Volk, durch Vorlesungen auf die Studenten; zu gleicher Zeit griff er in Synodalreden das Verderbniß des böhmischen Clerus scharf und bitter an. Aeußere Umstände erhoben ihn zu einer Stellung, nach welcher er wol nicht gerade gestrebt hatte, die er aber für seine Reformationsideen geschickt benutzte. Zunächst eine Spaltung an der Universität; die Deutschen, als die kaiserliche Nation, genossen hier viele Vorrechte, namentlich in Besetzung der Bursen: sie waren in drei Nationen vertheilt, Bayern (d. h. Oestreicher, Schwaben, Franken, Alemannen), Polen (d. h. Schlesier, Litthauer, Russen), Sachsen (d. h. Meißner, Thüringer, Ober- und Niedersachsen, Dänen und Schweden); die vierte Nation bildeten die Böhmen (nebst Mähren, Slaven, Ungarn). Auf diese Art hatten bei allen Fragen die Deutschen drei, die Böhmen eine Stimme. Schon 1384 setzten es die Böhmen mit Hülfe des Volkes stürmisch durch, daß die Hälfte der Collegiatstifte an Böhmen vergeben werden mußte. Dazu kam nun eine philosophische Zeitfrage; die Deutschen waren Nominalisten, die Böhmen Realisten; an der Spitze der ersteren stand Magister Johann Hoffmann aus Münsterberg, an der Spitze der letzteren Huß und Hieronymus. Diese vertraten als Realisten Wiclyffe's reformatorische Ideen; 1403 aber setzten die Deutschen auf einer Universitätsversammlung durch, daß über die vom Papst verdammten 45 Sätze Wiclyffe's Niemand lesen noch disputiren solle; die Böhmen gaben aber nur so viel zu, daß Niemand diese Artikel in ihrem ketzerischen Sinne lehren und verbreiten, und daß über Wiclyffe's drei Hauptschriften kein Baccalaureus, sondern nur ein Magister lesen dürfe; wiclyffitische Sätze sollten nicht zu öffentlichen Disputationen benutzt werden. Neben diesen Streitigkeiten wurde Huß noch in politische verwickelt; Wenzel entzog sein Land der Obedienz Gregors XII. und erklärte sich für neutral; dafür waren sein Adel, die Böhmen an der Universität, und das Volk; dawider die Geistlichkeit und die Deutschen. Um die Majorität der letzteren an der Universität zu brechen, verlieh Wenzel den Böhmen drei Stimmen, den Deutschen eine, 1408; sogleich verließen die letzteren in großer Anzahl (die Angaben schwanken zwischen 5000—44,000) die Universität; Johann Hoffmann von Münsterberg gründete mit der Mehrzahl Leipzig 1409, die übrigen gingen auf andere Universitäten, und hoben namentlich Erfurt. Huß stand auf dem Gipfel der Macht, allein der Haß des Clerus fand eine Stütze an den durch den Wegzug der Deutschen in ihrer Nahrung beeinträchtigten Pragern. Erzbischof Sbynko von Prag ließ sich 1410 vom Papste Alexander V. bevollmächtigen, um Huß indirect anzugreifen, Wiclyffe's Schriften zu verbrennen, und das Predigen in Privatcapellen zu verbieten; wirklich verbrannte er gegen 200 Exemplare wiclyffitischer Schriften, auch einige von Huß für Wiclyffe, und wollte die Bethlehemscapelle schließen. Huß protestirte gegen Beides, indem er, nach der Sitte der Zeit, a papa

male informato ad papam melius informandum appellirte; der König, die Universität und der Adel waren auf seiner Seite; zwar erschien eine päpstliche Excommunicationsbulle, allein der Papst verstand sich doch zu einer zweiten Untersuchung. Da Huß sich weigerte, in Rom zu erscheinen, sandte Johann XXIII. den Legaten Cardinal von Colonna nach Prag. Huß gewann durch seine Vertheidigung die Herzen des Volkes, dessen in Spottliedern sich ergehender Haß, so wie die Intercession des Königs und der Universität für Huß Sbynko bewog, die Anklage gegen Ketzerei zurückzunehmen und der Universität und Huß 1411 ein Rechtgläubigkeitszeugniß auszustellen. Diese Aussöhnung dauerte nicht lange, Sbynko starb schon im September 1411; sein Nachfolger, Albic, früher Leibarzt des Königs, hing ganz von diesem ab, und unternahm gegen Huß nichts. — 1412 erschien eine päpstliche Bulle, welche einen Kreuzzug gegen Ladislaus von Ungarn mit indulgentia plenaria predigte. Huß fand sich dadurch veranlaßt, den Ablaßhandel in öffentlicher Disputation anzugreifen; das Volk nahm stürmisch seine Parthei, Faulfisch verhöhnte die päpstliche Bulle; König Wenzel beklagte sich beim Papste über die Habsucht und Gemeinheit seiner Ablaßprediger. Albic, den Verhältnissen nicht gewachsen, dankte ab; sein Nachfolger, Conrad von Vechta, Erzbischof von Olmütz, verfuhr energischer; die deutschen Nominalisten, an ihrer Spitze Gerson, drangen auf Hussens Bestrafung, der Papst ließ auf einer Lateransynode Wiclyffe's Schriften verdammen, Huß excommuniciren, Prag mit dem Interdicte belegen. Huß appellirte an den einzigen, unbestechlichen, nicht zu täuschenden Richter, Christum selbst, und ließ sein Werk de ecclesia zu seiner Rechtfertigung ausgehen; doch zog er sich in seinen Geburtsort zurück, und wirkte von dort aus durch Predigten und Schriften. Allein sein Verderben war beschlossen; der Papst im Einverständnisse mit Kaiser Sigismund beschied ihn vor die Synode nach Costnitz; der Kaiser stellte ihm einen salvus conductus, der päpstliche Inquisitor in Böhmen, Nicolaus, Bischof von Nazareth, ein Rechtgläubigkeitszeugniß aus; Huß ging in die Falle. 1414 erschien er in Costnitz; während seiner Abwesenheit kamen einzelne Excesse seiner Anhänger vor, auch führten dieselben, auf Antreiben des Jacobus von Misa, die communio sub utraque ein. Da Huß sich über Letzteres auf Befragen nicht abfällig aussprach, obwol er keinen bedeutenden Werth darauf legte, setzte man ihn 1414 den 28. November gefangen. Eine Vertheidigung schlug ihm das Concil ab; da es für sich Unfehlbarkeit in Anspruch nahm (cf. p. 350), forderte man unbedingten Widerruf; und da er diesen, auch selbst in der mildesten Form, verweigerte, ließ der Kaiser, auf die Entscheidung des Concils, daß der Kaiser einen Ketzer nicht schützen dürfe und ihm Glauben zu halten nicht verpflichtet sei, sein freies Geleit fallen, und das Concil verurtheilte ihn zum Feuertode, den er den 6. Juli 1415 muthvoll erlitt, trotz der energischen Verwendung seiner Fürsten und der böhmischen Nation. Sigismund, dem es mit seinem Geleite wol kein Ernst gewesen war, haßte Huß als einen Verbündeten seines politischen Gegners Wenzel, den er von dem Kaiserstuhle gestoßen hatte, und der sich des von Huß angeregten böhmischen Nationalgefühls bediente, um seine Erbstaaten vom Reiche unabhängig zu machen; das Concil war ihm als Realisten zuwider, und benutzte diese Gelegenheit, seinen Eifer für die Orthodoxie zu beurkunden, um freie Hand für seine Reformationspläne zu gewinnen; da es ganz unter Sigismunds Leitung stand (cf. p. 329), war es natürlich, daß der Gegner des deutschen Interesses vor ihm keine Gnade fand. — Hieronymus von Prag floh Anfangs nach Costnitz, wurde aber gefangen, und leistete im September 1415 einen Widerruf. Da er aber sah, daß er dadurch seinem Schicksale nicht ent-

ging, nahm er diesen zurück, und erduldete muthvoll den Feuertod, den 30. Mai 1416.

Lehre. Huß stimmte mit Wiclyffe überein im Realismus und in der spiritualistischen Ansicht von der Kirche. Die Kirche erklärte er für: universalis *omnium praedestinatorum* universitas; sie theilt sich in die ecclesia triumphans, die vollendeten Prädestinirten, die ecclesia militans, die Prädestinirten auf Erden, und ecclesia dormiens, die Prädestinirten im Fegfeuer. Alle übrigen sind nicht integrirende Theile und Glieder derselben; sie verhalten sich zu ihr wie Speichel und Excremente zum menschlichen Körper, Theile desselben, ohne zu seinem Wesen zu gehören. Auch Päpste und Cardinäle können, obwol in der Kirche, doch nicht von der Kirche sein; der Papst ist nicht das Haupt der Kirche, sondern Christus; die Kirche kann ohne Papst und Cardinäle regiert werden, wie zur Zeit der Apostel; erst mit dem 4. Jahrhunderte ist das Papstthum aufgekommen. Auch der Clerus besteht aus Gliedern Christi und des Antichrists; gehorchen muß man ihnen, sobald sie die Wahrheit predigen, auch wenn ihr Leben ein schlechtes ist; auch scheint Huß die Consequenz Wiclyffe's nicht getheilt zu haben, daß ein mit Todsünden behafteter Priester die Sacramente nicht gültig verwalten könne. Eben so wenig sprach er den weltlichen Fürsten die Macht zu, die Güter der Kirche zu rauben, noch verlangte er von den Geistlichen die apostolische Armuth, obwol er die Gefahren des Reichthums nicht verkannte. — Damit hängt seine Untersuchung über den Ablaß zusammen; er erkennt die Macht, Sünden zu vergeben, nur Gott zu; der Priester kann dem Pönitenten unter der Bedingung wahrer Reue die Vergebung in Kraft des Sacraments verkündigen (sacramentaliter ostendere); weder Ablaß, noch Bann nützt, wenn nicht vorher der Mensch Gott gegenüber gerechtfertigt oder verdammt ist (nisi de quanto prius se disposuerit apud Deum); Ertheilung des Ablasses zum Behuf weltlicher Fehden ist schlechterdings zu verwerfen, namentlich wenn er um Geld ausgeboten wird. Ein Verkäufer muß für den Werth seiner Waare einstehen können; die Päpste können für die ewige Seligkeit der Ablaßkäufer nicht garantiren, da sie nicht einmal ihrer eignen gewiß, und Viele derselben möglicher Weise verdammt sind. Die Ablaßtheorie räumt dem Papste die Macht ein, das ganze Fegfeuer zu zerstören, wenn er nur den Willen hätte. Wozu fordern denn die Geistlichen noch zu Seelenmessen und guten Werken für die Verstorbenen auf, wenn der Papst auf viel kürzerem Wege deren Seligkeit bewerkstelligen könnte? Nur Christus vergiebt die Sünden. — In der Lehre vom Abendmahl war Huß orthodox; nur meinte er, es scheine erlaubt und nützlich (quod licet et expedit), den Laien den Kelch zu reichen.

Hussiten. Noch während Hussens Gefangenschaft organisirte sich die Parthei seiner Anhänger fester; Jacobus von Misa (Jacobellus), Prediger an der Michaelskirche zu Prag, trat an ihre Spitze, und gab ihnen ein von der römischen Kirche sie trennendes Unterscheidungszeichen in der communio sub utraque, die er auf den Rath eines nach Böhmen geflüchteten Waldensers, Petrus von Dresden, 1414 einführte, nachdem auch Huß dafür sich ausgesprochen. König Wenzel begünstigte die Neuerung, die sein Volk nur noch weiter von der deutschen Kirche losriß; sein Gegner Sigismund aber ließ zu Costnitz dieselbe 1415 verdammen. Dieser Beschluß, so wie Hussens und Hieronymus Hinrichtung, entflammte die Hussiten; Hussens Todestag ward als Märtyrerfest gefeiert, der böhmische und mährische Adel schloß auf sechs Jahre einen Bund zur Vertheidigung der hussitischen Lehre; auch die Universität

Prag bekannte sich zur communio sub utraque; die Sache ward Nationalsache. Das Concil forderte den Papst und den Kaiser auf, die Ketzer mit Gewalt zu vertilgen; als die römische Parthei in Böhmen wirklich dazu schritt, sammelten sich die Hussiten unter Anführung des Nicolaus von Hussinecz und des Johannes von Trocznow, genannt Ziska, erbauten die feste Stadt Thabor und eroberten Prag 1419. Während dieser Unruhen starb Wenzel; die Hussiten erkannten seinen Nachfolger Sigismund nicht an, und schlugen drei deutsche Kreuzheere siegreich aus dem Lande. Im Verlauf des Kampfes aber brachen unter ihnen selbst Partheiungen aus; ein Theil derselben stellte die Lehre des Huß und Jacobellus in vier Punkten als Bekenntniß 1421 auf: freie Predigt des Evangeliums, communio sub utraque, Verpflichtung des Clerus zu evangelisch-apostolischem Leben und Aufgeben seiner weltlichen Gewalt, und strengere Kirchenzucht; man nannte diese Gemäßigten: Calixtiner oder Utraquisten; an ihrer Spitze stand der Bischof Rokykzana von Prag. Ein anderer Theil dagegen ging in seiner Reformation der Kirche weiter, angeregt durch waldensische und beghardische Einflüsse. Alle nicht ausdrücklich in der Schrift gegründeten Lehren und Cärimonien sollten verworfen werden; dahin rechnen sie: die kirchlichen Salbungen und Weihungen, die horae canonicae, die geistliche Amtstracht, Kirchengesang, Exorcismus, Pathen, Meßbücher, Ohrenbeichte, Fasten, die Festtage außer dem Sonntage, Fegfeuer, Todtenmessen, Heiligenverehrung, Bilder und Reliquien. Der Gottesdienst sollte so einfach wie möglich, in gewöhnlicher Tracht an jedem beliebigen Orte, selbst ohne Altar, abgehalten werden; die Geistlichen sollten allem weltlichen Besitze, selbst der Amtswohnung entsagen, und im Gegenfalle die Laien das Sacrament von ihnen nicht annehmen; — alle weltliche Kunst und Wissenschaft sollten verbannt sein, academische Würden verboten; Klöster, überflüssige Kirchen, Altäre, Bilder, Kirchengefäße vernichtet werden. Neben diesen radicalen Reformideen fanden sich bei ihnen bald auch apocalyptische Schwärmereien ein; die Thaboriten selbst werden in der Zeit der Paruste die rettenden Engel sein, welche die Frommen aus den Städten auf die Berge führen werden; letzteres verstanden sie so wörtlich, daß sie selbst sich meist auf den Bergen aufhielten, namentlich auf Thabor, daher ihr Name Thaboriten. Sie bildeten den Kern der hussitischen Armeen, Ziska war ihr Führer; nach dessen Tode wählte ein Theil Procopius den Großen, der andere, unter dem Namen „die Waisen", weil Niemand würdig sei, Ziska's Stelle einzunehmen, einen Kriegsrath, an dessen Spitze Procopius der Kleine stand. Sie waren aber auch die fanatischesten Horden ihrer Parthei, welche Klöster und Kirchen niederbrannten und Mönche und Priester, so wie alle Römischgesinnten unbarmherzig mordeten *). So lange die Partheien einträchtig waren, scheiterten Sigismunds Angriffe; seiner Politik gelang es aber, mittelst des Concils von Basel, sie zu trennen; dieses knüpfte mit den Calixtinern Unterhandlungen an; lud ihre Theologen zu einer Discussion ein, und schloß mit ihnen, nach einem theologischen Scheingefechte, 1433 einen Frieden ab, in welchem ihnen ihre vier Punkte mit einigen Einschränkungen gewährt wurden (Compactata Pragensia vom 30. Nov.). Der darauf folgende innere Kampf endete mit der Niederlage der Thaboriten bei Böhmischbrod 1434; noch einmal ließen sich die siegreichen Calixtiner ihre Compactaten feierlich zu Iglau von Sigis-

*) Ein Theil der Thaboriten versank in Schwärmerei und katharistischen Antinomismus; man nannte sie Picarden oder Adamiten, cf. §. 153.

mund 1436 beschwören, und erkannten ihn dann als König an. Sigismund organisirte alsbald die katholische Parthei durch schlaue Künste wieder, führte namentlich nach und nach die Mönchsorden zurück, und entriß den Calixtinern eine Concession nach der andern, bis er Rokyzana zwang zu fliehen. Nach Sigismunds Tode 1437 wollten die Calixtiner seinen Sohn Albrecht nicht anerkennen, er starb schon 1439 und es kam ein Compromiß zu Stande, vermöge dessen seinem unmündigen Sohne Ladislaus zwei Gubernatoren, ein katholischer und ein hussitischer, beigegeben werden sollten. Der calixtinische Gubernator, Georg von Podiebrad (seit 1444), wurde nach seines Collegen Tode 1450 alleiniger, und seine Parthei gewann die Oberhand; um ihre Macht zu sichern, da ihre Gegner selbst die Compactaten nicht mehr gelten lassen wollten, traten sie mit der griechischen Kirche in Unterhandlung, der Constantinopels Eroberung ein Ende machte. Nach Ladislaus Tode, der 1453—57 während seiner Mündigkeit die Katholiken offen und eifrig begünstigte, setzten die Calixtiner Georg von Podiebrads Wahl zum Könige durch. Dieser trat alsbald mit Rom in Unterhandlung, und zum Beweis, daß die Hussiten an eine Trennung von der Kirche nicht dächten, ließ er sich von römischen Bischöfen krönen und erkannte den Papst an. Er regierte streng nach den Compactaten, und hielt auch die Calixtiner zurück, die ihre Befugnisse gern erweitert hätten; nichtsdestoweniger blieb die katholische Parthei ihm abgeneigt; Pius II., der anfangs den König zu einem Türkenzuge zu bewegen hoffte, und ihn deshalb auf sein Concil von Mantua einlud, hob, als diese Hoffnung fehlschlug, 1462 die Compactaten auf; Paul II. that ihn in den Bann, decretirte seine Absetzung und ließ einen Kreuzzug gegen ihn predigen. Allein Georg hielt sich, die mit Friedrich VI. unzufriedenen deutschen Fürsten machten den päpstlichen Kreuzzug zu nichte; Georg hatte sogar Hoffnung, von ihnen zum deutschen Kaiser gewählt zu werden. Doch gelang es dem Könige Matthias von Ungarn, dem der Papst die böhmische Krone antrug, ihm die Lausitz, Mähren und Schlesien zu entreißen. Auf Podiebrad († 1471) folgte der polnische Prinz Wladislaw; vergebens bekämpfte ihn Matthias, 1490 übertrugen ihm die ungarischen Stände sogar die Krone dieses Landes. Obgleich katholisch, verfolgte er doch die richtige Politik, die mächtigen Calixtiner in ihren Rechten zu schützen; er starb 1516.

Die Thaboriten waren zu schwach, politisch schädlich zu sein; man duldete sie; ihr Fanatismus klärte sich ab, ihre Lehre gestaltete sich, namentlich durch die heilsame reformatorische Thätigkeit ihres Pfarrers zu Szamberg, Michael von Bradacz, immer evangelischer, und nahm fast ganz das Gepräge der waldensischen Doctrin und Praxis an; sie erkannten die Unrichtigkeit der Transsubstantiationstheorie*), und stellten die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein in den Mittelpunkt. Rokyzana machte auf den Conferenzen zu Kuttenberg 1443 und Prag 1444 vergebliche Versuche, sie zu gewinnen und mit den Calixtinern zu vereinigen; der Besitz Thabors erhielt sie in einer gewissen Unabhängigkeit; als dieses 1453 von Podiebrad erobert war, gaben sie alle politische Bestrebungen auf; sie mußten sich mit religiöser Tendenz begnügen, und ihre geläuterte Lehre fand auch unter den Calixtinern Anhänger. Seit 1450 breitete sie sich stark in Mähren und Prag aus; 1457 trennten sie sich ganz von der Kirche und konstituirten sich unter dem Namen fratres legis

*) Später bekennen sie sich zu einer der zwinglischen ähnlichen spiritualistischen Ansicht vom Abendmahle.

Christi, fratres, unitas fratrum, als eigne Gemeine. Rokykzana begünstigte sie anfangs; später forderte es seine und Podiebrads Politik, um Roms Anerkennung zu gewinnen, sie zu verfolgen; doch begnügten sie sich, sie 1461 in eine einsame Gegend im Riesengebirge, Litic̆z bei Leutomischl, zu verweisen. Da sie hier sich mächtig ausbreiteten, verfolgte sie Georg aufs Grausamste; in Wüsteneien und Höhlen lebten sie lange Jahre verborgen (daher ihr Name Grubenheimer, Jamnicii). Doch scheinen sie später mehr Ruhe genossen zu haben; 1469 trat eine Synode zu Lhota zusammen, hier wählten sie ihre Aeltesten und ordneten ihr Kirchenwesen. Nach einer späteren Nachricht hätten sie drei ihrer Pfarrer von dem aus Frankreich nach Wien geflüchteten Waldenserbischof Stephanus weihen lassen, und dann selbst sich in Matthias von Kunwald einen Bischof gewählt. Nach Podiebrads Tode hatten sie durch Wladislavs Toleranz und den Uebertritt mehrer mächtigen böhmischen Magnaten Ruhe; auf mehren Synoden (1494, 1499, 1504, 1508) entwarfen sie ihre Glaubensbekenntnisse und befestigten ihre Verfassung. Anfang des 16. Jahrhunderts zählten sie gegen 200 Gemeinden.

*Historia* et monumenta Jo. Hus. et Hier. Prag. Tom. II. Norimb. 1715. Daselbst Hussens Schriften, namentlich: Briefe — narratio de initiis et progressu certaminum suorum — tract. de ecclesia — tract. de corp. et sangu. domini — conciones synodicae — de libris haereticorum legendis. — *Jacobi de Misa* demonstratio per testimonia Script. PP. atque doctorum, communicationem calicis in plebe Christiana esse necessariam — vindiciae contra Andr. Brodam — apologia pro comm. plebis sub utr. sp. c. Const. conc. decretum condemnatorium. — *Andreae Brodae* (Prof. zu Prag) disp. acad. contra comm. plebis sub utr. specie. — *Mauritius de Praga* responsio ad demonstr. Jac. de Misa (sämmtlich bei Hardt III.) — Gleichzeitige Relationen und Actenstücke bei *Raynald.* ad hh. aa. — *Hardt* IV. — *Brzezyna* diarium belli Hussit. (de Ludewig reliquiae manuscr. tom. VI. — *Brown* app. ad fasc. rerum expet. et fug.) — *Mansi* XXIX, XXX. — *Martene* ampl. coll. VIII. — *Canisii* lect. ant. IV. — *Leibnitzii* Mantissa II. — *Flacius* catal. (Prankf. 1666) p. 728. — *Lasitius* (um 1580) de origine et rebus gestis fratr. Bohem. libr. VIII. (unvollständig herausgegeben von Amos Comenius 1649. — *Joach. Camerarii* hist. narratio de fratrum orthodoxorum ecclesiis in Bohemia, Moravia et Polonia (um 1570) ed. Lud. Camerarius Heidelb. 1605. — *Cochlaei* hist. Hussit. libr. XII. 1549. — *Stephani* Carthus. Medulla tritici sive Antiwikleffus. — Antihussus (*Pez* thes. anecd. IV, 2.). — *Aeneae Sylvii* hist. Bohem. (Rom. 1475) c. 35. 36. — *Anonymi* synchroni hist. complectens res aliquas Hungar., potissimum vero Bohem. ab anno 1458—1469 (Kaprinai Hung. diplom. tempp. Matthiae regis. Wien 1771.). — Peter Eschenloer Gesch. der Stadt Breslau 1440—79. (ed. Kunisch. Bresl. 1827.). — Neuere Abhandlungen der k. böhm. Gesellsch. der Wissensch. Bd. I. Neue Folge Bd. II.

*Amos Comenius* († 1671, Bischof der Brüdergemeinde) hist. fratr. Bohem. Amstel. 1660. Halae 1702. — hist. persecutionum eccl. Bohem. 1648. — Carpzov Religionsunters. der böhm. und mähr. Brüder. Leipz. 1742. — Zach. Theobaldus Hussitenkrieg. Nürnb. 1621. — Lochner Entstehung und erste Schicksale der Brüdergemeinde in Böh-

men und Mähren. Nürnb. 1832. — *Lenfant* hist. de la guerre des Hussites et du conc. de Basle. Amstel. 1731, dazu: Supplément à l'hist. etc. par *Is. de Beausobre*. Laus. 1735, deutsch von Hirsch. Pressburg 1783.

Zitte Lebensbeschreibung des Joh. Huß. Prag 1789. — Zürn Huß auf dem Concile von Costnitz. Leipz. 1836. — Neander Züge aus dem Leben des heiligen Joh. Huß. (Kl. Gelegenheitsschr. p. 65 sqq.) — Heller Hieron. von Prag. Tüb. 1835. — Merkwürdige Lebensgeschichte des Johann v. Trocznow, oder sogenannten Ziska. Prag 1792. — *Martini* diss. de Jac. de Misa. Altorf 1753. — *Schreiber* diss. de Petro Dresdensi. Lips. 1678. — *Koeler* de Jo. Rokyczana. Altorf 1718. — Pelzel Lebensgeschichte des Königs Wenzeslaus (namentlich Bd. 2. Urkundenbuch). — Windeck Leben König Sigismunds. (Mencken I.)

## §. 152.

## Epicrise.

Es fragt sich nun, welche sind die gewonnenen Resultate dieser reformatorischen Bestrebungen, und warum konnten diese noch nicht gelingen? Die Hemmnisse lagen, wie wir ausgeführt, theils in den Zeitumständen, namentlich der Vereinigung der päpstlichen und fürstlichen Politik, theils in den Individuen selbst, namentlich in dem Mangel eines dogmatisch-consequenten Systems, indem sie theils dem Irrthum nachgaben, wo nicht nachzugeben war, theils zu viel reformirten, und aus zu starrer Objectivität in zu flüssige Subjectivität fielen. Ein Hauptmangel der reformatorischen Geister war unbedingt, daß sie meist nicht von einem bestimmten Principe aus einen Neubau versuchten, und wenn dieses der Fall war, ein falsches, unpraktisches zu Grunde legten. Hauptsächlich in einer doppelten Beziehung wurde hier gefehlt; einmal, indem man mit völliger Verwerfung alles dessen, was sich in der Zeit in der christlichen Kirche herausgebildet, unmittelbar zur Quelle des göttlichen Wortes zurückkehrte, und unbekümmert darum, daß das daraus fließende Leben sich schon adäquate Formen geschaffen, die nur einer Reinigung und Erneuerung bedurften, mittelst einer ängstlichen buchstäblichen Auslegung Alles von vorn aufbauen wollte; sodann, indem man der kirchlich falschen Aeußerlichkeit gegenüber die unsichtbare Kirche allein gelten lassen wollte, und daher eine äußere Kirche nicht zu schaffen vermochte; aus dieser Art zu reformiren konnten nur separatistische Gemeinden, aber keine Kirche hervorgehen. Können wir die römische Kirche mit einem erstarrenden Leichnam vergleichen, so wären die reformirenden Gemeinschaften ein Geist ohne Fleisch und Bein; ein Extrem führte das andere herbei; Extreme aber sind nicht fähig, die Welt umzugestalten. Die wahre Mitte und Vermittlung lag in dem Gleichgewichte des Leiblichen und Geistlichen, wie es die spätere Reformation mit glücklichem Tacte traf.

Nichtsdestoweniger war Wesentliches gewonnen. Die innerhalb der kirchlichen Schranken sich haltende Reformpartei, repräsentirt durch einen Theil der Schulgelehrten, namentlich die Theologen und Legisten an den Universitäten, und einen Theil der bischöflichen, namentlich der deutschen und englischen Hierarchie, so wie auch Fürsten und Adel, forderte entschieden eine Verbesserung der Verfassung und theilweise des practischen Religionswesens; im Dogma wich

sie von der Kirche nicht ab; sie opferte dem Papste, um ihn für ihre Plane zu gewinnen, oder ihm wenigstens die Furcht vor denselben zu benehmen, die von der Kirche sich Trennenden, sowol die wirklich gefährlichen Häretiker, als die auf evangelischer Grundlage, wenn auch mit einzelnen Schwächen behaftet, besonnener vorschreitender Reformatoren; statt sich ihrer liebend anzunehmen, und durch ihre bedeutende wissenschaftliche Tüchtigkeit die Mängel ihres Systems zu verbessern. Gewonnen war durch sie die Idee der allgemeinen Kirche ohne die Nothwendigkeit eines sichtbaren Hauptes; in ihren drei Ständen: Fürsten, Clerus und Universitäten, vertreten auf den allgemeinen Concilien, bildete sie die letzte Instanz, welcher die Einzelnen, auch die Päpste untergeordnet waren. Der Nachfolger Petri galt nicht mehr als impeccabilis und infallibilis, daher auch als corrigibilis und reformabilis; sein Amt als auferibile ab ecclesia. Die Möglichkeit einer durchgreifenden Reform war durch Beseitigung der stärksten Hindernisse angebahnt, und die Nothwendigkeit durch Aufdecken der kirchlichen Gebrechen einleuchtend gezeigt. — Diese Errungenschaft wurde nach einer andern Seite hin durch die Humanisten erweitert; das rege Gefühl des Unbefriedigtseins gewann in der Wissenschaft Festigkeit durch Einführung einer christlichen Philologie, durch Anbahnung einer gesunden, historisch-grammatischen Exegese und einer pragmatischen kirchengeschichtlichen Forschung und Kritik. Die dialectische, ausgeartete Wissenschaft der Scholastik war durch ein praktisches Interesse in den Hintergrund gedrängt; die Tradition in ihren Grundfesten erschüttert. — Etwas weiter führten die eigentlichen reformatorischen Versuche; sie wurden unterdrückt, aber ihre Wirkung konnte nicht gänzlich vernichtet werden. Sie mußten vorsichtig, oft sehr verborgen zu Werke gehen, gewannen aber dadurch an intensiver Kraft und entgingen der durch ihre unscheinbaren Erfolge sicher gemachten Kirche, die sonst unfehlbar größere Kräfte gegen sie aufgeboten hätte. Dem Scheine nach blieb das falsche Kirchenwesen unangetastet, an seinem innersten Kerne aber nagte bereits der kritische Zweifel, an seinen Grundfesten rüttelte das Wort der Wahrheit; seinen falschen Principien war das einzig richtige: die Rechtfertigung durch den Glauben allein, entgegengetreten; und wenn auch noch nicht hindurchgedrungen, trug es doch eben darin, daß es ausgesprochen und als ein fruchtbarer Same in den Acker der Völkerherzen gestreut war, die Gewißheit seines Sieges in sich.

Wichtig war es besonders, daß die Massen für eine Reformation vorbereitet waren, negativ wie positiv; das Bewußtsein des sittlichen und wissenschaftlichen Unbefriedigtseins, so wie des bürgerlich Drückenden des Kirchenwesens war lebendig; zwar hielt ihm noch der Umstand, daß dieses selbst in seinen Ausartungen mit den öffentlichen wie privaten Interessen aufs Innigste verschmolzen war, ein Gegengewicht, aber kaum noch das Gleichgewicht. Die positive Vorbereitung lag in der Bildung des dritten Standes, in der Ausbildung der Volkssprachen durch Predigten und den Anfängen einer Literatur in denselben; dazu kam der Umstand, daß durch die Buchdruckerkunst die Gelegenheit gegeben war, alle Resultate des neuen wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens schnell zum unvertilgbaren Eigenthume der Masse zu machen. Auch die Zurückdrängung der Secten und ihre innere größere Ausartung waren ein vorbereitendes Moment für die Reformation; sie hatten die niedern Schichten durchsäuert und auf ein Besseres aufmerksam, darnach sehnsüchtig gemacht; sie selbst hatten sich durch die Verfolgungen einander genähert; die trennenden Differenzen traten zurück. Die Geister waren wach, und wenngleich sie noch unter dem Banne lagen, so war doch dessen Sprengung nicht schwer, sobald nur das rechte Wort gefunden wurde, — und die Reformation fand es!

## Cap. IV.

### §. 153.

### Secten.

Im Allgemeinen war die Zeit der Sectenbildung nicht günstig; die besseren Geister wandten sich den edleren reformatorischen Bestrebungen zu, daher unter den Ketzern wenige bedeutende Namen. Zwar erhielten sich die älteren Secten, aber durch die Verfolgung wurden sie einander näher gebracht und verschmolzen in den verschiedensten Nüancen in einander; der allgemeine Ketzername ist Beghardi.

A) Manichäisirende Secten. Die Katharer und Albigenser waren durch die Blutarbeit der Inquisition zwar nicht vertilgt, aber doch genöthigt, sich verborgen zu halten; ihr System in Verbindung mit einer pantheistischen Mystik nach der Art des David von Dinanto und Amalrich von Bena, bildete in eigenthümlicher Weise der Dominicanerprovincial zu Cöln, Eccard (Aicard), aus. Die Grundzüge seines mystisch-pantheistischen Systems sind: das Ausgehen aller Dinge aus Gott, die Vermittlung, und die Rückkehr in Gott. Der unterschiedslose, prädicatlose Gott hat von Ewigkeit die Welt aus seinem Wesen geschaffen. Das Wesen Gottes ist absolute Vernunft, er denkt sich selbst in der Welt, und wird durch diese sich seiner bewußt. In der Schöpfung der Welt, die identisch ist, mit der Geburt des Sohnes, tritt Gott aus seiner verborgenen Finsterniß heraus, und setzt sich selbst ohne Unterschied. Dieses Selbstzeugen Gottes ist in der Erhaltung der Welt, der ewigen Selbstentäußerung Gottes, fortdauernd. Gott ist aber von der Creatur nicht getrennt, denn sonst wäre er durch etwas außer ihm Seiendes begränzt; durch den Sohn sind alle Dinge in ihm und mit ihm eins, er ist die concrete Einheit des Subjects und Objects. Daher in jeder Creatur die Sehnsucht, aus dem Andersseiн in seinen Ursprung zurückzukehren; Gott liebt sich selbst im Sohne, und diese Liebe, die zur Einigung treibt, und durch die Gott in sich selbst zurückkehrt, ist der heilige Geist. In jedem geschaffenen Geiste ist daher ein Princip der Unendlichkeit, nämlich das Unerschaffene der Seele, die Vernunft (ein göttliches Fünklein, das unerschaffene Licht). Mittelst dieser muß sich der Mensch durch einen Annihilationsproceß, d. h. durch eine vollkommene Selbstentäußerung, Gott nahen; um ihm den Weg zu zeigen, ist Christus im Fleische erschienen; was an Christo geschehen ist, wiederholt sich im Leben jeder gläubigen Seele. Das Ich muß sich selbst zum Nichts machen, sich selbst vernichten, um in Gott aufzugehen; das ist die geistige Armuth; alles Irdischen baar, ruht die Seele in Gott, und hat keinen eignen Willen, kein eignes Sein. In einer so vollkommenen Seele ist der Sohn geboren, der Alles mit dem Vater gemein hat, Leben, Seligkeit, Macht; ein solcher Mensch ist selbst Gott in allem gleich, und steht in keiner Beziehung unter ihm, so daß er etwas von ihm zu erbitten oder zu empfangen hätte. Alles kommt dabei auf die innere Herzensstellung und Stimmung an; die äußere That hat keine Bedeutung; auch die Sünde ist Nichts als ein bloßer Durchgangspunkt, in dem sich Gottes Herrlichkeit in gleicher Weise offenbart, als im Guten. Ein solcher freier Mensch braucht nur ohne Weiteres seiner inneren Neigung und Stimmung zu folgen; das, wozu er sich bestimmt fühlt, ist das Natürliche und folgegerecht auch das Göttliche. Dieses Einssein mit Gott in der höchsten, freien, von der eignen Persönlichkeit

gelösten Liebe, dessen Analogon die sacramentliche Einheit des Leibes Christi und der Elemente im Abendmahl (Transsubstantiation) ist, ist dann unzertrennlich; für eine solche Seele existirt ebensowenig der Unterschied der Prädicate (gut, böse u. s. w.), als für Gott selbst. — Die Anhänger Eccards führen den Namen Brüder des freien oder hohen Geistes (fratres de libero oder alto spiritu)*); sie zogen aus seinem Pantheismus antikirchliche und antinomistische Consequenzen, die schwerlich in Eccards Sinne waren: namentlich sprachen sie Christi Leiden und Leben alles Verdienst ab; der freie Mensch kann über Christum hinaussteigen; die Kirche bezeichneten sie als eine Narrheit; ihre Institutionen und Gebote (Beichte, Ehe, Sacrament, Almosen, Fasten u. s. w.) sind menschliche Erfindungen und haben keinen Werth; der Geistesmensch thut und besitzt dieses Alles in weit höherm Grade. Heiligenanbetung und Mariencultus, die Adoration der Hostie sind nicht christlich, denn der Vollkommene ist weit mehr, als Christus, Maria und die Heiligen; überhaupt kann der Mensch einen sehr hohen Grad der Vollkommenheit erreichen, daß er impeccabilis wird, und in der Gnade nicht wachsen kann; dann gilt für ihn kein Gesetz und keine kirchliche Institution ist für ihn nothwendig; er hat die ewige Seligkeit schon in diesem Leben vollständig im Besitz; alles, was ihm natürlich ist, seinen natürlichen Neigungen entspricht, ist gut. Hölle und Fegfeuer sind Mährchen; Verdammte giebts nicht, auch Juden und Heiden müssen selig werden. Vor dem Falle hatten die Menschen das volle Bewußtsein der Gotteinheit; ihnen müssen wir ähnlich werden, auch in dem Aeußeren; sie hatten geheime, unterirdische Versammlungsorte, in denen sie nackt ihren Gottesdienst feierten, die mit Wollust endigten; denn die Ehe als besondere Verbindung ist der Einheit zuwider. Auch finden sich bei ihnen communistische Ideen, indem sie den Diebstahl für keine Sünde erklärten und sich aufs Betteln legten; in der Bibel fanden sie neben manchem Wahren viel Falsches und Dichterisches. Sie hatten eine eigenthümliche Kleidung und Lebensweise.

Der Hauptsitz dieser Secte war Cöln; schon 1306 erließ der Erzbischof Heinrich von Virneburg Gesetze gegen sie; 1322 wurde einer ihrer Führer, Walther, daselbst verbrannt; 1325 ihr Paradies durch einen Patricier, dessen Weib es mit ihnen hielt, und der sich verkleidet in ihre Versammlungen einschlich, entdeckt; 1329 verdammte Johannes XXII. den Bruder Eccard; 1331 verfolgte sie Bischof Walram, 1335 sein Nachfolger Wilhelm. — Von da verbreiteten sie sich den Rhein entlang; in Straßburg verfolgte sie 1317 Bischof Johann; 1366 wurden dort mehre verbrannt; in Constanz fanden 1339, in Speier 1356 Verfolgungen statt. Im 15. Jahrhundert finden sich Häretiker in der Schweiz, in Würtemberg und selbst in Savoyen und Italien. In der Schweiz wirkte ihre große Anzahl viel zur Anerkennung Felix' V. Das nördliche Deutschland war von ihnen angesteckt, namentlich Thüringen; in Magdeburg strafte sie 1336 Erzbischof Otto, in Angermünde erschienen sie 1336 unter dem Namen Luciferaner; in Magdeburg und Erfurt vertilgte sie 1367 der Inquisitor Walther Kerling; in Lübeck wurde 1402 einer ihrer Führer, Wilhelm, bestraft. Unter Ludwig dem Baiern hatten sie sich eines gewissen Schutzes zu erfreuen gehabt, und sich ungeheuer ausgebreitet; Carl IV. dagegen verschärfte die Inquisition; Urban V. und Gregor XI. sandten Inquisitoren; letzterer nahm von der Verfolgung der rechtgläubigen Begharden aus (cf. p. 363); unter Carl IV. wurden sie auch in den Niederlanden aufgespürt,

*) Andere Namen sind: Schwestrones, Beghardi, Brod durch Gott.

namentlich aber seit dem Edicte Bonifaz IX. 1391. Anfang des 15. Jahrhunderts tauchen sie unter dem Namen *homines intelligentiae* in Brüssel auf; ihre Häupter, der Carmeliter Wilhelm von Hildenissem und Gilles le Chantre (Aegidius Cantor), brachten in die Lehre etwas Chiliastisches, namentlich, daß jetzt die Zeit des heiligen Geistes eingetreten sei, in welcher volle Freiheit herrsche und die Gläubigen unmittelbarer Eingebungen gewürdigt wären; 1411 mußten sie vor Pierre d'Ailly, Bischof von Cambray, ihre Irrthümer abschwören. — In Frankreich erschienen sie 1365 in Isle de France unter dem Namen Turlupinen; Carl V. ließ sie seit 1372 blutig verfolgen, und, wie es scheint, ausrotten. — In Oestreich (Krems, St. Hippolyt und Wien) führen sie den Namen Adamiten; eine Menge derselben wurden verbrannt; zur Zeit der hussitischen Erhebung fiel ein Theil der Thaboriten in dieselben Irrthümer; ein gewisser Pichardus, von Belgien, soll sie in Böhmen eingeschmuggelt haben; auch diese nannten sich Adamiten, sie wohnten auf einer Donauinsel, wo sie Ziska 1421 in einem Blutbade vertilgte *).

*D'Argentré* I, 312 sqq. II, 217 sqq. — *Baluzii* Miscell. II, 277 sqq. *Conradi de Monte Puellarum* Fragm. (bibl. PP. Lugd. XXV, p. 310.) — *Raynald.* ad hh. aa. — *Wilh. Egmondani* Chron. (Matthaei med. aevi Anal. II, 643. — *Trithemii* Chron. Hirsaug. II, 231. — *Chron. Magdeb.* (Meibom II, 340.) — *Joh. Vitoduranus* Chron. ad ann. 1336. — *Anonymi* auct. brevis narratio de nefanda haeresi Adamitica (*Pez* scriptt. rer. Austr. II, p. 533.). — Gute Quellenauszüge bei *Mosheim* de Beguinis et Beguinabus. — Hahn Geschichte der Ketzer im MA. Bd. II. p. 470 sqq. — Carl Schmidt, Meister Eccard, Stud. und Krit. 1839. H. 3. p. 663 sqq. — H. Martensen Meister Eccard, eine theol. Studie. Hamb. 1842. — Thomsen Beitr. zur Theorie und Geschichte der Mystik, Stud. und Krit. 1845. H. 3. p. 721 sqq.

Die Manichäer und Katharer in ihrer ältern Gestalt erhielten sich nur im Osten Europas. Namentlich hatten sie sich in Bosnien verbreitet, wo sie aus politischen Gründen, da die Könige mit Losreißung ihres Landes von Constantinopel umgingen, Duldung genossen. König Stephan Thomas trat, aus demselben Grunde, 1442 zur römischen Kirche über, und mußte sie verfolgen. Aus Rache riefen sie die Türken ins Land; sein Sohn Stephanus Thomassowitsch verstand sich 1460 zu einem Tribute an diese, wofür sie ihm freie Hand in Verfolgung der Ketzer gaben; Stephanus Cosaccia, Herzog der Bukowina, nahm sie in Schutz. 1463 unterjochten die Türken das Land gänzlich, und die Secte scheint seitdem untergegangen zu sein.

*Raynald.* ad annos 1445, No. 23. 1449, No. 9. 1450, No. 13. 1461, No. 91. 136. — *Joh. Gobelini* comment. rer. memorab. V, p. 125. XI, p. 311.

B) Chiliastisch-novatianisirende Secten. Die von Joachim von Floris (cf. p. 273) und Olivi (cf. p. 288) ausgegangene Bewegung, namentlich unter den Tertiariern des Franziskanerordens (Fratricellen oder Bizochi,

*) Diese Secte scheint sich im Geheimen bis jetzt fortgepflanzt zu haben; 1849 haben sie, unter dem ältern Namen Adamiten, bei der östreichischen Regierung um Duldung und Glaubensfreiheit angehalten.

Besacati von Besace, Reisesack), geht auch in dieser Zeit, wiewol in mindetem Grade, fort. Während der Norden mehr den Irrthümern der Brüder des freien Geistes anheim fiel, behielt der Süden die ältere novatianisirende Färbung. 1317 erließ gegen die Fratricellen Johann XXII. die Bulle Sanota Romana, 1318 gegen die in Sicilien die Bulle Gloriosam ecclesiam, wo ihre Irrthümer ganz in der alten Fassung aufgeführt werden. Unter ihnen zeichnete sich Johannes de Rupescissa aus, der um 1350 das nahe Weltende und die Erscheinung des Antichrists weissagte aufs Jahr 1370. Zwei Minoriten (cordelarii, cordeliers) werden um 1365 einer Papst, der andere Cardinal werden, und die Kirche zur strengen Armuthsregel des heiligen Franziskus bekehren; sie sind Elias und Henoch, die der Ankunft des Christs vorangehen. (Liber inscriptus Vade mecum in tribulatione vom Jahre 1356 bei Brown app. ad fascic. rer. exp. et fug. p. 496.) Clemens VI. ließ ihn 1349 in Avignon gefangen setzen, aber wieder frei, und er stand bei den Minoriten in großem Ansehen. Die Inquisition verfolgte sie seit dem Concil von Vienne 1311 im südlichen Frankreich mit großem Eifer; auch sie verfielen in Antinomismus, durch die Lehre vom amor spiritualis, und daß der Vollkommene Versuchungen herbeiführen müsse, und sich reizen, um seine Unsündlichkeit zu befestigen und ihrer gewiß zu werden (cf. Limborch p. 382. 383.)*).

*Limborch* liber sentent. inquis. Tolos. hinter dessen hist. Inquis. besonders die Jahre 1307—1323. p. 298 sqq. — Extravagg. Joh. XXII. tit. 7. — *Raynald.* ad ann. 1318. No. 45. — *Alvarus Pelagius* de planctu eccl. II, 51. — *Wadding* ann. Min. ad ann. 1317 sqq. 1356. — *Guil. de Nangis* Chron. contin. (d'Achery III, p. 114.) *Hahn* II, p. 424.

Geißler (Cruciferi, Crucifratres, Flagellatores, Verberantes, Büßer, Pusserer). Der laxen Kirchenzucht gegenüber bildete sich die schon früher geübte Sitte der Geißelung auf eigenthümliche Weise aus, und führte sogar zu Ketzereien. Bei besonders schweren Unglücksfällen glaubte man den Zorn Gottes durch eine ganz außerordentliche Bußübung versöhnen zu müssen; es bildeten sich Prozessionen, die, lawinenartig wachsend, durch ganze weite Länderstriche von Stadt zu Stadt zogen, halbnackt, unter Absingung von Bußliedern, besonders des Dies irae und des Stabat mater, sich geißelnd. Eine solche durchzog bei Gelegenheit einer Pest 1260 von Perugia aus Oberitalien; Wiederholungen derselben bei ähnlichen Anlässen 1334 und 1350. 1348 brach die Pest (der große oder schwarze Tod genannt) aus Asien in Europa auf ungewöhnlich heftige Weise ein; in ganz Oberdeutschland bildeten sich dergleichen Geißlerfahrten, welche auch in die angrenzenden Länder sich verbreiteten. Das Geißelwesen wurde in eine feste Ordnung gebracht; mit Ausschluß der kirchlichen Bußmittel und des Clerus, unter Aufsicht eigner Magistri, geißelten sie sich und sangen dabei deutsche Bußhymnen. Sie hatten einen angeblich vom Himmel gefallenen Brief, worin die Geißelung anbefohlen war, und der bei jeder Geißelübung vorgelesen ward. In Avignon wollten sie sogar den Papst Clemens VI. bewegen, sich anzuschließen; dieser aber verbot die Geißlerfahrten, als dem Ansehn der Geistlichen nachtheilig und die kirchlichen Gnadenmittel herabsetzend. Dadurch wurden die Geißler fanatisirt; beghardische Ketzereien fanden bei ihnen

*) Hahn begreift diese Richtung unter dem Namen Brüder des vollen Geistes, aber ohne weiteren Nachweis.

Eingang; sie lehrten: das Ende der Welt sei nahe, schon seien Elias und Henoch erschienen (zwei ketzerische Geißlerhäupter), dem Reiche des Antichrists, d. h. der Kirche mit ihrer Hierarchie, werde nun ein Ende gemacht; alle kirchlichen Gebräuche, Sacramente, Bußübungen, Weihungen, Symbole u. s. w., seien abgeschafft; nur durch die Geißelbuße könne man noch selig werden. Wie Christus durch das Wunder zu Cana typisch angedeutet, indem er Wasser in rothen Wein verwandelt, sei nun am Ziele der Tage die Wassertaufe in die Bluttaufe der Geißelung verwandelt. Die kirchliche Binde- und Lösegewalt sei aufgehoben, auch das Fegfeuer existire nicht mehr, über alles dieses hebe die Geißelung hinweg. Das jüngste Gericht hält nicht Christus ab, sondern eines ihrer Sectenhäupter (Conrad Smet oder Schmidt in Thüringen). Außerdem läugneten sie die Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, und die Anbetung Christi, der Maria und der Heiligen. Grobe Unsittlichkeiten werden ihnen wol nicht ohne Grund vorgeworfen. In dieser ketzerischen Form traten die Geißler schon 1392 in Würzburg und Erfurt, noch bedeutender 1414 in Sangerhausen hervor, unter einem gewissen Conrad Schmidt; eine Menge wurden von dem Inquisitor Heinrich Schönefeld verbrannt; 1446 regten sie sich aufs Neue in Nordhausen, 1454 in Sangerhausen, 1481 im Anhaltischen; obwol unterdrückt, dauerten sie heimlich doch bis zur Reformation fort. — In Italien durchzogen 1399 Geißler unter dem Namen Bianchi, Albati (wegen ihrer weißen Kleider) die Lombardei und wurden vom Volke wie Heilige verehrt; sie sollen auf 70,000 angewachsen sein. Bonifaz IX. ließ ihren Anführer in Viterbo einziehen und in Rom verbrennen. — Unverfänglicher war eine große Geißlerfahrt, die der eifrige Volksprediger und Ascet, der heilige Vincenz Ferreri, ein spanischer Dominicaner, durch Oberitalien, Südfrankreich und Spanien anstellte. Da sich nichtsdestoweniger das Concil von Costnitz dagegen aussprach, stellte er auf einen Brief des Johann v. Gerson 1417 dieselbe ein.

*Joh. Gersonii* tract. c. sectam flagellantium. Opp. II. p. 660. — *Jac. Boileau* historia Flagellantium. Par. 1700. — *Schöttgen* de secta flagell. Lips. 1711. — Förstemann die christlichen Geißlergesellschaften, Halle 1828. 8. — Mohnike über die Geißlergesellschaften u. s. w. Illgens Zeitschr. für histor. Theol. 1833. 2, p. 245 sqq. — *Schnsegans* le grand pélérinage des flagellants à Strassbourg en 1349. Strassb. 1837. (deutsch von Tischendorf. Leipz. 1848.) — Heller Vinc. Ferreri nach seinem Leben und Wirken. Berl. 1830. — *d'Argentré* I, p. 360 sqq. II, 151.

*Hardt* acta Conc. Const. I, p. 227. — Eine Menge Stellen bei den gleichzeitigen Chronisten besonders *Guil. de Nangis*, — *Alberti* Argentor. Chron. Argentré I. 161. — Fritsche Closener straßb. Chronik p. 83—98. (Stuttg. 1842, daselbst der vom Himmel gefallene Brief.) — Lehmann Chronik der freien Reichsstadt Speier. (Frankf. a. M. 1662. p. 792.) — *Krantzius* Metropolis — d'Argentré II, 151. — Jac. v. Königshoven elsasser Chronik p. 297.

Tänzer (Dansantes, Dansatores, Chorisantes). Eine ähnliche fanatische Bußübung, bis zur Raserei gesteigert. Männer und Frauen, halbnackt mit Blumen bekränzt, zogen umher, und hielten unter wüstem Geschrei und Ausstoßung unbekannter Worte, die man für Dämonennamen hielt, in Kirchen und auf öffentlichen Plätzen bis zu völliger Erschöpfung krampfhafte Tänze. Am Rhein und in den Niederlanden, namentlich in Cöln, zeigte sich diese krankhafte Erscheinung 1374; in Straßburg 1418. An letzterem Orte rief man, um sie,

da man sie für besessen hielt, zu exorcisiren, den heiligen Veit an, daher der Name St. Veitstanz.

Förstemann und Mohnike a. a. O. — *Rudolphi de Rivo* gesta pontiff. Leod. c. 9. (*Chapeaville* gesta Pont. Leod. III, 19.) — *Limburgische Chronik* §. 122. — *Königshoven* ed. Schilter. p. 1067. Hecker die Tanzwuth eine Volkskrankheit im MA. 1832.

## Cap. V.

### §. 154.

### Ausbildung einzelner Lehren.

Eine wesentliche Fortbildung der Lehre, oder vielmehr eine Zurückführung auf die alte kirchliche Einfachheit fand nur in den Dogmen statt, welche eigentlich als die Grundlehren der sich vorbereitenden Reformation zu betrachten sind, von der heiligen Schrift und ihrer Autorität, von der Rechtfertigung, und von den Sacramenten.

Heilige Schrift. Alle reformatorischen Männer erkennen einzig und allein die heilige Schrift als norma credendorum an; der Tradition sprechen nicht alle unbedingt allen Werth ab, jedenfalls aber ist sie, wo sie gegen die Schrift läuft, im Unrecht. Johann von Goch erkennt zwar den vierfachen Sinn derselben an, aber nur der buchstäbliche ist in streitigen Fällen maß- und normgebend, und da auch in der buchstäblichen Auffassung Verschiedenheiten statt finden können, so ist der Sinn der wahre, welcher der grammatischen Wortbedeutung und andern klaren Stellen der Schrift am angemessensten ist. Denn die Schrift ist aus sich selbst klar und auszulegen. Daneben ist stets zu beachten, was wahrhaft katholische Lehrer darin gefunden, und was den Bestimmungen der Kirche am nächsten kommt, so wie, was sich auf die gesunde Vernunft stützt. In Collisionsfällen ist die Autorität der Schrift stets der der Philosophie vorzuziehen (de libertate Christiana lib. I.). Ganz ähnlich erklärt sich Wessel: da alle menschliche Autorität, selbst Papst und Concilien, so gewöhnlich sie auch das Richtige treffen, irren können, so ist bei Festsetzung von Glaubenslehren stets auf die heilige Schrift zu recurriren; auch Wiclyffe und Huß stellen diese Behauptung an die Spitze ihrer reformatorischen Systeme.

Rechtfertigung. Im Allgemeinen vertreten alle Reformatoren dadurch, daß sie dem Pelagianismus der Kirche gegenüber den Augustinismus, mehr oder minder schroff, geltend machen, die Rechtfertigung aus dem Glauben allein. Am Klarsten entwickelt die Lehre Wessel: durch Erfüllung des Gesetzes kann der Mensch nicht zur Seligkeit gelangen; nur wer an das Evangelium glaubt, wird gerecht; das Gesetz hat die Bestimmung, zum Glauben zu führen. Der objective Grund der Rechtfertigung ist Christi unendliches Leiden, dessen Größe nicht sowol, wie es die früheren Scholastiker lehrten, in der Unendlichkeit der leidenden Person, als der tragenden Liebe beruht. Wer an dieses Verdienst von Herzen glaubt, dem gießt Christus die rechtfertigende Gnade ein (infundit), und mit ihr Vergebung der Sünden und ewige Seligkeit. Christus, der Gottmensch, trägt eine unendliche, in alle Ewigkeit forwirkende Kraft der Erlösung, Heiligung und Beseligung in sich; sein activer Gehorsam ergänzt unsere

Unvollkommenheit, sein Leiden hebt unsere Sünde und ihre Folgen auf. Dieser Gnade bemächtigen wir uns durch den Glauben, d. h. das Organ zur Aufnahme des Himmlischen, den Mund für göttliche Speise; dieser ist Hingabe unseres ganzen Seins und Denkens an Gott, und wird gewirkt durch das Wort Gottes. Er ist lebendig und in stetem Wachsthum begriffen, und hat die thätige Liebe zu seiner unzertrennlichen Begleiterin (cf. Ullmann II, p. 511 sqq.). —

Sacramente. Alle Reformatoren traten dem Dogma von der Wirkung der Sacramente ex opere operato entschieden entgegen. In Betreff des Abendmahls bekämpften fast alle die Kelchentziehung und die Transsubstantiationslehre; weiter machte sich der schon in den früheren Perioden nachgewiesene Unterschied wieder geltend. Wiclyffe und Wessel vertreten die spiritualistische Doctrin Augustins. Nach Wiclyffe ist die Hostie: nec Christus, nec aliqua sui pars, sed efficax ejus signum. In dreifacher Weise ist Christi Leib in dem geweihten Brode: modo virtuali, spirituali, sacramentali; substantialiter aber, corporaliter et dimensionaliter ist Christi Leib nur im Himmel. Es bleibt auch nach der Weihung Brod und Wein der Substanz nach; daher kann Christus auch in den Elementen nicht sein identice, vere et realiter in propria praesentia corporali. — Aehnlich Wessel: das Abendmahl ist die Vergegenwärtigung und Zueignung der göttlichen Liebe, die sich im Leben und Leiden Christi offenbart; sein Genuß ist ein öffentliches Bekenntniß dieser Liebe und ein Beweis dankbarer Gegenliebe. Wir eignen uns durch dasselbe seine ganze persönliche Erscheinung, sein Leiden, seinen Schmerz, seine Arbeit, an, daher heißt es sein Leib und Blut. So mit seinem ganzen Wesen, in der Totalität seiner erlösenden Liebe ist Christus der gläubigen Seele stets gegenwärtig; im Abendmahle nicht in verschiedener Weise, sondern höchstens gewinnt diese geistige Gegenwart eine besondere Stärke, er tritt uns eigenthümlich nahe. Das sacramentliche Essen beruht auf dem geistigen, als seiner nothwendigen Grundlage, und ist nicht etwas specifisch Verschiedenes, sondern nur eine Form des ersteren. Nicht der Mund, der Glaube empfängt den Herrn; zwar sind Leib und Blut des Herrn etwas Körperliches, aber blos körperlich empfangen wirken sie das Gericht. Nur der Glaube genießt wirklich Christi Fleisch und Blut (cf. Ullmann II, p. 583.). — Neben dieser, an Zwingli erinnernden, Auffassung macht sich eine der lutherischen verwandte geltend, bei Durandus von St. Pourçain, Occam und Johann von Goch. Nach Durandus sind die Sacramente nicht causa gratiae, sondern causa, sine qua Deus non confert gratiam suam; der Gläubige empfängt die Gnade von Gott durch Vermittlung des Sacraments. Gott kann nach seiner Allmacht Christi Leib und Blut auch auf andere Art, als durch Vernichtung der Substanz der Elemente, wol gegenwärtig sein lassen; hoc est corpus meum ist = contentum sub hoc est corpus meum. — Occam: die Brodverwandlungslehre liegt nicht in den Einsetzungsworten; mit der noch vorhandenen Substanz des Brodes und Weines kann ohne logischen Widerspruch der Schriftlehre gemäß Christi Leib recht wol substantiell verbunden sein. (cf. Rettberg, Occam und Luther, oder Vergleichung ihrer Lehren vom heil. Abendmahl. Theol. Stud. und Krit. 1839. H. 1. p. 69 sqq.) — Goch hegt wenigstens Zweifel in Betreff der Transsubstantiation, und behauptet, corpus Christi posse esse sub specie panis, manente substantia panis. Doch sind alle drei geneigt, sich der Entscheidung der Kirche zu fügen.

---

Druck von C. P. Melzer in Leipzig.

LINDNER, Wilhelm Bruno
Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte
...

911
L747le
1848
cop.2
v.1